

# MUKADDİME

İBN HALDUN

Hazırlayan: Süleyman Uludağ

2



*dergâh yayınları*





**MUKADDİME**  
**İbn Haldun**



*Mukaddime* 'nin yayın hakları Dergâh Yayınları'na aittir.

Dergâh Yayınları: 85/2

Sertifika No: 0207-34-007913

İslâm Klasikleri: 6/2

ISBN: 978-975-6611-74-6 (2. cilt)

ISBN: 978-975-6611-73-9 (Takım)

1. b. Mayıs 1982, 2. b. Mayıs 1988, 3. b. Haziran 2004,

4. b. Mayıs 2005, 5. b. Ocak 2008

6. Baskı: Ekim 2009

Kapak - Sahife Düzeni: Sermin Yavuz

Basım Yeri: A Ajans Reklamcılık Filimcilik Matb. San. ve Tic. Ltd. Şti.  
Beysan Sanayi Sitesi Birlik Cad. Yayıncılar Birliği Sitesi  
No: 32 Kapı No: 4G Yakuplu – Büyükçekmece / İstanbul

Cilt: Güven Mücellit & Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.  
Devekaldırımı Cad. Gelincik Sok. Güven İşhanı No: 6  
Mahmutbey – Bağcılar / İstanbul

Dağıtım ve Satış: Ana Basın Yayın  
Molla Fenari Sok. No: 28 Yıldız Han Giriş Kat  
Tel: [212] 526 99 41 (3 hat) Faks: [212] 519 04 21  
Cağaloğlu / İstanbul



İbn Haldun

MUKADDİME  
II

Hazırlayan: Süleyman Uludağ

Gözden geçirilmiş  
yeni baskı

DERGÂH YAYINLARI

Binbirdirek Mh. Klod Farer Cad. Altan İş Merkezi No: 3/20  
34112 Sultanahmet / İstanbul

Tel: (212) 518 95 78 [3 hat] Fax: (212) 518 95 81

[www.dergahyayinlari.com](http://www.dergahyayinlari.com) E-posta: [bilgi@dergahyayinlari.com](mailto:bilgi@dergahyayinlari.com)



## İçindekiler

**DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: MEMLEKETLERE, ŞEHİRLERE, SAİR UMRANA VE BU HUSUSA ÂRIZ OLAN HALLERE DAİR BU BÖLÜMLE ALÂKALI ESAS VE TÂLİ MESELELER, 627**

1. Hânedanlıklar ve devletler, şehirlerden ve kasabalardan öncedir. Şehir ve kasabalar, mülkün ikinci derecedeki mahsûlü olarak vücuda gelir, 629/2. Mülk, şehirlere inmeye ve yerleşmeye sevk eder, 631/3. Büyük şehirleri ve ulu âbideleri, sadece güçlü hükümdarlıklar inşa edebilir, 631/4. Çok büyük âbideleri, belli bir hanedanlık tek başına vücuda getiremez, 633/5. Şehirler planlanırken riayet edilmesi lazım gelen hususlar ve bunlara dikkat edilmemesi halinde ortaya çıkan durumlar, 635/6. Dünyadaki ulu mabetler ve camiler, 638/7. İfrikiye ve Mağrip'te şehir ve kasabalar azdır, 648/8. İslâm ümmetindeki binalar ve meskenler, kendi kudretlerine ve daha evvelki hanedanlıklara nisbetle azdır, 649/9. Ender haller müstesna, Arapların yaptıkları binalar çabuk harap olur, 650/10. Şehirlerin harap olmaya başlaması, 651/11. Halkının refah seviyesinin yüksek ve pazarların canlı olması yönünden şehir ve kasabaların yekdiğerinden üstün oluşu, sadece umranın çokluğu ve azlığı bakımından aralarındaki üstünlük derecesine bağlıdır, 652/12. Şehirdeki fiatlar (ve teşekkül tarzı), 656/13. Bedeviler, umranca ileri olan bir şehirde ikamet etmezler, 658/14. Zenginlik ve fakirlik itibariyle bölgeler arasında görülen farklı durumlar aynen şehirlerde olduğu gibidir, 661/15. Şehirlerde akar ve çiftlik sahibi olmak ve bunların faydaları ve gelir durumları, 663/16. Şehirdeki sermayedârlar, makama ve müdafaaya muhtaçtırlar, 665/17. Şehirlerdeki hadaret, hanedanlıklardan kaynaklanır ve onun aralıksız devam etmesi ve kökleşmesiyle kökleşir, 666/18. Hadaret, umranın gayesi ve ömrünün nihayeti olup onun çöküşünü haber verir, 669/IXX. Mülkün başkenti olan şehirler, hanedanlığın harap olması ve yıkılışıyla harap olur, 680/XX. Bazı sanatlar bazı şehirlere mahsustur, 683/XXI. Şehirlerde de asabiyetin mevcut olduğuna ve asabiyet sahiplerinin yekdiğerine galebe çaldıklarına dair, 684/XXII. Şehir halkının lehçeleri, 686

**BEŞİNCİ BÖLÜM: GEÇİME VE ONUN KAZANÇ VE SANATLAR BİÇİMİNDEKİ ÇEŞİTLERİNE VE BÜTÜN BU HUSUSLARA ÂRIZ OLAN HALLERE DAİRDİR. BURADA (HALLİ GEREKEN) BİR TAKIM MESELELER MEVCUTTUR, 691**

1. Rızık ve kesbin hakikatine, bunların açıklanmasına ve kesbin, insan emeğinin kıymetinden ibaret olduğuna dair, 693/II. Çeşitli geçim şekilleri, neveleri ve yolları, 698/III. Hizmet, tabii bir geçim yolu değildir, 699/IV. Para kazanmak için define ve hazine ara-



## İÇİNDEKİLER

mak tabii bir geçim yolu değildir, 700/V. Servet (edinmek ve elde tutmak) için makam faydalıdır, 705/VI. Saadet ve servet ekseriya boyun eğmesini ve yaltaklanmasını bilen kişilerden başkası için hasıl olmaz, 706/VII. Kadılık, müftülük, müderrislik, imamlık, hatiplik, müezzinlik ve benzeri dinî hizmetleri ifa edenler umumiyetle büyük servet sahibi olamazlar, 713/VIII. Çiftçilik, zayıfların ve rızk temin etmek için uğraşan bedevîlerin geçim yoludur, 714/IX. Ticaretin mânası, usûlleri ve çeşitleri, 715/X. Tüccarın, ticaret metainı nakl etmesi, 715/XI. İhtikâr, 716/XII. Fiyatlarda görülen düşüş, ucuz şeyler alıp satma (durumunda kalan) tacirler için zararlıdır, 717/XIII. Hangi sınıftaki kişiler ticareti meslek edinir, hangilerinin edinmesi uygun olur?, 719/XIV. Tacirlerin karakterleri, reis olan kişilerin karakterinden aşağı ve mürüvvetten uzak olur, 720/Tacirlerin karakterleri, eşrafın ve hükümdarların karakterlerinden aşağıdır, 721/XV. Sanatlar için mutlaka bir ustaya ihtiyaç vardır, 722/XVI. Sanatlar, sadece hadarî umranın ilerlemesi ve kemale ermesi sayesinde mükemmelleşir, 723/XVII. Şehirlerde sanatların kökleşmesi yalnız buralardaki hadaretin kökleşmesine ve süresinin uzun olmasına bağlıdır, 724/XVIII. Sanatlar ancak taliplerinin fazla oluşu ile iyileşir ve ilerler, 725/XIX. Harap olmaya yüz tutan şehirlerde sanatlar noksanlaşır, 726/XX. İnsanların, sanatlardan en uzak olanları Araplardır, 726/XXI. Belli bir sanatta meleke sahibi olan bir kimsenin, ondan sonra diğer bir sanatta iyi bir meleke kazanması nadir görülür, 728/XXII. Temel sanatlara kısa bir bakış, 729/XXIII. Çiftçilik sanatı, 729/XXIV. Mimarî sanatı, 730/XXV. Marangozluk sanatı, 734/XXVI. Dokuma ve dikiş sanatı, 735/XXVII. Ebelik sanatı, 736/XXVIII. Tababet sanatına ve buna bâdiyede değil, meskûn bölgelerde ve şehirlerde ihtiyaç duyulduğuna dair, 740/XXIX. Hat ve kitabet, beşerî sanatlardandır, 742/XXX. Sahaflık sanatı (ve kitap imalatı), 752/XXXI. Müsikî sanatı, 754/XXXII. Sanatlar, özellikle kitabet ve hesap, bunlarla uğraşanların zekâlarını geliştirir, 761

## ALTINCI BÖLÜM: İLİMLER VE ÇEŞİTLERİ, ÖĞRETİM VE USULLERİ, BÜTÜN BU HUSUSLARA ÂRİZ OLAN HALLER, BU BABIN İHTİVÂ ETTİĞİ BİR MUKADDEME VE MÜTEADDİT EKLER, 763

### Mukaddeme, 765

I. İnsan düşüncesi, 765/II. Fiille ilgili hâdiseler âlemi, ancak fikirle tamamlanır, 767/III. Tecrübî akıl ve meydana gelişinin keyfiyeti, 768/IV. İnsanların bilgileri - meleklerin bilgileri, 770/V. Peygamberlerin bilgileri, 772/VI. İnsan, zâtı itibariyle câhil, kazandığı (bilgi) itibariyle âlimdir, 775/VII. İlmi talim (ve tedris), sanatlar cümlesindendir, 776/VIII. İlimler, ancak büyük bir umranın ve yüksek bir hadaretin bulunduğu yerde gelişir, 780/IX. Çağımızdaki umranda mevcut olan ilimlerin nevileri, 781/X. Kur'an ilimlerinden kıraat ve tefsir, 784/1. Kur'an'ın kıraati, 784/2. Kur'an hattı, 785/3. Kur'an'ın tefsiri, 786/XI. Hadis ilimleri, 793/XII. Fıkıh ilmi ve ona tâbi olan feraiz, 802/Ferâiz ilmi, 812/XIII. Fıkıh usûlü ve onunla alâkalı olan cedel ve hılafiyât, 813/Hılâfiyât, 818/Cedel, 819/XIV. Kelâm ilmi, 820/XV. Kitap ve sünnetteki müteşabih ifadelerden örtünün kaldırılması ve bu çeşit ifadeler sebebiyle itikadda zuhur eden Ehl-i sünnet ve Ehl-i bid'at mezhepleri hakkında, 835/XVI. Tasavvuf ilmi, 849/Tafsil ve tahkik, 853/Zeyl, 860/XVII. Rüya tabir etme ilmi, 866/XVIII. Akfî ilimler ve çeşitleri, 870/XIX. Adedî (sayıya dayanan) ilimler, 875/Hesap sanatı, 877/Cebir ve mukabele, 878/Muameleler, 879/Ferâiz, 879/XX. Hendesî (geometrik) ilimler, 880/Küre ve koni şekillerine mahsus hendese (ve mekanik), 881/Mesaha, 882/Menazır (optics), 882/XXI. Hey'et ilmi (astronomi), 883/Zîc ilmi, 884/XXII. Mantık ilmi, 885/Mantık ilminin red ve kabulüne dair,

## MUKADDİME

888, XXIII. Tabiiyât (Fizik), 891/XXIV. Tıp ilmi, 891/XXV. Ziraat, 893/XXVI. İlahiyat ilmi, 894/XXVII. Sihir ve tılsım ilimleri, 898/XXVIII. Harflerin esrarına dair olan ilim, 909/Tahkik ve bir nükte, 913/Harflerle alâkalı irtibatlar cihetinden gizli sırlara vakıf olmak, 932/Harf esasına dayanan kanunlarla gizli sırlar üzerine istidlal edilmesi, 937/XXIX. Kimya ilmi, 940/XXX. Felsefenin iptaline ve felsefeyi meslek edinenlerin fesadına dair (felsefeye ve filozoflara reddiye), 950/XXXI. Müneccimlik sanatının iptaline, mesnedlerinin zaafına ve gayesinin fesadına dair, 956/XXXII. Kimyanın semeresini (iksiri) inkâra, onun var olmasının imkânsızlığına ve onu meslek edinmekten neşet eden mefsedetlere dair, 962/XXXIII. Telifte itimat edilmesi icab eden maksatlar ve bunun dışında kalanların ilga edilmesi, 971/XXXIV. İlimlere dair teliflerin çok olması, ilmin tahsil edilmesine engel olur, 975/XXXV. İlimlere dair yazılan eserlerin çok muhtasar olmaları, talimi (ve tedris usûlünü) ihlal eder, 977/XXXVI. Talim ve takrir usûlü itibariyle ilimlerde takip edilmesi doğru olan tarz, 979/XXXVII. Alet ilimlerinde nazarların genişletilmemesi ve meselelerin teferruatına inilmemesi lazım geldiğine dair, 984/XXXVIII. Çocukların eğitimi ve bu hususta islâm beldelerinde takip edilen muhtelif usûller, 986/IXL. Talebelere karşı sert davranmak, onlara zarar verir, 989/XL. İlim tahsil etmek için sefer yapmak ve üstatlarla görüşmek öğretimdeki kemali artırır, 991/XLI. Beşer nevi içinde siyasetten ve siyâsî gidişattan en az anlayan ulema sınıfıdır, 992/XLII. İslâmdaki ilim adamlarının ekserisi Acemdir, 994/XLIII. Bir kimsenin ana dilinin Arapça olmaması, ilimleri tahsil hususunda dili Arapça olanlardan onu geri durumda bırakır, 997/XLIV. Arap lisanı ile alâkalı ilimlere dair, 1002/*Nahiv ilmi*, 1003/*Lugat ilmi*, 1005/*Beyân ilmi*, 1009/*Edeb ilmi*, 1012/XLV. Lisan, sınaî bir melekedir, 1014/XLVI. (Bedevîler tarafından kullanılan) şu çağdaki Arap lisanı, Mudar ve Himyer lisanına mugayir müstakil bir lisandır, (diyenleri redde dair), 1015/XLVII. Hadarîlerin ve şehirlerdeki halkın lisanları Mudar lisanına muhalif müstakil bir lisandır, 1019/XLVIII. Mudar lisanının talimine dair, 1020/XLIX. (Mudarî) lisandaki meleke, Arapça sanatından başka olup talimde ona muhtaç değildir, 1021/L. Beyan ehlinin istilâhındaki “zevk”in tefsirine, bunun mânasının tahkikine ve umumiyetle Araplaşmış olan gayr-ı Araplarda bunun hasıl olmamasının izahına dair, 1023/LI. Şehirliler, talimle hasıl olan şu lisanî melekenin tahsili hususunda mutlak olarak geri durumda olup bunlardan Arap lisanına en uzak kalanlar için bu melekenin kazanılması daha zor ve daha güçtür, 1026/LII. Sözün biri nazım, öbürü nesir olmak üzere iki fenne ayrılması, 1029/LIII. Çok az kimse müstesna hem nazım hem nesir fenerinde iyi bir seviyede bulunanlara tesadüf edilemez, 1031/LIV. Şiir sanatı ve onu öğrenmenin yolu, 1032/LV. Nazım ve nesir sanatı, mânalarda değil ancak lafızlardadır, 1042/LVI. Lisan melekesi çok miktardaki ezber ile hasıl olup bu melekenin iyi vasıfta olması ezberlenen (metinler)in iyi vasıfta olması sayesinde olur, 1043/LVII. Tabii ve sun’î ifade ve sun’î ifadenin iyi veya kusurlu oluşunun beyanı hakkında, 1046/LVIII. Mevki sahipleri şiirle uğraşmaya tenezzül etmezler, 1052/LIX. Bedevîlerde ve şehirlilerde çağdaş Arap şiiri, 1054/Endülüslülerin muvaşşahaları ve zecelleri, 1066/Zecel, 1074/Mağrip’te çağdaş hadarî şiir, 1081/Doğuda avamî şiir (halk şiiri), 1086

İBN HALDUN VE MUKKADİME KİTÂBİYATI, 1091

KARMA FİHRİSTLER, 1127

FOTOKOPİLER, 1189





#### DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MEMLEKETLERE, ŞEHİRLERE, SAİR UMRANA VE BU  
HUSUSA ÂRIZ OLAN HALLERE DAİR.  
BU BÖLÜMLE ALÂKALI ESAS VE TÂLİ MESELELER



## I. Hânedanhklar ve devletler, şehirlerden ve kasabalardan öncedir. Şehir ve kasabalar, mülkün ikinci derecedeki mahsûlü olarak vücuda gelir<sup>1</sup>.

Bunun izahı şudur: Yukarıda temas ettiğimiz gibi, bina inşa etmek ve şehir kurmak, refah ve rahatın icabı olan hadarî temayüllerdendir. Bu işe bedevîlikten ve onun gösterdiği hususiyet ve temayüllerden sonra gelinir. Ayrıca şehirlerde ve kasabalarda âbideler, muazzam eserler ve büyük binalar mevcuttur. Bu gibi yapılar, özel kişilere değil, umuma mahsustur. O halde bu çeşit binalar birçok elin bir araya gelmesine ve çok sayıda kişinin yekdiğerine yardımcı olmasına ihtiyaç gösterir. Bu gibi şeyler, herkes için aynı derecede şiddetle ihtiyaç duyulan (umumi belvâ kabilinden) zarruri hususlar olmadığı için, halk ona gönüllü ve hevesli olarak veya mecbur bir şekilde yönelmez. Daha açıkcası halkı buna zorla sevk etmek icabeder. Ya hükümdar, asâsiyle kahr ve cebir yoluyla onları buna sevkeder veya mülk ve hanedanlıktan başka kimsenin altından kalkamayacağı çok miktarda ecir ve sevapla, (ücret ve karşılıkla) buna teşvik edilirler. Şu halde şehirlerin inşa edilmesi ve kasabaların kurulması

1 İbn Haldun burada insan-toprak, cemiyet-fizikî muhit meselesini, yani ictimai morfolojiyi ele almaktadır. Cemiyetlerin, cemaatların, kavimlerin ve kabilelerin, ictimai topluluklar halinde coğrafi nizama nasıl tâbi olduklarını, beşeriyet ile onun maddî istinadgâhı olan fizikî çevre arasındaki münasebetlerin nelerden ibaret olduğunu incelemektedir. Cemiyet - coğrafya münasebetleriyle ilgili ictimai hususiyet arzeden hâdiseler üzerinde Durkheim de durmuş ve buna "social morphology" adını vermişti. Fakat İbn Haldun ondan çok daha evvel bu meseleleri, kendine has müşahedeci usûlü ile incelemiştir. Bu meselelerden ilk defa bahseden bir müellif olarak, şüphesiz ki, bir takım eksikleri vardır, ama yine de konuyu ilk defa ele alma şerefi İbn Haldun'a aittir. Daha evvelki bölümlerde fertlerin toprakla olan münasebetlerini, iklim bakımından tahlil eden, düşünürümüz, burada da cemiyet - toprak münasebetlerini araştırmaktadır. İbn Haldun'un, burada incelediği meseleler, başka bir bakımdan geniş ölçüde "şehirçiliği" (*urbanism*) ilgilendirmektedir. Bu bölüm, şehirleşme (*urbanization*), nüfusun şehirde temerküz etmesi (*urban centralization*), şehir sosyolojisi (*urban sociology*), şehir sahasının kullanılması, şehir kesimi, burjuva, şehirden uzaklaşma (*urban decentralization*) ve köy - kent, bedevî-hadarî tezaadı ve aile yapısı bakımından dikkatle incelendiği zaman, İbn Haldun'un ne kadar ilgi çekici sonuçlara ulaştığı açık bir şekilde görülecektir.

Asabiyet deyimimin Türkçe karşılığı olarak; kavmiyet, soydaşlık, hâkimiyet, istiklâl, emniyet ve menfaat gibi mülâhazalarla bir topluluğu teşkil eden fertlerin tabii ve tesirli bir şekilde birbirini tutmaları, mânasını ifade etmek üzere, "tutkunluk", tabiri kullanılabilir.



için mülkün, (hanedanlığın) ve devletin mevcudiyeti şarttır.

Sonra belli bir şehir kurulup bu şehri kuranın güttüğü maksada, orada mevcut hava ve toprak (coğrafya ve iklim) şartlarının icabına göre şehrin inşaatı ikmal edilince, bundan sonra hanedanlığın ve devletin ömrü o şehrin de ömrü olur, şehir hanedanlık kadar yaşar. Şayet hanedanlığın ömrü kısa olursa, hanedanlık sona erince, o şehirdeki hayat da durur. Umran geriler ve şehir harap olur. Şayet hanedanlığın ömrü uzun, müddeti geniş olursa, orada durmadan yeni iş yerleri (imalathaneler) açılır, çok sayıda ve miktarda geniş binalar yapılır, surların teşkil ettiği daire (ve çarşı ve pazarın tuttuğu saha) büyür ve uzak yerlere kadar yayılır. Böylece şehrin kapladığı alan genişler, bir baştan öbür başa kadar olan mesafe uzar gider, yüzölçümü hadsizce genişler. Nitekim Bağdat ve benzeri şehirlerin durumu böyle olmuştur. Hatib (Bağdadî, Bağdat) *Tarih*'inde, Memun zamanında Bağdat'da hamam sayısının altmışbeşbine ulaştığını yazar. Bağdat'ın bitişiğinde ve yakınındaki şehir ve kasabaların sayısı kırktan fazla idi. Umranın gayet fazla olması sebebiyle, tamamı bir surla çevrilebilecek bir şehir değildi. İslâm ümmeti döneminde Kayravan, Kurtuba ve Mehdiye gibi şehirlerin hali budur. Bize ulaşan haberlere (ve Mağrip'e gelen bilgilere) göre bu çağda Mısır'ın ve Kahire'nin vaziyeti de böyledir.

Şehri inşa eden hanedanlığın yıkılmasından sonraki duruma gelince: Ya bu şehrin etrafında ve civarında yer alan dağların (yaylaların ve) ovaların, o şehirdeki umranı sürekli olarak besleyecek ve ayakta tutacak maddesi ve geliri bulunur. Bu takdirde bu madde ve gelir, şehrin varlığını muhafaza etmesini temin eder, bu suretle şehrin ömrü, hanedanlıktan sonra da sürüp gider. Nitekim Mağrip'teki Fas ve Bica-ye'de bu durum görüldüğü gibi, doğuda Acem Irak'ında, çevredeki dağlar sebebiyle umranın mevcut olduğu müşahade edilmektedir. Çünkü kazanç ve refah itibarıyla bedevîlerin ahvali son haddine ulaşınca, beşer tabiatında mevcut olan rahata, sükuna ve huzura meyl etmekte, bunun için şehirlere ve kasabalara inmekte, burada yerleşen (medenî ve hadarî) halk haline gelmektedirler.

Veya kurulan şehrin çevresinde, oradaki umranı besleyecek ve ayakta tutacak bir madde ve gelir yoktur, orada oturanların civardan gelenlerden temin edecekleri bir menfaat kalmamıştır. Bu takdirde hanedanlığın yıkılması, o şehri muhafaza eden çitin (ve duvarın) da yarılması demek olur. Artık şehri koruma hali sona ermiştir. Oradaki umran peyder pey eksilir, nihayet orada ikamet edenler dağılır, şehir de harap olur. Nitekim doğuda, Mısır'da (Fustat'da) Bağdat'da ve Kûfe'de, Mağrip'te ise Kayravan, Mehdiye, Benu Hammad kalesinde ve benzeri yerlerde vâki olan durum budur. Bu husus iyi anlaşılmalıdır.

Bazı hallerde bir şehre, o şehri ilk defa kurmuş olanlar yıkılıp gittikten sonra başka bir hükümdar gelir, buraya ikinci bir hanedanlık yerleşir, burasını merkez ve başkent haline getirir, bu sayede, yerleşeceği yeni bir şehir inşa etmeye ihtiyaç duymaz. Bu suretle bu hanedanlık o şehrin çitini (duvarını ve varlığını) muhafaza eder, şehirdeki binalar (sanat eserleri, âbideler) ve iş yerleri, ikinci hanedanlığın ahval ve refahının artmasıyla orantılı olarak artar. Buradaki şehir, sözü edilen hanedanlığın ömrü sayesinde evvelki ömrüne ilaveten ayrı ve yeni bir ömür daha kazanmış olur.

Nitekim çağımızda Kahire'de ve Fas'ta görülen hal budur.

Bu hususu dikkata alınız. Allah'ın mahlukatındaki sırrını iyi anlayınız.

## II. Mülk, şehirlere inmeye ve yerleşmeye sevk eder

Sebebi şudur: Kabileler ve asabeler, kendileri için mülk hasıl olunca, iki sebepten dolayı şehirleri istilâ etmek zarureti içinde bulunurlar:

**Birincisi:** Mülk rahata, sükûna, ağırlıkları indirmeye (ve istirahatata), bâdiyede eksik olan umranla ilgili hususları ikmale davet eder.

**İkincisi:** Rakiplerden ve hasımlarından mülke gelmesi muhtemel olan hücumlara karşı onu savunmaktır. Çünkü hanedanlığın civarında bulunan bir şehir, onlarla mücadeleye girmek, kendilerine başkaldırmak ve gönül verdikleri bahiskonusu mülkü ellerinden çekip almak maksadı peşinde olan rakiplerine ve düşmanlarına ekseriya bir sığınak ve barınak olabilir. Onun için bunlar, o şehir vasıtasıyla kendilerini korur ve (mülk sahibi olan) hanedanlık mensuplarıyla mücadeleye tutuşur. Halbuki (müstahkem bir kale vaziyetinde bulunan) bir şehirle mücadele ve onu mağlup etmek gayet zor ve güç bir şeydir. Zira şehir, hakikatte çok sayıda asker yerine geçer. Çünkü burada, surların (ve kale duvarlarının) arkasına geçerek düşmana ağır darbeler indirmek, savaşta zayıat verdimen ve (karşı hücumlara mukabil de) korunmak imkânı vardır. Bu esnada, çok sayıda askere ve büyük bir şevkete de ihtiyaç duyulmaz. Çünkü şevket ve asabeye, sadece taraflar taarruza geçip yekdiğerinin üzerine atıldıktan sonra sebat göstermek için ihtiyaç vardır. Berikilerin sebatı ise, surlar sayesinde vukua gelmektedir. O halde bunlar, çok sayıda asabeye ve (savunmak için) büyük miktarda askere sahip olmak zorunda değİllerdİr. Şu halde bahiskonusu kalenin (hisar-şehir) ve ona dayanarak kendilerini emniyete alan hasımların durumu, istilâ ve hakimiyet peşinde koşan bir milletin kuvvetini ve birliğini dağıtmak ve hâkimiyetinin şevketini kırmak gibi bir hususiyete sahiptir. Onun için (yeni kurulma halindeki bir hanedanlık), şayet kabileleri arasında şehirler, (kaleler ve hisarlar) varsa, bahiskonusu yıpratıcı harekâta karşı kendini emniyete almak için oraları zapt ederek hâkimiyeti altına alır. Eğer orada şehir yoksa, iki sebepten dolayı zarurî olarak şehir kurar:

a) Umranlarını tekml etmek, ağırlıklarını indirmek (ve istirahat etmek) için.

b) Kendi taife ve kabilelerinden olup da (bâdiyede kalan ve) onlara karşı (baskın düzenleyip) izzet kazanmak ve itaattan imtina etmek istiyenlerin başlarını ezmek (ve heveslerini kursaklarında bırakmak) için.

Açıkça ortaya çıkmış olmaktadır ki, mülk şehirlere inmeyi ve buraları istila etmeyi icabettirmektedir. Allah emrinde gâlibtir.

## III. Büyük şehirleri ve ulu âbideleri, sadece güçlü hükümdarlıklar inşa edebilir

Daha evvel hanedanlıkların vücuda getirdikleri binalardan ve diğer eserlerden bahsetmiş (bk. Bölüm 3, fasıl 18) ve: "Bu eserler hanedanlıklara (ve onların kudre-

tine) göre olur”, demiştik. Bunun izahı şudur; Şehirlerin kurulması, ancak işçilerin bir araya gelmesi, bunların çokluğu ve birbirine yardımcı olmalarıyla mümkün olur. İmdi hanedanlık muazzam ve illeri geniş olursa, ülkenin her tarafındaki işçiler bir araya yığılır, o şehirleri yapmak üzere bunların elleri, (emekleri ve kuvvetleri) bir araya gelir. Ekseriya bu hususta, fennî âletlerin (ve makinelerin) yardımına da başvurulur. Zira bu çeşit teknik âletler inşaatla ilgili ağırlıkların kaldırılması (ve ağır malzemenin taşınması) için mevcut kuvvetleri ve kudretleri kat kat artırır. Beşerî kuvvetin aczi ve zaafi sebebiyle kaldırılamayan ve taşınamayan şeyler, bu suretle kaldırılmış ve taşınmış olur: Manivela (makara, vinç) vesaire gibi.

Bir çok kimseler, eski insanların, ayrı ayrı veya toplu kudretleriyle vücuda getirdikleri Kisra'nın Eyvânı, Mısır'daki Ehramlar, (Kartaca'daki) su kemerleri, ve Mağrip'teki Şerşel (cherchel) gibi eserlere ve muazzam yapılara bakınca, o insanların o eserlerle mütenasip olan bedenleri bulunduğunu, bu bedenin ise uzunluk ve enleri (miktar ve kudretleri) itibariyle, şimdiki insanlarınkinden çok daha büyük olduğu hayaline kapılmışlar, böylece bu eserlerle, onları vücuda getiren insanların miktarları (ve hacimleri) arasında bir tenasüp ve denge görmek istemişler, teknik âletlerin (*hindâm, cerr-i eskâl*), manivelanın ve mühendislik sanatının bu hususta icabetiği şeyden gafil kalmışlardır.

Muhtelif memleketleri dolaşanlar, inşaat yapma işini ve ağır malzemeleri nakletmek için kullanılan (zekâ ve teknik isteyen usulleri ve) hileleri (teknikleri), bu gibi hususlara önem veren Arap olmayan hanedanlıklarda gözleriyle görürler. Gördükleri, görgüye dayanan sözlerimizin doğruluğuna şahitlik eder.

Çağımızda, eski kavimlere ait eserlerin çoğunu Âd kavmine nisbet eden halk, onlara “Âdiye” (şeddadî, Âd kavmine ait eserler) adını vermektedirler. Çünkü Âd kavminin bina ve eserleri, sırf onların bedenlerinin büyük, miktar (ve hacimlerinin veya kudretlerinin) kat kat fazla oluşundan dolayı muazzam olmuştur, diye bir vehme ve hayale kapılmış bulunmaktadırlar. Halbuki durum hiç de böyle değildir. Çünkü bedenlerinin miktarları (ve büyüklük dereceleri) malum olan milletlere ait pek çok eserler görmekteyiz ki, bunların eserleri büyüklük cihetinden onlarınki gibidir veya daha daha da muazzamdır. Mesela Kisra'nın Eyvânı, İfrikiye'deki Şîî Fatımîlerin inşa ettikleri binalar böyledir. Sinhacelilerin eserleri, Benû Hammad kalesindeki minareleri bugüne kadar ortada durmaktadır. (bkz. c. I, 403, 524).

Ağlebîlerin, Kayravan Câmîi'ni inşa etmeleri, Muvahhidlerin Rıbâtü'l-fehh'i (Rabat), Sultan Ebu Hasan'ın Tilemsan'ın karşısındaki Mansûra'da 40 yıl zarfında (1299-1339) bina ettikleri yapılar da böyledir. Üzerindeki arklar vasıtasıyla Kartaca halkının su ihtiyacını temin ettikleri su kemerleri de hâlâ ortada durmaktadır. Bu ve benzeri birçok bina ve heykelleri (*buildings, monuments, âbideler, mabedler, eserler*, İbn Haldun, heyakıl sözü ile mabed, kale, köprü, ehram, saray ve su kemerleri gibi muazzam eski eserleri kastetmektedir), yakın veya uzak zamanlarda inşa etmiş olan halkın haberleri ve tarihleri bize nakledilmiştir. Buna dayanarak, bedenlerinin büyüklükleri ve vücutlarının miktarı itibariyle bunların aşırı bir vaziyette bulunmadıklarını yakinen bilmekteyiz.



Bu (ve benzeri efsaneler), Âd, Semûd ve Amâlika kavimleri hakkında kıssacıların aşırı derecede düşkünlük gösterdikleri (ve nakledegeldikleri) bir görüştür. Halbuki, Semûd kavminin evlerini Hıcr'da (Petra), kayalara oyulmuş bir şekilde çağımıza kadar geldiğini görmekteyiz. Bunların, onlara ait evler olduğu sahih bir hadisle sabit olmuştur. Yıllarca Hicazlıların kervanları buradan geçmiş ve burası onlar tarafından müşahade edilegelmiştir. Bu evler hacim, mesaha ve yükseklik itibariyle, mutad ve malum evlerden daha büyük değildir.

Onlar (kıssacılar), bu husustaki itikatlarında mübalağa etmekte ve hatta şunu iddia etmektedirler: Amâlika kavminden Üc b. Anâk, elini uzatarak denizden taze balığı alır, sonra onu güneşe tutarak kızartırdı (bu kadar büyük bir bedeni vardı). Bunların iddialarına göre, güneşe yakın yerlerde hararet fazladır. Bilmiyorlar ki, bizdeki hararet ziya (ışık) dan ibarettir. Bu ziya, hava ve arz sathı karşısında şuanın inikas (yansıma)ından hasıl olur. Güneşin kendisi ise ne sıcaktır, ne de soğuk. O, ziya veren bir yıldızdan başka bir şey değildir, mizacı da yoktur. (İbn Haldun burada yanılmaktadır. Zira güneş bir ateş kütesidir, III. bölümde "Hanedanlığın eserleri aslında ki kuvvete göre olur", meselesini anlatırken bu hususa biraz temas etmiştik, bk. Bölüm 3, fasıl 18).

"Allah, dilediğini yaratır" (Âlu İmran, 3/24).

#### IV. Çok büyük âbideleri, belli bir hanedanlık tek başına vücuda getiremez

Bunun sebebi, bahsettiğimiz gibi, binanın yardımlaşmaya ve beşerî kudretlerin birleştirilerek katlanmasına ihtiyaç göstermesidir. Cesamet itibariyle binalar, sadece insanlara ait kudretlerle veya bahsettiğimiz tarzda makina (aletler) ile temin edilen kat kat fazla miktardaki kuvvetlerle dahi vücuda getirilemeyecek derecede muazzam olabilir. Bu durumda, bunun misli olan diğer bir takım kudretlerin, bina tamamlanmaya kadar müteakip zamanlarda bu işi devren ele almalarına ihtiyaç duyulur. İmdi bunlardan biri (bir hükümdar) bir bina inşa etmeye başlar. Onu ikincisi, üçüncüsü takip eder, (o inşaatı devam ettirir). Bunlardan herbiri, bu husustaki maksadın hasıl olması ve tamamlanması için, o konuda işçiler (ve ustalar) toplar, birçok eli (ve kuvveti) bir araya getirir, binayı plânlanan biçimde ikmal eder, böylece gözümüzün önünde dikili olan bir âbide ortaya çıkar. Öbürlerinden (ve bu inşaatı görmemiş müteakip nesillerden) olanlar, onu görünce, yalnız bir tek hanedanlık (ve bir hükümdar) tarafından yapıldığını zannederler.

Bu hususta, Sedd-i Me'rib (Me'rib Barajı)'in inşaatı hakkında tarihçilerin rivayetlerini nazar-ı dikkata alınız. Şöyle derler: Me'rib Seddi'ni inşa eden Sebe' b. Yeşcub'dur. Bu zat, yetmiş vadinin sularını buraya bağlamış, ama barajı tamamlamasına ölüm mâni olmuş, bu yüzden kendisinden sonra gelen Himyer hükümdarları onu tamamlamışlardı.

Bunun benzeri rivayetler, Âd kavmine has (âdvarî) kemerler üzerinde Kartaca'ya su taşıyan kanal ve su yolları hakkında da nakledilir. (İstanbul şehrinin surları gibi) muazzam inşaatların çoğu hakkında umumiyetle durum budur. Şu da buna şa-

hitlik eder: Günümüzde bir hükümdarın plânladığı ve tesis etmeye teşebbüs ettiği muazzam binalar, şayet kendisinden sonra gelen hükümdarlar tarafından, bu işe devam edilerek tamamlanmazsa, hali üzere kalmakta ve plânlanan bina ikmal edilememektedir.

Şu vaziyet de buna şahitlik etmektedir: Muazzam eserler içinde bir çok eser görmekteyiz ki, onu yıkmaktan ve tahrip etmekten hanedanlar âciz kalmaktadırlar. Halbuki bir şeyi yıkmak, onu yapmaktan çok daha kolaydır. Çünkü yıkmak asla dömektir ve asl olan da yokluk (adem)tur. Buna mukabil yapmak, asla muhaliftir. (Çünkü bina ve inşa etmek, yok olanı vücuda getirmektir). Yıkmak kolay olduğu halde, yıkılması hususunda beşerî takatimizin acz ve zaafa duçar olduğu bir bina gördüğümüz zaman, anlarınız ki, onu tesis eden kudret son derece muazzam olan bir kuvvettir ve o, bir tek hanedanlığın (ve bir hükümdarın) eseri değildir.

Kısra'nın Eyvânı konusunda, Araplar böyle bir vaziyetle karşılaşmışlardır. Harun Reşid bu Eyvânı yıkmaya azmedince, o vakit hapisanede bulunan Yahya b. Halid'e, bu hususu istişare etmek için bir adam göndermiş, Yahya da, elçi vasıtasıyla Harun Reşid'e; "Ey Emirülmüminin bunu yapma, bırak onu bir âbide olarak ayakta dursun. Bununla, bu heykelin (âbidenin, *monument*) sahibi olanların elindeki mülkü soyup alan âba ve ecdadının mülkünün azametine istidlal edilir", demiş. Fakat Harun Reşid, tavsiyesi konusunda onu itham etmiş ve; "Acemlik hamiyeti, İranlı olma damarı kabardı da onun için bu yolda tavsiyede bulundu, vallahi onun altını üstüne getireceğim", dedi ve Eyvânı (*reception hail*) yıkmaya başladı, bunun için bir çok eli (ve gücü) bir araya getirdi, bu işi başarmak için bir çok balyoz ve küllük yaptırdı, (yıkılması kolay olsun diye) Eyvânı ateşte kızdırdı, üzerine sirke döktürdü. Nihayet bütün bunlardan sonra acze ve zaafa duçar olup rezil ve rüsvay olacağından korkunca, yıkmaktan vazgeçme hususunu istişare etmek üzere tekrar Yahya'ya adam gönderdi. O zaman Yahya; "Ey Emirülmüminin artık bu işten vazgeçme! Giriştiğin işe devam et, böylece, müminlerin emiri ve Arap hükümdarı, Acem binalarından birinin yıkılması hususunda bile acze ve zaafa düştü, denilmesinin önüne geçmiş olursun", diye tavsiyede bulundu. Fakat buna rağmen Harun Reşid rezil olacağını anladı ve onu yıkmaktan vazgeçti.

Mısır'daki Ehram'ı yıkmayı tasarlayan ve onu yıkmak için bir çok işçi toplayan ama tasarısını gerçekleştiremeyen Memun da aynı durumla karşı karşıya gelmiş, teşebbüsünden bir fayda temin edememişti. İşçiler, piramidi delmeye başlamışlar, dış duvarla onun ötesindeki duvarlar arasında bulunan bir boşluğa varmışlardı. Ehramı yıkmaya teşebbüsü bu noktada durmuştu. Söylendiğine göre burası bugüne kadar açık bir menfez olarak varlığını muhafaza etmektedir. Bazılarının iddialarına göre, Memun burada bahiskonusu duvarlar arasında bir define bulmuştur. En doğrusunu bilen Allah'tır.

Çağımıza kadar gelmiş olan, Kartaca'nın su kanallarını taşıyan takları ve su kemerleri de böyledir. Tunus şehrindeki halk, binalarına düzgün taş temin etmek için buna ihtiyaç duymakta ve ustalar, sözkonusu su kemerlerinin taşlarını kaliteli ve iyi bulmaktadırlar. Onun için, onu yıkmak için günlerce didinip durmaktalar ama yine

de duvarlardan küçük bir parça koparmak için büyük çabalar harcamakta, onu tahrip etmek için meşhur cemiyetler teşkil etmektedirler. Çocukluk çağında bu nevi âdetlerin (ve imece topluluklarının) bir çoğuna şahit olmuştum.

“Sizi de amelinizi de yaratan Allah’tır” (Saffât, 37/96), “Her şeye kadir olan Allah’tır” (Âlu İmran, 3/27).

#### V. Şehirler planlanırken riayet edilmesi lazım gelen hususlar ve bunlara dikkat edilmemesi halinde ortaya çıkan durumlar

Bil ki, şehirler, refah ve onun vasıtalarından matlûp olan gayenin hasıl olması durumunda, milletlerin karar kılmak için edinmiş oldukları ikamet yerleridir. Bu duruma gelen milletler rahatı ve sükûnu tercih eder ve yerleşmek için ev edinme cihe-tine yönelirler.

Şehirleri inşa etmekten maksat, orada karar kılmak ve barınma olunca, onlara yö-nelecek baskınların meydana getireceği zararı defetmek suretiyle orasını korumak, menfaat celbetmek ve onlar için faydalı olan her şeyin teminini kolaylaştırmak hu-susuna orada riayet etmek zaruri olmuştur.

Önce şehirleri zarardan korumayı ele alalım: Bunun için şehirdeki bütün ev ve meskenlerin etrafını surlarla kuşatmak, gözönünde bulundurulur. Sonra şehrin ulaşıl-ması zor bir yerde kurulması şartına riayet edilir. Böyle bir yer de ya dağ başındaki yüksek ve sarp bir tepe olur veya ağaç ya da taş bir köprüden geçilmedikçe ulaşıl-mayacak bir tarzda çevresi bir deniz veya bir nehir tarafından kuşatılan bir yer olur. Bu suretle böyle bir yeri düşmanın zapt etmesi zorlaşır, buranın koruma ve savunma kudreti kat kat artar.

Bahiskonusu himaye hususunda, semavî (tabiî) âfetler nevinden olmak üzere ri-ayet edilmesi gereken şeylerden biri de hastalıklardan selamette kalmak için havanın hoş olmasıdır. (Şehri, hava ve iklim şartlarından gelen tabiî zararlardan da himaye ve muhafaza etmek gerekir). Zira hava durgun ve pis olursa veya bozulmuş sulara veya kokmuş gölcüklere veyahut da pis bataklık ve çökekliklere mücavir olursa, yakınlık sebebiyle bu yerlerdeki kokular çabucak şehre sirayet eder. Bunun neticesi olarak da, orada var olan canlılar mutlaka hızlı bir şekilde hastalığa maruz kalır. Bu, müşahede edilen bir husustur.

Kurulurken, havasının iyi olması şartına riayet olunmayan (hava kirliliği bulu-nan) şehirlerde ekseriya hastalıklar çok olur. İfrikiye’deki Cevid illerinden olan, Mağrip bölgesindeki Kâbis beldesi, böyle bir vaziyette olmakla şöhet yapmıştır. Bu şehrin yerli halkı veya oraya dışardan gelenler, pis kokulardan neşet eden hummadan (sıtma) kolay kolay kurtulamazlar. Söylendiğine göre bu durum orada sonradan mey-dana gelmiştir, daha evvel orası böyle değilmiş. Bekrî (*Mesâlik*’te) bu durumun mey-dana gelişinin sebebi olarak şunu nakleder; Bir kazı sırasında, kurşunla mühürlenmiş bakırdan bir kap ortaya çıkmış. Mühür bozulunca, kabın içinden semaya doğru bir duman yükselmiş ve arkası kesilmiş, (havada kaybolmuş gitmiş). Buradaki humma hastalıklarının başlangıcı bu imiş.

Bekrî bununla şunu demek istiyor: Bu kap, oradan salgın hastalıkları (ve veba-yı) defetmek için, tılsımla ilgili bir takım işlemleri ihtiva etmekte idi. Mührün bozulmasıyla tılsımın sırrı ve tesiri ordan kalkmış, bunun üzerine eskiden orada mevcut pis koku ve sâri hastalıklar (veba) tekrar geri dönmüş. Bu hikâye, ahâlinin inanageldikleri avamî inançlardan ve sakat kanaatlardandır. Bekrî ise, böyle şeyleri reddedecek veya hurafe olduklarını ortaya çıkaracak kadar derin bir bilgiye ve parlak bir basirete sahip bir âlim olmadığından işittiğini olduğu gibi nakletmiştir.

Senin için bu hususta hak olanı ortaya çıkaracak olan izah şekli şudur: Kokuşmuş cisimlerin ve humma hastalıklarının husule getirdiği bu gibi pis havaların vücudunda gelişinin sebebi, hava durgunluğudur. Şayet bunların arasına rüzgâr (hava cereyanı) girer, bunları dağıtır ve sağa-sola yayarsa, pis koku ve o yüzden canlılara bulaşan hastalık hafifler. Şayet bir beldenin sakinleri çok ve halkının hareketleri fazla olursa, zaruri olarak havada da dalgalanmalar hasıl olacak, durgun havanın arasına giren bir rüzgâr meydana gelecek, bu da havanın hareketlenmesine ve dalgalanmasına yardımcı olacaktır. Şayet şehir halkı az olursa, o zaman da havanın hareket etmesine ve dalgalanmasına yardımcı olan bir husus bulunmamış olacak, bu suretle hava sakin ve durgun kalacak, neticede havadaki pis koku artacak ve zararı da çoğalacaktır.

Bahiskonusu Kâbis şehrinde, İfrikîye'deki umran yeni ve kuvvetli iken, ikamet edenler çoktu, bura halkı dalga dalga sağa sola doğru hareket ediyor ve bu durum havanın da dalgalanmasına, hareket etmesine ve ondan hasıl olan zararın hafiflemesine yardımcı oluyordu. Bu yüzden orada fazla miktarda pis koku ve hastalık yoktu. l'akut ora sakinleri azalınca, şehir sularının bozuk olması sebebiyle pis hava da durgunlaşmış, bu yüzden pis koku ve hastalık artmıştı. Meselenin izah şekli budur, bunun başka bir yorumu da yoktur.

Kurulduğu zaman, havanın iyi olması şartına riayet edilmeyen beldelerde biz bunun aksini görmüşüzdür. Bu gibi kasabaların sakinleri önceleri az idi, o yüzden buralardaki hastalıklar çoktu. Fakat sakinleri artınca, oradaki bu durum değişti. Çağımızda Fas'ta, hükümdarın oturduğu bir yer olan ve "el-Beledü'l-cedid" (yeni şehir) adı verilen yerde durum böyledir. Âlemde bunun örnekleri çoktur, (pis ve kötü kokan bir yer âbâd ve mamur bir hale gelirse, havası iyileşir). Bu hususu kavramaya çalış, dediklerimin doğru olduğunu göreceksin. Şimdi şu yakın zamanlarda Kâbis'in, bozuk ve pis kokan havası zail olmuştur. Zira Tunus hükümdarı, burasını muhasara edince, şehri kuşatan palmye ve hurma ormanlarını kesmiş, böylece şehrin bir ciheti açılmıştır. Oranın havası dalgalanmakta, böylece rüzgâr esmekte, pis ve kirli hava da ortadan kalkmış bulunmaktadır (bk. Bursa nüshası, vr., 124 a).

Her hususta tasarruf eden Allah Taâla'dır.

Bir beldeye ve şehre faydalar ve ihtiyaç duyulan istifadeli şeyler temin etme meselesine gelince, bu hususta şunlara riayet olunur. Bunlardan biri şudur: Şehir, bir nehrin üzerinde veya hizasında bol ve tatlı su kaynakları bulunan bir yerde kurulursa, bu husus temin edilmiş olur. Zira, suyun şehre yakın bir yerde bulunması, orada oturanların, zaruri bir ihtiyaç olan suyu temin etmelerini kolaylaştırır. Suyun mevcut olması, oradaki halka büyük ve umumi faydalar sağlar.

Şehirlerde, gözönünde tutulması gereken faydalardan (*merafik, levazım, provi-de*) biri de, otlayarak beslenen hayvanlar için iyi meralar bulunmasıdır. Zira bir yere yerleşen kimse için, dölünden, sütünden ve taşıma gücünden istifade etmek için mutlaka ehlileşmiş (büyük ve küçük baş) hayvanlara ihtiyaç vardır. Bunlar için de behemhal meraya ve otlığa ihtiyaç vardır. Mera yakın yerde ve iyi olursa; halleri itibariyle onlar için daha faydalı olur. Zira otlığın uzak olması sebebiyle karşılaşılan zorluklar ortadan kalkmış olur.

Şehir kurarken, dikkate alınması gereken hususlardan biri de ekim-dikim alanıdır (*mezra*). Zira hububat (ve ziraî mahsul) demek, rızık ve gıda demektir. Eğer ekime-dikime elverişli tarlalar, şehre yakın olursa, bunların kullanılması ve ürünlerinin elde edilmesi daha kolay olur. (Halk, rızkını daha rahat ve daha çabuk temin eder).

Bu konuda dikkate alınması gereken hususlardan bir diğeri de, yakacak ve inşaat malzemesi olarak kullanılacak olan ağaçtır. Şüphe yok ki oduna (ve ormana) olan ihtiyaç umumi ve zaruridir. Zira ısınmak ve aş pişirmek için oduna mutlaka ihtiyaç vardır. (Kerestelik) ağaç da zaruridir. Zira evlerin çatısı ve ağaçtan yapılan diğer bir takım zaruri ihtiyaç malzemesi için keresteye behemehal ihtiyaç duyulur.

Bazı hallerde şehrin denize yakın olmasına da dikkat edilir. Zira şehir ahalisi, muhtaç oldukları uzak ülkelerdeki (başkalarına ait) ihtiyaç maddelerini deniz vasıtasıyla daha kolay temin ederler. Fakat bu husus, birinci derecede önemli (ve zaruri) değildir.

Bütün bu hususlar, farklı ihtiyaçları ve şehir halkının zaruretlerinin icabına göre farklılıklar gösterir. Şehri (ilk defa vazeden) kuran, şehrin yeri için güzel ve tabii bir tercih yapmayı dikkatten kaçırmış, sadece kendisi ve kavmi için birinci derecede önemli olan hususu gözönünde bulundurmuş ve başkalarının ihtiyaçlarını aklına getirmemiş olabilir. Nitekim Araplar, İslâmiyetin ilk dönemlerinde Hicaz'da Irak'ta ve İfrikiye'de kurmuş oldukları şehirlerde bu tarzda hareket etmişlerdir. Onlar, şehirlerin yerlerini tesbit ederken sadece kendileri için birinci derecede önemli olan, deve sürüleri için meralar, ona elverişli olan ağaçlar ve tuzlu sular gibi hususları nazar-i dikkata almışlar, şehir suyunu, ekim-dikim alanlarını, odunu, otlatılarak beslenen çatal tırnaklı hayvanların meralarını ve buna benzer diğer bir takım hususları gözönünde tutmamışlardır. Kayravan, Kûfe, Basra ve benzeri şehirler buna misâldir. Bunun içindir ki, kurdukları şehirler kısa sürede harap olmuştur. Çünkü şehircilikte tabii olan hususlara riayet etmemişlerdir.

\*  
\* \* \*

Deniz üzerinde sahil bölgelerde şehir kurulurken, bu şehrin düşmandan gelen bir baskına karşı, dağlık bir bölgede veya şehir için imdat istemek gayesiyle çeşitli milletlerin kesif olarak yaşadıkları bir muntıkada olması hususuna riayet edilmesi gerekir.

Bunun sebebi şudur: Bir şehir deniz üzerinde kurulur, o civarda ve sahada asabiyyet sahibi olan kabilelere ait bir umran da bulunmazsa ve şehir dağ başlarında sarp bir yerde de kurulmuş değilse, ani baskınlara hedef olur, denizden donanma ile ge-

len düşmanın yolu ve işi kolaylaşmış olur, burasını yağma ve talan eder. Zira, buraya bir imdat kuvvetinin gelmeyeceğinden emin bulunmaktadır. Ayrıca rahatı itiyat haline getiren hadariler, mukatele hükmünden çıkmışlar, mücadele kabiliyetlerini yitirmişler, bakıma ve korunmaya muhtaç bir ailenin fertleri haline gelmişlerdir. Doğuda İskenderiye'nin, batıda Trablusgarp'ın (Tripoli), Bone ve Sela (Salé)'de durum budur.

İmdat ve yardım için haber ulaştırılabilecek yakınlıkta şehrin etrafında kabileler ve asabeler yerleşmiş, ve dağ başında ve doruğunda kurulmuş olması itibariyle, oraya hücum edeceklerin takip edecekleri yollar sarp ve elverişsiz bulunmuş olursa, bu durum o şehir için bir engel (ve tabii kale) vazifesi görür. Düşmanlar, bu şehre baskın yapmayı göze alamazlar, zira sarp ve zor yollarda karşılaştıkları sıkıntılı durumları ve feryatlar karşısında imdat kuvvetinin gelebileceğini nazar-ı dikkate alırlar. Nitekim Sebte, Bicaye ve küçük olmasına rağmen Kulle (Qull, Konstantin) bu durumdadır.

Bu husus iyi anlaşılmalıdır, Abbasî hanedanlığından beri, İskenderiye şehrine "Hudud-şehri" adının tahsis edilmesi hususunda bu durumu dikkate alınız. Halbuki İslâm daveti, onun ötesindeki yerler olan Berka ve İfrikiye'ye kadar varmış bulunmakta idi. Bunun yegâne sebebi, konumunun kolay (hücum ve istilâlara sebep) olması yüzünden, deniz cihetinden vukua gelmesi muhtemel olan korkulu bir durumun nazar-ı itibara alınmış olmasıdır. En doğrusunu Allah bilir ama, İslâm çağında, İskenderiye ve Trablusgarp'ın defalarca düşman baskınına uğramasının sebebi de budur.

## VI. Dünyadaki ulu mabetler ve camiler

Bil ki, Hakk Subhanehû ve Taâlâ, arzdaki bazı mıntıkaları faziletli kılmış, oralara kendisinden bir şeref tahsis etmiş, buraları ibadethane (mabet) yapmıştır. Burada yapılan ibadetlere kat kat sevap, işlenen amellere bol bol ecir verilir. Allah, kullarına lütuf olsun ve saadete giden yolları kolaylaştırsın diye, resul ve nebîlerinin dille-riyle bu hususu bizlere haber vermiştir.

Buharî ve Müslim'de yer alan sahih bir hadise göre, yeryüzünün en faziletli yerleri, üç mabedin bulundukları yerlerdir. Bunlar Mekke, Medine ve Beytu'l-makdis'teki mabetlerdir. Mekke'deki **Beytu'l-haram, İbrahim**'in (a.s.) beytidir. (Onun tarafından inşa edilen ibadethanedir). Bunu yapmasını ve hac maksadıyla burasının ziyaret edilmesini halka ilân etmesini ona Allah emretmiştir. Bunun üzerine, onu, o ve oğlu İsmail bina etmişlerdir. Nitekim bu husus Kur'an'da sarîh bir şekilde ifade edilmiştir (bk. Bakara, 2/125). Hz. İbrahim, Allah'ın o husustaki emrini ifa etti. Hz. İsmail, Hacer ve Cürhüm kabilelerinden buraya konaklayanlarla birlikte, Allah ruhlarını kabzedene kadar burada ikamet etti. Bu ikisi, Kâbe'nin civarındaki "Hicr" denilen yere gömüldü.

**Beytu'l-makdis**'i Hz. Davud ve Hz. Süleyman (a.s.) inşa etmişlerdi. Allah, bu ikisine burada bir mescit bina etmelerini ve heykellerini (ibadetgâh olan yerlerini) dikmelerini emretti. Hz. İshak'ın (a.s.) zürriyetinden gelen pek çok nebi bu mabedin

çevresinde defnedilmişlerdir.

**Medine**, Peygamberimiz Muhammed'in (s.a.) hicret ettiği bir yerdir. Allah Taâlâ, ona buraya hicret ve İslâm dinini burada tesis etmesini emretmişti. Bunun üzerine o da buradaki Mescid-i haram'ı (Mescid-i Nebî'yi) bina etti. Onun mübarek kabri buradadır.

Bu üç mescid ve mabed, müslümanların göz bebeğidir, göğüslerindeki gönülleridir, dinlerinin azametidir, buraların faziletine, buralarda mücavir hayatı yaşamanın ve ibadet etmenin (namaz kılmanın) kat kat fazla sevap kazanmaya vesile olduğuna dair bir çok meşhur eserler (ve hadisler) vardır. Bu üç mabedin, başlangıç durumlarıyla ilgili haber ve tarihî bilgilere ve âlemdeki inkişafı kemal buluncaya kadar hallerinde görülen tedricî değişmelere işaret edelim.

1. **Mekke**: Söylendiğine göre bunun evveliyeti şöyledir: Âdem (a.s.) bunu (semâdaki) Beytu'l-mamur'un hizasında ve karşısında olacak şekilde inşa etmiş, ama bir müddet sonra Tufan onu yıkmıştır. Bundan bahsedenler, bu fikri mücmel olan şu âyetten iktibas etmişlerdir: "İbrahim ve İsmail, Kâbe'nin temellerini yükseltirlerken..." (Bakara, 2/127).

Sonra Allah Hz. İbrahim'i peygamber olarak gönderdi, İbrahim'in ve eşi Sâre'nin hali ve (kuması) Hâcer'i kıskanması konusundaki kıssa malumdur. Allah, İbrahim'e Hacer'den ayrılmasını ve onu oğlu İsmail ile beraber Suriye ve Eyle dağlarının ötesindeki Mekke dağları demek olan Fârân'da (Paran) terketmesini (bazı nüshalarda: İsmail'i, annesi Hacer ile çölde bırakmasını) vahyetti. O da bu ikisini Kâbe'nin bulunduğu yere götürerek yanlarından ayrıldı. Hacer de Kâbe'nin, bulunduğu yere ulaştı. Fakat son derece susamıştı. Bakınız Allah onlara nasıl lütufta bulundu da zemzem çeşmesini onlar için ortaya çıkardı. Cürhüm kabilesini onlara yoldaş kıldı. Bu kabile o ikisini bağrına bastı, ve onlarla birlikte zemzem çevresine inerek orada ikamet etti (bk. Bursa nüshası, vr., 125 b). Nitekim bu hususlar, yerinde malumdur (bk. İbrahim, 14/37). İsmail, barınmak için, Kâbe'nin olduğu yeri kendisi için ev edindi, etrafını palmye (ve hurma) ağaçlarından bir çit ile çevirdi, koyunları için burasını ağıl yaptı, İbrahim (a.s.) onu ziyaret etmek için defalarca Suriye'den buraya gelmiş, son seferinde, sözkonusu ağılın bulunduğu yere Kâbe'nin inşa etmesi emrölundu. O da bunu bina kıldı ve bu hususta oğlu İsmail de kendisine yardımcı oldu. Sonra, herkesi burayı hac (ve ziyaret) etmeye davet etti. İsmail burada ikamet etmeye devam etti. Annesi Hâcer vefat edince, onu burada defnetti. O da, Allah Taâlâ ruhunu teslim alana kadar Kâbe'ye hizmet etme işi ile meşgul oldu. Vefat edince de annesinin yanına gömüldü. Ondan sonra, onun oğulları, Cürhüm kabilesinden olan dayılarıyla birlikte Kâbe'ye hizmet etme işine devam ettiler. Sonra onları Amâlîka takip etti, durum bu şekilde sürüp gitti.

İster Hz. İsmail'in zürriyetinden olsun, ister olmasın, ister yakın ister uzak yerde bulunsun, dünyanın her tarafından her çeşit insan buraya akın akın gelmektedirler. Tubbaların Kâbe'yi ziyaret ve haccettikleri, ona tazimde bulundukları, hatta Tîbân (veya Kıyâr veya Kubâd) Es'ad Ebu Kerib isminde bir Tubba hükümdarının, Yemen'de dokunan bir kumaş parçasıyla Kâbe'yi örttüğü, buranın temiz tutulması yo-

lunda emir verdiği ve burası için bir kilit ve anahtar yaptırdığı nakledilmiştir. Aynı şekilde İranlıların da Kâbe'yi hac ve ziyaret ettikleri ona yakın olmak istedikleri, (ona yakın olmayı ibadet bildikleri), zemzem kuyusunda kazı yaptığı esnada Abdulmuttalib'in bulmuş olduğu altından yapılmış iki ceylanın, İranlıların kurbanlarından olduğu da nakledilmiştir.

Dayıları olmaları hasebiyle, İsmail'in zürriyetinden sonra Kâbe'de Cürhüm kabilesinin hâkimiyeti sürüp gitti. Nihayet Huzaa kabilesi geldi. Onları buradan çıkararak, Allah'ın dilediği vakte kadar orada ikamet etti. Zamanla İsmail'in sülalesi, çoğaldı, yayıldı ve Kinâne kabilesi onların bir şubesi ve kolu olarak ortaya çıktı. Kinâne de Kureyş ve diğer kabileler halinde şubelere ayrıldı, Huzaa kabilesinin idaresi kötüleşince, Kureyş onlara galebe çalarak Kâbe'nin idaresini eline geçirdi, Huzaa kabilesini de Kâbe'nin haricine çıkardı. O vakit Kusay b. Kilab'ı kendilerine reis yaptı. O, hemen Kâbe'yi bina etmeye girişti, binanın tavanını hurma dalları ve (bir çöl ağacı olan) düm ile örttü. Bu hususta, şair A'sa; "Manastır (veya Lücc) rahibinin iki elbisesi ile tek başına Kusay'ın ve (Mudâd İbn Cürhüm'ün inşa ettikleri Kâbe'ye yemin ettim ki..." demiştir.

Sonra Kureyş'in koruması altında bulunan Kâbe'yi sel bastı. Yandı da denilmiştir. Kâbe yıkıldı. Onu tekrar inşa ettiler. Onun için mal ve servetlerinden bir meblağ topladılar. O sırada, Cidde sahillerinde kırık bir gemi vardı, tavan ve çatı için onun ağaçlarını satın aldılar. Harap olmadan evvel Kâbe duvarlarının yüksekliği bir adam boyundan fazlaca idi, bu sefer bu yüksekliği onsekiz arşına çıkardılar. Evvelce, Kâbe'nin kapısı toprak seviyesinde ve yere bitişikti. Bu defa onu da, sel basmasın diye bir adam boyu kadar yükselttiler, (böyle plânladılar). Lâkin topladıkları meblağ inşaatı tamamlamaya yetmediğinden temelleri ve duvarları daha kısa yapmaya karar verdiler ve altı arşın ve bir karış kadar olan bir yeri de terkettiler. Burasını yüksek olmayan bir duvarla çevirdiler. Tavaf, Hıcr (Hıcr-ı İsmail, Hatîm, Makâm-ı İbrahim) denilen bu yerin arka tarafından yapılmaktadır.

Kâbe'nin binası, halife olduğunu iddia ederek ortaya çıkan İbn Zübeyr burasını kendisi için bir sığınak (kale olarak) kullanana kadar bu esas üzerine kaldı. Hüseyin b. Nümeyr Sekunî komutasındaki Yezid b. Muaviye'nin ordusu İbn Zübeyr üzerine yürüdü. 64/683 (Kâbe'ye mancınıklarla taşlar attı. Zira İbn Zübeyr, dokunulmazlığı vardır, diye buraya sığınmıştı). Bunun üzerine Kâbe'de yangın çıktı. Bu yangının İbn Zübeyr üzerine atılan nefitten (*naphtha*, yağlı fitillerden) çıktığı söylenir. İbn Zübeyr, daha sonra Kâbe'yi eskisinden daha güzel bir şekilde yeniden inşa etti. Lâkin, inşaatı başlamadan evvel, onun Kâbe'yi yeniden inşa etmesi biçimi üzerinde ashap ona itiraz etti. İbn Zübeyr de Hz. Peygamber'in (s.a.) Hz. Aişe'ye (r.a.) söylediği: "Şayet, kavmim, küfür dönemine yakın bulunmamış olsalardı, Kâbe'yi İbrahim'in temelleri üzerine iade eder, biri doğu, diğeri batı cihetinden iki de kapı bırakırdım", hadisini sahabeye karşı delil olarak ileri sürdü. Buna dayanan İbn Zübeyr Kâbe'yi yıktı, İbrahim'in (a.s.) temellerini aradı ve buldu. Hatırı sayılan ve önde gelen büyük zevatı toplayarak bunu onlara gösterdi. İbn Abbas, halkın (inşaat esnasında) kibleyi şaşırmamaları için dikkatli davranmasını (ve Kâbe'nin tamiratı bitinceye kadar kiblenin bir alâ-



metle nişanlanmasını) İbn Zübeyr'e tavsiye etti. Bunun üzerine o da temellerin üzerine ağaçlarla çevirdi, kibleyi tesbit ve muhafaza etmek için de ağaçların üzerine perde astı. Sonra, alçı taşı ve kireç getirtmek için San'a'ya adam gönderdi. Adam bunları alarak Mekke'ye geldi. Sonra, Kâbe'nin ilk inşasında kullanılan taş ocaklarını araştırdı, buradan ihtiyaca yetecek kadar taş topladı. Sonra İbrahim'in (a.s.) temelleri üzerine Kâbe'yi bina etmeye girişti. Duvarlarını yirmiyedi arşın yükseltti, ilgili hadiste ifade edildiği gibi, zemin seviyesinde iki kapı bıraktı. Zemini ve duvarların yüzünü mermerle kaplattı. Kilitleri, anahtarları ve kapının yüzlerini altından yaptırdı.

Abdumelik zamanında, İbn Zübeyr'i muhasara etmek maksadıyla, Haccac Mekke'ye geldi, duvarlarını çatlatana (ve tahrip edene) kadar Mescid-i haram'a man-cınlıklarla taş attı. (Kâbe'ye sığınmış olan) İbn Zübeyr'i mağlup ettikten sonra, onun Kâbe'yi inşa ediş biçimi ve yaptığı ilaveler hususunda Abdumelik'le istişarede bulundu. Abdumelik, İbn Zübeyr tarafından yapılan Kâbe'nin yıkılarak Kureyş zamanında inşa edilen temellere dönülmesini ona emretti. Şimdi Kâbe bu şekli muhafaza etmektedir.

Söylendiğine göre, İbn Zübeyr'in, Hz. Aişe'den rivayet ettiği hadisin sahih olduğunu öğrendiği zaman, Abdumelik yaptığına pişman olmuş ve "Keşke Kâbe ve onun tamiri hususunda Ebu Hubayb'ın yüklendiği şeyi (mesuliyeti) ben de ona yükleyseydim" (ve onun Kâbe'ye verdiği yeni şekli aynen muhafaza etseydim), demişti.

Abdumelik'ten aldığı emir üzerine, Haccac, Kâbe'nin "Hıcr/Hatîm" yerini teşkil eden kısmından altı arşın bir karış kadar miktarını yıktırdı, burasını Kureyş'in yaptığı tarzda (alçak bir duvarla çevrili bir şekilde) inşa etti. Batı kapısı ile şimdi doğu cihetinde görünen kapı eşliğinin altını kapattı. Diğer kısmını, hiç bir şey değiştirmeden olduğu gibi bıraktı. İmdi bugün orada mevcut olan bina tamamıyla İbn Zübeyr'in inşa ettiği binadır. Haccac ile, İbn Zübeyr'in yaptırdığı iki duvar arasındaki bitişme yeri açıkça göze çarpmakta, iki bina arasındaki kaynaşma noktası ortada durmakta binanın (inşaat ve tamiratın) biri, bir parmak miktarı bir çatlakla öbüründen ayırılmakta, ama bu çatlakla kaynaşmış bulunmaktadır.

Burada tavaf hususunda fıkıhçıların söylediklerine aykırı düşen, halli zo' bir müşkülle karşılaşmaktadır. Fakihler; Tavaf yapan bir kimsenin, alt taraftan duvarların temelini çevreleyen şadırvana meyletmekten ve ona yaklaşmaktan sakınması gerekir. Aksi takdirde Kâbe'nin içinde tavaf yapmış olur. Çünkü duvarlar, (Hz. İbrahim'e ait) temelin bir kısmı üzerinde durmakta, şadırvanın yeri olan diğer bir kısım ise terkedilmiş bulunmaktadır. (Bu sebeple, Kâbe'nin içinde tavaf yapmış olmamak, Kâbe'ye ait bir parçayı tavafın dışında bırakmamak için, şadırvanın biraz uzağından tavaf yapmak icabeder), derler. Fıkıhçılar, Hacer-i esved'in öpülmesi hususunda da böyle konuşarak; Tavafının bir parçasının Kâbe'nin dahilinde vaki olmaması için tavaf esnasında Hacer-i esved'i öpme vaziyetinde olan bir şahsın, ayaküstü dümdüz bir vaziyete gelene kadar öpme vaziyetinden geri çekilmesi lazım gelir, demişlerdir. Fakat Kâbe'nin bütün duvarları, İbn Zübeyr tarafından yapılan temeller üzerinde olunca ve o da bu temelleri inşa ederken Hz. İbrahim'in temellerini dikkatle esas almış bulununca, fıkıhçıların söyledikleri sözler nasıl bahiskonusu olur?

Bu açmazdan çıkmanın sadece iki yolu vardır (ve bunların her ikisi de sakattır): Ya Haccac, Kâbe'yi bütünü ile yıkmış ve tekrar inşa etmiş denecek. Nitekim, bir cemaattan bu rivayet nakledilmiştir. Ancak binanın gözle görünen kısımlarda iki tamirata ait olmak üzere mevcut olan kaynaşma, iki parçadan birinin üstten aşağıya doğru öbüründen ayırđedilir bir vaziyette olması, inşaatçılık sanatı bakımından bu rivayeti ve onun doğruluğunu reddetmektedir. Veya, İbn Zübeyr, her bakımdan Kâbe'yi Hz. İbrahim'in temelleri üzerine inşa etmemiştir, o bu hususa, Kâbe'ye dahil olsun diye, sadece Hıcr hususunda riayet etmiştir. Onun için Kâbe, şu anda İbn Zübeyr'in inşa durumunu muhafaza etmekle beraber, Hz. İbrahim'in temelleri üzerinde değildir, denecektir. Fakat bu iddianın doğru olması akla uzaktır. Bu açmazın her iki yolu da çıkmazdır. (O halde fakihlerin, çok aşırı ve gayet lüzumsuz bir hassasiyetin, hatta vehimlerinin eseri olan manasız sözlerini dikkata almamalıdır, çünkü sahabe zamanında İbn Zübeyr gibi bir zatın, Kâbe'yi Hz. İbrahim'in temellerinden saptırması mümkün değildir).

En doğrusunu bilen Allah'tır.

Şimdi şu hususu izah edelim: Mescid denilen Kâbe'nin etrafındaki yer, tavaf yapanlar için (eskiden) bomboş bir saha idi. Ne Hz. Peygamber (s.a.) ne Hz. Ebu Bekir zamanında ve ne de ondan sonra bu alanda duvarlar yoktu. Bilahare, (tavaf yapan) halk çoğalınca, Ömer (r.a.), bu sahadaki evleri satın alarak yıktı, bunların yerini mescide ekledi ve bu sahayı da, bir adam boyunu aşmayacak şekilde duvarlarla çevirdi. (Halkın giderek çoğalmaları karşısında görülen lüzum üzerine) Hz. Osman da aynı işi yaptı. Sonra onu İbn Zübeyr, onu da Velid b. Abdülmelik takip etti. Bu sonuncusu, mescidi mermer sütunlar üzerine inşa etmiş, sonra Mansur ve ondan sonra oğlu Mehdi bunu genişletmişler, mescidin sahasını genişletme işi bu noktada durmuş ve bu vaziyet çağımıza kadar bu biçimde süregelmiştir.

Allah'ın (Beytullah ve Kâbe adı verilen) bu evi şereflendirmesi ve ona ihtimam göstermesi, akılla ihata ve idrak olunmayacak kadar hadsiz ve hesapsızdır. Bu hususta şunu söylemek kâfidir: Allah, vahyin nüzulü, meleklerin inmeleri ve ibadet edilmesi için bu yeri seçmiştir. (Bura ile ilgili ziyaretler için) haccın şearini (erkân) ve menasikini farz kılmıştır. Sair mıntıkalarıyla birlikte harem için, diğer herhangi bir yere vacip kılmadığı tazimde bulunma hak ve hukukunu buraya vacip kılmıştır. O yüzden, İslâma muhalif olanları (ve gayr-i müslimleri) buraya girmekten menetmiştir. Buraya girenler üzerine, kendilerini örtecek olan izâr (ihram) müstesna, üzerinde dikiş bulunan elbiseden soyunmayı vacip kılmıştır. Buraya sığınanı ve sahasında yayılanı (otlayan canlıları), kendilerine zarar-ziyan gelmekten korumuştur. Bunun için, korktuğundan ötürü buraya sığınanlar takibata uğramaz, buradaki yabani hayvanlar avlanmaz, buradaki ağaçlar odun olsun diye kesilmez.

Bahis konusu hürmet ve tazim kendisine tahsis edilmiş olan harem hududu şöyledir: Medine istikametinden, et-Temîm'e kadar üç mil, Irak yolundan, el-Munkata' dağındaki tepeye kadar yedi mil, Taif istikametinden, Batn-ı Nemire'ye kadar yedi mil, Cîrane istikametinden, eş-Şib'e kadar dokuz mil, Cidde cihetinden, Munkataa'l-aşâir'e kadar yedi mil.

Durumu ve tarihi bu olan Mekke'ye Ümmü'l-kurâ, (köylerin anası, kasabaların merkezi, bk. En'am, 6/92), yüksek olduğu için Kâbe de denilmiştir. Zira Kâbe, yüksek demek olan "Ka'b" dan gelmektedir. (Kâbe, o bölgedeki binaların en yükseği olduğu için bu ismi almıştı). Mekke'ye, Bekke de denilmiştir. Buraya Bekke adının verilmesi hususunda Esmâî, "Çünkü halk oraya ulaşmak için yekdiğeriyle kakışırlandı, (bekke, kakmak demektir), yani birbirini def ederlerdi", demiştir. Mücahid ise, Bekke kelimesindeki B harfi, M şekline dönüştürülmüştür, nitekim mahreç yakınlığı sebebiyle lâzım kelimesini lazıbir şeklinde de telaffuz ederlerdi", diyor. Nehâî ise; "Bu kelime B ile okunursa, beyt (Kâbe), M ile söylenirse, belde mânâsına gelir", demiştir. Zührî, B ile Bekke mescidin tümüne, M ile Mekke ise Harem'e (*sacred precinct*) denir", diyor.

Cahiliye çağından beri Kâbe, muhtelif milletler tarafından tazim ve takdis ediliyordu. Kisra ve benzeri hükümdarlar (hediye olmak üzere) ona mallar ve zahireler (değerli eşya) gönderiyorlardı. Zemzem kuyusunda harfiyat yapan Abdulmuttalib'in, kazı esnasında bulduğu kılıçlar (ve altından mamul) iki ceylan kıssası malum bulunmaktadır.

Mekke'yi fethettiği zaman, Resûlullah (s.a.) oradaki bir kuyuda bulunduğu yetmişbin ükiye (*ons*) altın, önceki hükümdarların buraya gönderdikleri hediyelerin bir kısmı idi. Bunların miktarı ve değeri, ikiyüz kantar ağırlığında iki milyon dinar (altın) idi. (Bir kantar: 50, 48 veya 45,4 kilo). Hz. Ali (r.a.) ona; "Ya Resûlallah, yaptığın savaşlarda bu servetten faydalansan, olmaz mı", diye sormuş, fakat o bunu yapmamıştı. Daha sonra Hz. Ali aynı şeyi Hz. Ebu Bekir'in yanında bahis konusu etmiş, ama onu da kımıldatamamıştı. Ezrakî'nin (*Ahbaru'l-Mekke* müellifi, Muhammed b. Abdullah, öl. 244/858) dedikleri böyledir. Ebu Vail'e ulaşan bir senetle Buhârî'de rivayet edilen bir hadise göre, o, (Ebu Vâil) şöyle demiştir: "Şeybe b. Osman'ın (öl. 69/678) yanında oturmuştum. Şeybe dedi ki; Bir gün Ömer b. Hattab yanıma gelmiş ve; Ben Kâbe'de sarı ve beyaz (altın ve gümüş) namına ne varsa, hepsini, Müslümanlar arasında taksim etmeye azmetmiş bulunmaktayım; dedi. Ben: Sen bunu yapamazsın, dedim, niçin diye sordu. Çünkü (Senden evvel iş başında bulunan) iki yoldaşın bunu yapmamışlardır, diye cevap verdim. Bunun üzerine: O ikisi, uyulması ve izinden gidilmesi icabeden şahsiyetlerdir, dedi". Bu hadisi, Ebu Davud ve İbn Mace de rivayet etmişlerdir.

Bu servet, Aftas fitnesine kadar böyle kaldı. Bu zat, Hasan b. Hüseyin b. Ali b. Ali Zeynelabidin'dir. Aftas (Eftas), 199 (815)'de Mekke'yi zaptedince, Kâbe'ye gitti, oranın hazinesindeki serveti aldı ve "Kâbe bu serveti ne yapacak? Bu mal burada istifade edilmez bir halde durup durmaktadır. Biz yaptığımız savaşlarda, bu paradan faydalanmaya, (bunun Kâbe'de durmasından) daha çok hak sahibiyiz", dedi. Ve bu paraları çıkararak harcadı. O vakitten beri Kâbe'de zahire ve define bulunmamaktadır.

2. **Mescid-i Aksâ** (İsra, 17/1) denilen Beytu'l-makdis'e gelince, bunun başlangıcı Zühre (Venüs) mabedinin yeri olarak Sabiîler zamanına kadar çıkar. Sabiîler, buraya takdim ettikleri armağanlar (ve kurbanlar) arasında, Zeytinyağı da hediye ederler, bu yağ buradaki kaya üzerine dökerlerdi. Sonra bu heykel (yani Venüs mabedi)

tamamıyla harap oldu. İsrailoğulları buraya mâlik oldukları vakit, namazları (ve duaları) için orasını kıblegâh edindiler. Bu da şöyle oldu: Musa (a.s.) Beytu'l-makdis'e mâlik kılmak üzere İsrailoğullarını Mısır'dan çıkarmıştı. Çünkü Allah, onların ataları olan İsrail'e ve daha evvelde onun babası olan İshak'a ve Yakup'a (Hz. İbrahim'e olacak) oraya sahip kılacağını vaad etmişti. Hz. Musa Mısır'dan çıkıp Tih topraklarında ikamet ederken, Allah ona; Akasya ağacından bir kubbe (*cupola, tabernacle*) edinmesini emretti (bk. Tevrat, Huruç, 24-30). Bu kubbenin hacmi, ölçüsü, şekli, heykelleri ve timsâlleri (*effiig, statue*) vahiy ile tayin olundu. Burada malum tabutun, tabaklarıyla beraber bir sofranın (*maide*) ve kandilleriyle birlikte bir minarenin (ve şamdanların) bulunması, (Hz. Musa'nın) kurbanlar için bir mezbaha yapması da emredilmişti. Bütün bunlar, Tevrat'ta en mükemmel bir biçimde tavsif edilmiştir. Hz. Musa kubbeyi yaparak Ahd Tabûtu'nu, (Ahd sandukası, *Tabernacle*) oraya yerleştirdi. On kelime (evamir-i aşere) halinde, (semâdan) indirilen levhalar kırıldığı zaman, onun yerini tutmak üzere yapılan levhaların içine konulmuş olduğu sanduka işte bu tabuttur. Mezbahe da bu kubbeye yakın bir yere yapılmıştı. Allah, Musa'ya kurbanlarla ilgili görevin Harun tarafından yerine getirilmesini emretti. İsrailoğulları, bahiskonusu kubbeyi Tih çölünde çadırları arasında diktiler, ona yönelerek namaz kılmaya (ve ibadet etmeye), kurbanlarını, onun önündeki mezbahada kesmeye, vahyin gelmesini oraya yönelerek beklemeye başladılar. Suriye topraklarına mâlik oldukları vakit bu kubbeyi Bünyaminoğulları ile Efraimoğullarına ait iki kısım arasında yer alan Arz-ı mukaddes beldesindeki Gilgâl'e naklettiler. Kubbe, ondört yıl burada kaldı. Bu ondört yılın yedisi harp müddeti, diğer yedisi ise fetihten sonra beldeleri taksim etme zamanıdır. Yûşa' (a.s.) ölünce, bu kubbeyi Gilgâl civarındaki Shiloh beldesine taşıdılar ve çevresini de duvarlarla kuşattılar. Filistinliler, onlara galip gelip bunu ellerinden alıncaya kadar kubbe burada üçyüz sene kaldı. Nitekim buna temas edilmişti. (Bölüm 3, fasıl 33). Sonra Filistinliler bu kubbeyi onlara iade ettiler. Onlar da Kohen (Haham) Eli'nin ölümünden sonra bunu Nob'a naklettiler. Daha sonra bu kubbe (ve tabut), Tâlut zamanında, Bünyaminoğullarına ait beldelerden Gibeon'a nakledildi. Davud (a.s.) hükümdar olunca, tabutu ve kubbeyi (*tabernacle, ark*) Beytu'l-makdis'e taşıdı, ona hususi bir çadır yaptırdı ve onu kayanın üzerine yerleştirdi (bk. Bursa yazması, vr., 126 a).

Bahis konusu kubbe, İsrailoğullarının kıblesi olarak kaldı. Davud (a.s.) kaya üzerindeki kubbenin yerine bir mescid ve mabet inşa etmek istedi, ama bunu tamamlamaya ömrü yetmedi. Bunu tamamlamayı oğlu Süleyman'a vasiyet etti. O da hükümdar olduktan dört, Musa'nın (a.s.) vefat etmesinden beşyüz sene geçtikten sonra bunun inşasını bitirdi. O da mabedin sütunlarını bronzdan, kümbetin üzerini billurdan (bk. Neml, 27/44) yaptırdı. Kapılarını ve duvarlarını altınla kaplattı. Heykellerini, timsâllerini (ibadet mahallerini ve tasvirleri) kapları, minareleri (şamdanları) ve anahtarları altından yaptırdı. İçine Ahd tabutu'nu koymak için, caminin arka tarafını kubbe biçiminde inşa ettirdi, içinde levhalar bulunan tabut bu idi. Tabutu babası Davud'un beldesi olan Sihyon (Zion)'dan getirtti. Mescidin imareti ve inşası esnasında onun buraya nakledilmesi için emir vermiş, ve bunun üzerine tabut buraya geti-

rilmişti. Onu esbât (kabileler ve reisleri) ile hahamlar taşımışlar ve kubbenin içine yerleştirmişlerdi. Kubbe, kaplar ve mezbahı (altar, önünde kurban kesilen mihrap), mabetde hazırlanan yerlerine yerleştirmişlerdi. Allah'ın dilediği vakte kadar bu eşya orada kaldı.

Sonra Buhtunnasr, inşa edildiği tarihten sekizyüz sene sonra bu mabedi tahrip etti. Tevrat'ı, Âsa'yı yaktı, heykelleri eritti, binanın taşlarını darmadağın etti. Sonra İran (Pers) hükümdarları İsrailoğullarını buraya iade edince, o çağdaki Benû İsrail peygamberlerinden biri olan Uzeyr (Ezra) İran kralı Behmen'in (Erdeşir, Artaxerxes) yardımı ile o mabedi bina etti. Bu hükümdar, doğum itibariyle, Buhtunnasr'ın esir ve sürgün ettiği İsrailoğullarından (Musevi bir anadan) idi. İsrailoğullarına, inşa edecekleri mabedin plânını verdi, hududunu çizdi. Lakin bu hudutlar, Süleyman b. Davud'un (a.s.) binasının dününde (ve ondan daha küçük) idi. İsrailoğulları bu plândaki sınırların ötesine geçemediler.

Mabedin altındaki eyvanlar ise, iki tabaka halinde olup bunlardan biri öbürünün üstüne binmiş, üste olanın sütunları, altta olan tabakanın kemerleri üzerine oturmuştur. Bir çok kimseler, (mescidin altında üst üste inşa edilen burasını) Süleyman'ın (a.s.) ahırları olduğunu vehmetmektedirler. Durum hiç de öyle değildir. O, tevehhüm edilen pisliklerden (ve necasetten) Beytu'l-makdis'i tenzih için bunu inşa etmişti. (Bu suretle mabet yukarıda kalmış oluyordu). Çünkü onların şeriatında necaset, arzın içinde olup, necasetin bulunduğu yer ile arzın üzeri toprakla kapatılmış dahi olsa ve bu da necasetin bulunduğu yer ile arz yüzü doğru bir hatla birleşecek bir vaziyette bulunsa, sözkonusu toprağın yüzü vehmen (hükmen ve farazî olarak) pislenmiş olur ve onlara göre mütevehhem olan bir şey muhakkak olan bir şey gibidir. İşte bunun için İsrailoğulları, bu eyvânları (*vaulted halls*) bu biçimde inşa etmişlerdir. Bu duruma göre alt tabadaki eyvânların sütunları, kavisler halinde sona erer, onun hattı, inkıtaa uğrar, bunun için muttasıl olmaz. Bu yüzden de, necaset, bir müstakim hat halinde üst tabakaya varmaz. Bu suretle Beytu'l-makdis, bahiskonusu mütevehhem (ve farazî) necasetten arınmış olur. Böylece de, takdis ve taharet itibariyle Beytu'l-makdis, en mükemmel bir biçimde bulunmuş olur (bk. Bursa yazması, vr., 127 a).

Sonra İsrailoğulları, arka arkaya Yunanlı, İranlı ve Romalı hükümdarların hâkimiyeti altına girdi. Bu süre içinde Benu İsrail'in mülkü büyüdü, (tesir ve nüfuzları arttı). Sonra mülk, Yahudi hahamlarından Haşmenay'ın (Hasamoneans), sonra damatları olan Hirodos'un (Herod) ve ondan sonra da onun sülalesine geçti. Herod, Beytu'l-makdis'i, Süleyman'ın (a.s.) temeli üzere bina etti. Binanın tezyinine son derece ihtimam gösterdi. Nihayet altı sene içinde inşaatı ikmal etti. Sonra Roma kiralıklarından Titus zuhur edip, Yahudileri mağlup etti, onları hâkimiyeti altına aldı. Beytu'l-makdis'i ve mescidi (Kudüs'ü ve oradaki mabedi) tahrip etti, yerinin tarla yapılarak ekim yapılmasını emretti.

Sonra Romahlılar, Mesih'in (a.s.) dinini kabul ettiler, ona tazimde bulunmayı dinlerinin gereği bildiler. Sonra Konstantin zamanına gelinceye kadar, Roma hükümdarları, Hristiyanlık dinini kabul edip etmeme hususunda değişik tavırlar takındılar. Bu dini bazan kabul, bazan terkettiler. Konstantin'in annesi Helena, Hristiyanlığı

kabul ederek, iddialarına göre, üzerinde Mesih'in çarmıha gerildiği darağacını (haç, *cross*) araştırmak (ve görmek) için Kudüs'e sefer yaptı. Keşişler ona; Mesih'in haçının arza atıldığını ve üzerine de zibil ve kazurat döküldüğünü haber verdiler. Helena, haçı çıkardı ve o zibillerin olduğu yere de "kumâme kilisesini" (*church of the excrements*). Hakikatte bu isim kıyamet kilisesinden, Church of resurrection'dan muharreftir, buna ikinci hayat mabedi de denir). Hristiyanların iddialarına göre bu kilise, Mesih'in kabri üzerinde bina edilmiş gibidir. Helena, Beyt'in (Beytu'l-makdis'in) mamur yerlerini de tahrip ettirip mezbeleleri ve enkazı da, üzeri örtülsün ve yeri gizli kalsın, diye kayalıklara attırdı. O, inancına göre (Yahudiler tarafından) Mesih'in kabrine karşı yapılan muameleye bir karşılık olmak üzere böyle yapmıştı. (Yahudiler, Mesih'in kabrini ortadan kaldırdıkları için Helena da Beytu'l-makdis'i yoketmişti). Sonra Hristiyanlar, Kumame mabedinin hizasına, içinde Hz. İsa'nın (a.s.) doğmuş olduğu bir ev olan "Beytu'l-lahm" (Bethlehem) bina ettiler.

İslâmın zuhuruna kadar, vaziyet bu şekilde sürüp gitti. Hz. Ömer Beytu'l-makdis'in fethi için buraya gelmiş, kayanın yerini sormuş, kendisine onun yeri gösterilmiş, üzeri mezbele ve toprakla kapatılmış bir halde bulunduğundan, üzeri açıldı, onun üzerine (hacer-i muallaka, denilen kayanın üzerine) bedavet tarzı (ve iptidai bir usûl) ile mescit yapıldı. Bu mescidin şanı, Allah ne ölçüde izin verdiyse o kadar yüceldi, daha evvel Ümmü'l-kitap'ta (Kur'an) sabit olan fazileti büyüdü. Daha sonra Velid b. Abdulmelik, o mescidi, İslâm mescidleri üslubunda, Allah'ın dilediği ölçüde muazzam ve mükemmel bir şekilde inşa ettirdi. Nitekim aynı şeyi, Mescid-i haram, Medine'deki Mescid-i Nebi (s.a.) ve Şam'daki Mescid-i Dimeşk için de yapmıştı. Onun için Araplar bu mescide (Şam'daki camie) "Balâtu'l-Velid" (Velid'in kubbesi, *Nave*) adını vermişlerdi. Velid, Bizans kralını, bu mescit inşa edilmesi maksadıyla işçi, usta ve para göndermesi ve ustaların mabetleri mozayıkla tezyin etmeleri için zorladı. Kral bu hususta ona itaat etti, bu suretle mabetlerin yapımı, onun istediği ve plânladığı şekilde gerçekleşmiş oldu.

Beşyüz yıl boyunca hilafet zayıflamış, bilhassa bu asrın sonunda zaafa duçar olmuş, Kudüs, Şiadan olan Kahire'deki Fatımî halifelerinin (hükümdarlarının) hakimiyetine geçmiş, onların ise idareleri ve iktidarları bozulmuştu. İşte bu sırada Frenkler (Haçlılar), Kudüs'e hücum ederek, burada ve ayrıca Suriye hudutları boyunca hâkimiyet kurdular. Buradaki Sahra-ı mukaddese (Hacer-i muallaka) üzerinde bir kilise inşa ettiler. Frenkler, bu kiliseye tazimde bulunur ve onun inşası ile iftihar ederlerdi. Nihayet Selahaddin Eyyubî Kürdî, Mısır ve Suriye mülküne müstakillen sahip oldu, Fatımîlerin ve onlara ait bid'atların izini sildi. Sonra Suriye'ye yürüyerek oradaki Frenklerle cihad yaptı. En sonunda bunları mağlup ederek, Kudüs'ü ve Suriye hudutları boyunca ellerinde tuttıkları mıntıkaları ellerinden aldı. Bu hâdise takriben (580/1184) yıllarında vukua geldi. Selahaddin bahiskonusu kiliseyi yıktı (Hacer-i muallaka denilen) o kayayı ortaya çıkardı. Ve orada, çağımızda eski durumunu muhafaza etmekte olan Mescid-i yaptırdı.

Sahih bir hadiste (var olduğu ileri sürülen) malum müşkil, senin için bahiskonusu olmasın. Bu hadise göre, Hz. Peygamber'e (s.a.) ilk defa tesis edilen mabedden

(ilk defa mevzu olan beytten) sorulmuş, o da “Mekke (deki Kâbe)’dir,” buyurmuş, sonra hangisidir, denilince, “(Kudüs’teki) Beytu’l-makdis’tir”, demiş, aralarında ne kadar müddet var, denilmiş, o da “kırk sene”, diye cevap vermişlerdi.

Şüphe yok ki, (Mekke’deki) Kâbe’nin bina edilmesiyle (Kudüs’teki) Beytu’l-makdis’in inşa edilmesi arasındaki müddet, İbrahim’le Süleyman arasındaki süre kadardır. Zira Beytu’l-makdis’i bina eden Süleyman’dır. Bu süre ise bin yıldan fazladır.

Bil ki hadiste, geçen “vaz” dan (ve tesis edilen ilk ev tabirinden) murat, “bina” (inşâ) etmek değildir. Maksat, sadece ibadet için ilk önce tayin ve tesbit edilen beyt (ve ibadetgâh, ibadethane)dir. Beytu’l-makdis’in, Süleyman onu bina etmeden bu kadar müddet evvel ibadet için tayin edilmiş olması, akla uzak bir ihtimal değildir. Kaldı ki, İbrahim (a.s.) zamanındaki Sabiîlerin, (Hacer-i muallaka) üzerinde Venüs mabedini (Heykelu’z-Zühre’yi) bina ettikleri nakledilmiştir. Belki de orası (daha önce de) bir ibadethane idi. Nitekim cahiliye Arapları da sonradan Kâbe’nin çevresine ve içine putlar suretler yerleştirmişlerdi. Sabiîler, Venüs heykelini İbrahim (a.s.) zamanında inşâ etmişlerdi. O halde (Mekke’deki) Kâbe’nin ibadet için vaz’ olunması ile (Kudüs’teki) Beytu’l-makdis’in aynı maksat için vaz’ olunması arasındaki müddetin kırk sene olması uzak bir ihtimal sayılmaz. Gerçi o zaman, malum olduğu üzere orada bilinen tarzda bir bina yoktu ve Beytu’l-makdis’i ilk defa bina eden Süleyman (a.s.)’dır, ama yine de meseleyi böyle izah etmek gerekmektedir. Bunu iyi anlayınız, zira bu müşkilin halli buradadır.

**3. Medine:** Eski ismi **Yesrib** olan Medine, Amâlika’dan olan Yesrib b. Mehlâil tarafından bina edilmiş, onun için, şehre onun adı verilmiştir.

İsrailoğulları, Hicaz bölgesinde hâkimiyet kurdukları zaman burasını da Amâlika kavminin elinden almışlardı. Sonra, Gassan’dan olan (ve Evs ve Hazrec kabilelerinin kökü olan) Benu Kayla, daha sonra onların civarında yaşamaya başladılar. Medine’yi onların ellerinden alarak kalesini zaptettiler.

Sonra Allah’ın ora hakkındaki ezeli inayetine binaen, Hz. Peygamber’in (s.a.) oraya hicret etmesi emredildi. Bunun üzerine, yanında Ebu Bekir olduğu halde buraya hicret etti ve ashabı da onu takip etti. Hz. Peygamber buraya indi, Allah’ın ezeli şereflendirdiği ve bu iş için hazırlamış olduğu yerde mescidini (Mescid-i Nebî’yi) ve hanelerini (hücrelerini) bina etti. Kaylaoğulları, onu bağrına bastı ve kendisine destek oldu. Bundan dolayı kendilerine “ensar” (yardım edenler, destek olanlar) adı verildi. İslâm kelimesi ve hâkimiyeti, Medine’de gerçekleşti ve en sonunda diğer bütün kelimelere (hâkimiyetlere ve dinlere) üstün oldu. Hz. Peygamber kavmine (ve Kureyş’e) karşı zafer kazandı, Mekke’yi fethetti ve buraya hâkim oldu. Ensar, Hz. Peygamber’in, kendilerinden vazgeçip eski beldesine gideceğini zannettiği için bu durum onları kaygılandırdı. Resûlullah (s.a.) onlara hitaben yaptığı bir konuşmada, kendilerini bırakıp gitmeyeceğini onlara haber verdi. Ruhunu teslim edene kadar orada kaldı, şimdi mübarek kabri orada bulunmaktadır. Medine’nin fazileti hakkında, kimsenin meçhulü olmayan sahih hadisler vârid olmuştur.

Medine’nin, Mekke’den üstün olduğu konusunda ulema arasında ihtilaf vaki ol-

muş, İmam Malik (r.a.) bu görüşü benimsemiştir. Zira ona göre bu hususta sarîh bir nassın varlığı sabit bulunmaktadır. O da, Hz. Peygamber (s.a.) “Medine Mekke’den daha hayırlıdır”, demiştir, diyerek Râfi’ b. Hudayc’ın (öl. 59/678) naklettiği hadistir. Bunu, Abulvahhab (öl. 422/1031) *el-Maûne*’de (*el-Maûne li mezhebi âlimi’l-Medîne*’de), zahiri itibariyle bu mânaya delalet eden diğer bir takım hadislerle birlikte nakletmiştir. Ebu Hanife ve Şâfiî ise, ona muhalefet etmişlerdir. Her halükârda Medine (ve oradaki Mescid-i Nebi, mertebe itibariyle) Mescid-i haram’ın ikincisi olmuştur. (Fazilet itibariyle Kâbe’nin bulunduğu Mekke’den sonra gelir). Bütün Müslüman milletler her taraftan can u gönülden oraya akıp gitmektedir.

Allah’ın ezelde onlar için mukadder olan inayeti sebebiyle, bu muazzam mescid ve mabedlerin fazilet itibariyle nasıl bir tedricilik göstermiş olduklarına dikkat ederseniz, din ve dünya hususunda, muhkem bir tertibe dayanan yaratma ve bunun tedriciliği konusundaki Allah’ın sır ve hikmetini anlarsınız.

\*  
\* \*

Bu üç mescidin ve mabedin haricinde, bir istisnasıyla, arz üzerindeki ibadethaneler hakkında bir şey bilmiyoruz. O istisna, Hind takımadalarından olan Serendib’teki (Ceylan) Âdem (a.s.) Mescidi’nin durumu hakkında söylenen sözlerdir. Fakat bu hususta, itimat edilebilecek sabit ve mevsuk hiç bir şey bulunmamaktadır. Eskiden beri, muhtelif milletlerin, kendi itikatlarına göre din cihetinden tazim ettikleri mabetleri olagelmıştır. İranlıların “Buyût-i nâr” (ateş-gedeleri), Yunanlıların heykelleri (*temples*), yaptığı gazalar sırasında Hz. Peygamber’in (s.a.) yıkılmasını emrettiği Arapların Hicaz’daki puthâneleri bunlardandır. Mesudî, bu nevi binaları ve hanelerden bazılarını (*Mürûcu’z-zeheb*, IV, 42) zikretmiştir. Fakat biz, herhangi bir şekilde onlardan bahsetme durumunda değiliz. Zira bunların şer’î bir kudsiyeti yoktur, dinî bir tarz da değillerdir. Onun için de onlara ne de onlarla ilgili rivayetlere itibar edilemez. Bu hususta tarihlerdeki vekâyı kâfidir. Bunlar hakkında bilgi sahibi olmak isteyenler, bu eserlere bakmalıdırlar.

“Dilediğini hidayete erdiren yüce Allah’tır” (Bakara, 2/142).

## VII. İfrikiye ve Mağrip’te şehir ve kasabalar azdır

Bunun sebebi şudur: Bu bölgeler, İslâmdan önce binlerce yıldan beri Berberlere ait bulunuyordu. Buranın umranı da tümü ile bedevî (ve iptidâî) nitelikte idi. Bunlar arasında hadaret ve yerleşik kültür, aralıksız sürüp gitmediği için, bölgenin (ve hadarîliğin) ahvali, mükemmel bir durumda değildi. Berberler üzerinde hâkimiyet kuran Frenk ve Arap hanedanlıkların buradaki iktidarları ve onlara malik olmaları uzun süre devam etmediği için orada hadaret köklü bir şekilde yerleşmedi. O yüzden bedavetle ilgili âdet, itiyat ve halleri sürüp gitti. Bu sebeple Berberler, bu hayata çok yakın bulunuyorlardı. Bunun sonucu olarak, bura halkının fazla binaları olmamıştır.

Ayrıca Berberler sanatlardan uzaktırlar. Zira bedevî hayat, iliklerine iyice işle-



miştir. Halbuki sanatlar, hadarete tâbi ve onun levazımatı olan şeylerdir. Sanatlar olmadan, binalar gerçekleşmez. Şu halde inşaat yapmak için, maharet derecesinde sanatları öğrenmek şarttır. Sanatları meslek edinme âdeti Berberler arasında mevcut olmadığı için, kasabalar bir yana, binalara sahip olmaya bile heves etmemişlerdir.

Bir de şu var: Berberler, neseplere ve asabiyetlere sahip bulunmaktadırlar. Bunlardan hiç bir cemaat bundan hali değildir. Asabiyete ve neseplere sahip olanlar, (yerleşik hayattan) daha fazla bedevî hayata meylederler. Şehire sevkeden şey, sadece rahat ve sükun olduğundan şehir sakinleri, hamilerinin (bakıma ve korunmaya muhtaç iyali ve) ailesi haline gelirler. Bunun için, bedevîlerin, şehire yerleşmekten veya orada oturmaktan kaçındıkları görülür. Şehirde oturmanın sâiki sadece refah ve servettir. Bu ise halk içinde çok az kimsede bulunur.

Bu gibi sebeplerden dolayı İfrikiye ve Mağrip'in umranı, tümü ile veya ekseriyet itibariyle çadır hayatı yaşayan, deve besleyen, barınaklarda ve dağlardaki sığınaklarda ikamet eden bedevîlerden meydana gelir. Buna karşılık Arap olmayan milletlere ait beldelerdeki umranın tümü veya ekseriyetini köyler, kasabalar ve şehirler teşkil eder. Endülüs, Suriye, Mısır, Acem Irakı ve benzeri beldeler gibi Arap olmayanlara ait yerlerde bu durum görülür. Bunun böyle oluşunun sebebi, Arap olmayan kavimlerin ekseriya soylarını muhafaza etmeye önem veren nesepehli olmamaları, çok nâdir haller dışında nesebin sarıh, halis ve kaynaşmış olması hususu ile iftihar etmemeleridir. Bu gibi hususlar ekseriya sahralarda bedevî bir hayat yaşayan nesepe sahiplerine mahsustur. Çünkü neseplerin kaynaşması (hısımlığın ve akrabalığın açık ve seçik bir şekilde ortada olması hali) nesepe sahiplerini daha kuvvetli ve daha tesirli bir şekilde yekdiğerine rabteder. O yüzden bunların asabiyetleri de böyle (güçlü ve zorlu) olur. Bu durumda olanlar bâdiyede bedevî bir hayat yaşamaya meylederler. Yiğitliği yok eden ve insanı, başkasına yük ve muhtaç olan bir ailenin ferdi haline getiren şehirden uzakta dururlar. Bunu iyi anla ve kıyasta bu hususu esas al.

### VIII. İslâm ümmetindeki binalar ve meskenler, kendi kudretlerine ve daha evvelki hanedanlıklara nisbetle azdır

Bunun sebebi, yukarda Berberler hakkında bahiskonusu ettiğimiz örneğin aynıdır. Çünkü Araplar da bedevî hayata, iyice dalmış ve sanatlardan gayet uzak kalmış bir-kavimdir. Bir de şu var: Araplar, istilâ ettikleri memleketlerin İslâmdan evvel yabancıları idi. Buraları, hâkimiyetleri altına alınca, hadaretin âdet ve müesseselerini tam olarak tesis edecek kadar geniş ve uzun zamanları olmadı. Ayrıca buralarda buldukları başkalarına ait binalar vasıtasıyla (yeni bina ve inşaatından da) müstağni kalmışlardı.

Diğer bir sebep de şudur: Başlangıçta, bina inşaatında aşırı derecede ileri gitmeye ve bu hususta itidale riayet etmeden müsrifçe harcamalar yapmaya din mâni idi. Nitekim daha evvel kamış ile yaptıkları binalarda yangın çıkması üzerine Kûfe şehrinin taştan inşa edilmesi hususunda, kendisinden izin isteyenlere Hz. Ömer: "Yapın ama hiç bir kimse üç odadan (beytten) fazla (ve geniş) ev yapmasın, binaların yük-

sek oluşu konusunda yarışa girilmesin, siz sünnetten ayrılmayınız ki, devlet (hâkimiyet ve iktidar) da sizden ayrılmamın”, diye tavsiyede bulunmuş, müsaade almak için gelen heyete bu talimatı vermiş, sonra halka yönelerek; “Hiç bir kimse evi belli (ve münasip) bir miktardan daha yüksek yapmasın”, diye emir vermişti. Bu belli miktar ve ölçü nedir, diye sorulunca da şu cevabı verdi: “Sizi israf derecesine yaklaştırmayan ve itidal haddinden çıkarmayan miktar”.

Sonra dinin doğuş döneminden (ve tesirli olması çağından) uzaklaşıldı, bahis-konusu maksatlara ve ölçülere riayet etmemekte bir mahzur görülmedi. Mülkün ve refahın tabiatı galip ve hâkim oldu. Araplar, İran milletini kendi işlerinde istihdam etti. Binaları ve konakları, (sanatları ve yapı yapma işini) onlardan aldı. O vakit onlar da (büyük) binalar ve (geniş) konaklar inşa ettiler. Fakat bu zaman (Arap) hanedanlığın inkırazına yakın bir dönemine rastladığından, kısa bir süre müstesna çok miktarda bina yapıp şehir ve kasabalar tesis etmek için geniş vakitleri olmadı. Halbuki Arap olmayan diğer milletlerin durumu hiç de böyle değildir. Meselâ İranlıların bu iş için binlerce yıl devam eden uzun müddetleri olmuştur. Kıbt, Nabat ve Rum (Roma ve Bizans) gibi milletlerin vaziyeti de öyle idi. Âd ve Semûd, Amâlîka ve Tubba’lar denilen ilk önceki Araplar da böyle idi. Bunların (hâkimiyet dönemleri) uzun sürmüş ve onlarda sanatlar iyice kökleşmişti. Bu yüzden sayıca daha çok, müddet itibariyle daha uzun zaman varlığını koruyan binalara ve heykellere (âbidelere), sahip olmuşlardır. (Müslüman Arapların binalarına nazaran, onların binalarının durumu budur). Bu noktaya basiret gözü ile bak ki, vaziyetin sana anlattığım gibi olduğunu görebilesin.

“Arzın da, arz üzerinde bulunanların da vârisi Allah’tır”.

## IX. Ender haller müstesna, Arapların yaptıkları binalar çabuk harap olur

Bunun sebebi, söylediğimiz gibi, bedevîlik ve sanatlardan uzak kalmış olma halidir. Bu yüzden, yapılan binalar sağlam ve dayanıklı olmaz.

Allah daha iyi bilir ama, bu durumun meseleye daha yakın alâkası bulunan başka bir izah şekli daha vardır. O da şudur: Söylemiş olduğumuz gibi (bk. Bölüm 4, Fasıl 5) şehirlerin kuruluşunda; mekân, hava güzelliği, sular, meralar ve mezralar itibarıyla iyi bir seçim yapmaya fazla dikkat edilmemiş olmasıdır. Hiç şüphe yok ki, ummanın tabiatı icabı bu hususlardaki farklılık, şehirlerin iyi ve fena olmasındaki farklılık biçiminde kendini gösterir. Araplar ise, bu gibi şeylerle hiç ilgilenmezler. Onların gözönünde bulundurdıkları yegâne şey, develerinin meralarıdır. Bundan sonra su iyi imiş, kötü imiş, az imiş, çok imiş, gibi hususlara aldırılmazlar. Yeryüzündeki intikalleri ve uzak beldelerden hububat nakletmeleri sebebiyle tarlaların, otlakların, çayırların ve havaların iyi oluşunu araştırmazlar. Rüzgâra gelince, çöl ve sahara her çeşit rüzgârın esişine müsaittir, göçebelik, onlara iyi rüzgârı garanti eder. Çünkü rüzgârlar sadece bir yerde karar kılma, ikamet etme ve fazla artıklar sebebiyle kirlenir.

Bakınız, Araplar Kûfe, Basra ve Kayravan şehirlerini tesis ettikleri vakit, buraların planlanması sırasında, develerinin meralarından, yerleşilen yerin çöle yakın olmasından ve göç yollarından başka bir şeyi gözönünde bulundurmamışlardır. Onun için buralar, şehirlerin tabii konumundan uzak kalmış, onlardan sonra buraların umranını uzatacak ve sürdürecektir maddeden mahrum bulunmuştur. Temas ettiğimiz gibi, umranın muhafaza edilmesi için sözü edilen hususlara ihtiyaç vardır. Halbuki, o şehirlerin yerleri karar kılmak ve yerleşmek için gayr-i tabiidir. Bu şehirlerin yerleri, diğer bir takım milletlerin yaşadıkları yerlerin merkezinde de olmadığı için (başka) halk tarafından da mamur hale getirilmemiştir. Bu yüzden Arapların hâkimiyeti çözümlü, onların seciyesini teşkil eden (ve şehirler için sur mesabesinde bulunan) asabiyetleri ortadan kalkar kalkmaz, sanki yerlerinde hiç bir şey yokmuşçasına, bu şehirlerin üzerlerine harap ve viran olma hali çökmüştür.

“Allah karar verir ve hiç bir kimse onun kararını bozamaz.” (Ra‘d, 13/41).

#### X. Şehirlerin harap olmaya başlaması

Malum olsun ki, şehirler ilk defa kuruldukları vakit, oradaki meskenler az olur. Taş (kireç) ve harç gibi duvarları yükseltmeye yarayan inşaat malzemeleri veya kiremit (tuğla, fayans), mermer, mozaik, çini, cam ve sadef gibi duvarları (ve yapıları) tezyin eden maddeler az bulunur. Bundan dolayı o vakit yapılan binalar bedevî ve iptidai tarzda, onları yapmak için kullanılan malzeme de bozuk olur.

Şehrin umranı büyüyüp nüfusu kalabalıklaştınca, o vakit artan ameller (vasıflı iş gücü) sebebiyle (inşaat) malzemesi çoğalır, sanatkâr (ve ustalar) fazlalaşır. Evvelce de bahiskonusu edilen durumda olduğu gibi, şehrin umranı nihai gayesine ulaşınca ya kadar artış sürüp gider.

Bir şehrin umranı gerilemeye yüz tutar ve oradaki nüfus seyrekleşmeye başlar. Bundan dolayı sanatlar da azalır. Neticede iyi, sağlam yapılar ve üzerinde tezyinat yapılan yüksek binalar ortadan kalkar, sonra nüfusun eksilmesi sebebiyle ameller (ve vasıflı iş gücü) azalır. Bunun neticesi olarak taş ve mermer gibi inşaat malzemelerinin getirilmesi yavaş yavaş noksanlaşır ve sonunda tamamen ortadan kalkar. Bu takdirde bu gibi yer ahalisi, binalarında ve inşaatlarında kullanacakları malzemeleri (eski ve virane) binalarından temin eder ve bir yapının malzemesini diğer birine naklederler. Çünkü, umranın, ilk önceki durumundan, noksan ve az oluşu sebebiyle evler, konaklar ve (iş yeri olan) yapılar arasında ekseriya boş kalmıştır. Sonra bir yapının ve konağın malzemesi (ve enkazı) diğer bir yapıya ve konağa (ait inşaat) nakledile edile, en sonunda bunların çoğu tamamen ortadan kalkar. Ora halkı, bina itibarıyla bedevîlik haline avdet eder, taştan bina yerine kerpiçten ev yaparlar, süslü binalar yapma durumundan tamamen geri kalırlar. Neticede şehrin binaları köy ve daha küçük yerleşme yerlerindeki binalar haline dönüşür. Üzerinde, bedevîlik ve iptidai alâmetleri belirir, (şehrin umranı) peyderpey noksanlaşmaya devam eder, şayet kadeinde varsa harap olma noktasına varır dayanır. Allah'ın halk arasında câri sünneti ve kanunu budur.

XI. Halkının refah seviyesinin yüksek ve pazarların canlı olması yönünden şehir ve kasabaların yekdiğerinden üstün oluşu, sadece umranın çokluğu ve azlığı bakımından aralarındaki üstünlük derecesine bağlıdır

Bunun sebebi de şudur: Malum ve sabit bir şeydir ki, hiç bir insan maişeti itibarıyla ihtiyaç duyduğu hususları teminde müstakil değildir<sup>1/1</sup>. Umranları cihetinden tüm insanlar bu hususta yekdiğerine yardımcı olurlar. İnsanlardan bir taifenin, birbirine yardım etmek suretiyle istihsâl ettikleri ihtiyaç maddeleri, istihsâle katılanların adedinden kat kat fazla insanın zaruri (ve iptidai) ihtiyaç açığını kapatır. İmdi, bir kimse, meselâ buğdaydan kendisine yetecek kadar bir miktardaki gıdayı müstakillen ve tek başına istihsal edemez. Ama kimi âlet yapan marangoz ve demirci, kimi sığır bakan, tarla süren, başakları hasat eden ve kimi çiftçiliğin sair külfetlerini üstlenen altı veya on kişi, aynı şeyi istihsâl etmeye koyulup, bu işleri aralarında tevzi ettiler mi, (iş bölümü) veya bunun için bir araya geldiler mi, bu emekleriyle hâsıl olan belli miktardaki gıda hiç şüphe yok ki, istihsâle katılanların (ve yukarda bahsedilenlerin) bir çok kat fazlasına kâfi gelir. Şu halde, bir araya gelindikten sonraki emekler, birleştirilen iş gücü (ile üretilen erzak) çalışanların ihtiyaçlarından ve zaruri ihtiyaç maddelerinden fazladır.

İmdi, bir kasaba veya şehir halkı, (iş bölümü yaparak) tüm emeklerini (a 'mâl, iş gücü), zaruri (gıda) maddeleri ve ihtiyaçları ölçüsünde tevzi edince, bu hususta bahiskonusu emeklerin asgarisi (zaruri ihtiyaçlarını temin için) kâfi gelir. Geriye kalan emeklerin tümü, zaruri ihtiyaç maddeleri üzerine zait olarak baki kalır. Bu da, refaha, refahın getirdiği âdet ve itiyatlara ve diğer şehir halkının ihtiyaç duydukları hususlara harcanır. Öbür şehirlerdeki halk, karşılığını ve değerini vererek (sözkonusu asgari emek üzerine zait olan emekle istihsal edilen ihtiyaç fazlası malları) onlardan temin ederler. Netice olarak (mal ihraç eden belde ve kavimler) bu yoldan zenginlikten bir pay ve nasip alırlar.

Beşinci bölümün kesb ve rızık faslında verilen (daha doğrusu verilecek olan) iza-hatta şu husus açıkça ortaya çıkmıştır<sup>1/2</sup>: Kazanç (kâr, fayda, *profit*) emeğin değerinden ibarettir. (Mekasib, kıyem-ı a'maldan başka bir şey değildir, istihsal edilen bir malın ve hizmetin kıymeti, onu elde etmek için harcanan emeğin değerine tekabül eder. Harcanan emeklerin değerleri neyse sağlanan kazançlar da odur). Harcanan emekler artınca, bunun emek sahipleri arasındaki değerleri de artmış ve bu suretle zaruri olarak onların kâr ve kazançları da çoğalmış olacak, refah ve zenginlik ahvali, onları refaha ve bunun ihtiyaç vaziyetine getirdiği meskenlerin ve elbiselerin güzelleştirilmesi, âlet ve edevatın, kap ve kacağın iyileştirilmesi, hizmetçiler ve binekler edinilmesi durumuna davet edecektir. (Kullanılan eşyada zerafete, inceliğe, zine-te ve kibarlığa sevkeder). Bütün bunlar, birer kıymeti olması lazım gelen işlerdir. Bu

1/1 Bkz. bu kitap, s. 213.

1/2 Bkz. bu kitap, s. 693.

işleri yapmak ve bu gibi şeylere bakmak için (usta ve mütehassıs olan) mahir kişiler seçilir. Neticede iş ve sanat pazarı hareketlenir, (Çalışma ve endüstri hayatı canlanır). Şehrin ithalat ve ihracatı (dahl-harç, girdi - çıktı) artar, iş ve emekleri cihetinden bu hususları meslek edinenler (ve sözkonusu maddeleri üretenler) servet sahibi olur.

(Şehirdeki) umranın artması halinde, iş ve emek de ikinci defa artar. Sonra kâr ve kazanca tâbi olan refahta artış görünür. Refahla ilgili âdetler ve ihtiyaçlar da artmış olur. Bu ihtiyaçların temin edilmesi için yeni (meslekler ve) sanat dalları icad edilir. Bu yeni sanatların (ve onlarla ilgili emeğin) değeri de artar. Bu yüzden şehirdeki kâr ve kazanç ikinci sefer bir kat daha artmış, oradaki iş ve çalışma hayatı, evvelkinden daha fazla hareketlenmiş olur. İkinci ve üçüncü artış ve ilerleyişteki durum da böyle olur. Çünkü maişete tahsis edilen “esas emeğin” (*a ‘mâl-ı asliye, original labor*) aksine “artık emek” (*a ‘mâl-ı zâide, additional labor*) tümü ile refaha ve zenginliğe tahsis edilir. İmdi bir (tür) umran ile ileri olan muayyen bir şehrin bu ileri olma durumu, orada bulunup da diğer bir yerde bulunmayan kazanç bolluk ve refahla ilgili âdetler sebebiyledir. İmdi bir şehir, umran itibariyle ne ölçüde ileri ve mükemmel olursa, refahtaki vaziyeti itibariyle o şehir halkının durumu, onun dünündeki şehir halkının haline göre o nisbette ileri olur ve bu, (mukayese edilen o iki şehirdeki) bütün sınıflarda bir tek vetire (ve seviye) halinde ortaya çıkar: Umranı ileri olan şehrin hâkimi, tüccarı, sanatkârı, esnafı, emiri (idarecisi) ve polisi ile umran cihetinden o şehrin gerisinde bulunan diğer bir şehrin hâkimi, tüccarı, esnafı, sanatkârı, idarecisi ve polisi... arasındaki farklı durumlar, tek bir vetire halinde müşahade edilir. (Umran ve milli gelir itibariyle iki devlet arasında bulunan fark, o iki devletteki bütün sınıflara yansır. Böylece devletler arasındaki fark, o devletlerdeki her çeşit meslek sahipleri arasındaki fark biçiminde ve birbiriyle mütenasip bir tarzda ortaya çıkar).

Bu durumu, Mağrip’te, meselâ Fas’ın halini bu muntakanın diğer herhangi bir şehrine, meselâ Bicaye, Tilemsan ve Sebte’ye tatbik ediniz. Önce, umumi hatlar itibariyle, sonra hususi haller itibariyle aralarında büyük farklar göreceksiniz. İmdi Fas’taki hâkimin (ve kadının) hali (*situation*), Tilemsan’daki hâkimin halinden daha geniş (daha rahat, daha iyi) dir. Oradaki her meslek mensubunun hali, buradaki benzerleri karşısında böyledir. Aynı şekilde Tilemsan’ın, Oran ve Cezair karşısındaki hali, Oran (Vehran) ve Cezair’in ise, onların dünündeki kasabalar karşısındaki hali de böyledir. Ve bu, çalışmaları sadece zaruri maişetlerini temine inhisar eden veya bunu bile teminden geri kalan köylerden daha küçük yerleşme merkezlerine (yurtlar, medâsir) varıncaya kadar böylece sürüp gider.

Bunun yegâne sebebi, muhtelif şehirlerdeki (amelin ve muteber) emeğin farklı (değerde) oluşudur. Bunların hepsi (ve yerleşme merkezlerinin tamamı) üretken amelîn ve emeğin âdetâ pazarlandığı yerlerdir ve her pazarın harcı (ve masrafı) bizzat kendisi (ve oradaki iş hacmi) nisbetinde olur. İmdi Fas’taki bir kâdının geliri, giderine kâfi gelecek miktardadır. Tilemsan’daki kâdının durumu da böyledir. (Fas’taki hâkimin geliri çok, Tilemsan’dakinin ise ona nazaran azdır). Bir yerin geliri ve gideri ne ölçüde çok olursa, oranın (ictimâî) ahvali o ölçüde muazzam ve müsait olur. Gelir-gider Fas’ta çoktur. Çünkü refah sâiki ile buradaki emek pazarlanması hareketli

(çalışma hayatı canlı, amel revaçta)dır. O yüzden de ahval (ve vâridat) daha büyük hacimdedir. Sonra Oran'ın (Vehran), Konstantiniye'nin, Cezair'in ve Biskra'nın hali de böyledir. Hatta söylediğimiz gibi, harcadıkları emek, zaruri ihtiyaç maddelerine bile yetmeyen kasabalara varıncaya kadar bu hal bu şekilde (alçalarak ve azalarak) devam edip gider. Aslında bu gibi kasabalar şehir de sayılmazlar. Zira bunlar köyler ve oba (hamlet) kabilinden yerlerdir. Bu yüzden, bahiskonusu kasaba ahalisinin (ictimai ve iktisadi) ahval bakımından zayıf oldukları, fakirlik ve muhtaç olma bakımından birbirine yakın durumda bulundukları görülür. Çünkü bunların emekleri, (iptidai, asgari ve) zaruri ihtiyaç maddelerine dahi kâfi gelmez. Sermaye yapmak için kazançlarından hiç bir şey artıramazlar ve onun için de (kâr ve) kazançları nemalanmaz. (Sermaye terakümü husule gelmez). Bundan dolayı onlar, çok nadir ve istisnai durumlar hariç (fakr u zaruret içinde bulunan) yoksul ve muhtaç kimselerdir.

Fukara ve dilencilerin ahvaline varıncaya kadar, bu hususu nazar-ı itibara alınız. Şüphe yok ki, Fas'taki bir dilenci Tilemsan veya Oran'daki bir dilenciden daha iyi bir durumdadır. Fas'ta, Kurban bayramı günlerinde, bizzat kendilerinin kesecekleri kurbanların parasını temin etmek için halktan dilenen dilencilerin bulunduğunu müşahade etmiştim. Bunları, refah ahvalinden ve nefis yeneceklerden bir çok şey diler bir halde görmüştüm. Meselâ et, tereyağı, baharat (ilacu't-tab'), elbise, elek ve kap gibi eşya dilenmekte idiler. Eğer, Tilemsan ve Oran'daki bir dilenci halktan böyle bir şey istese, mutlaka isteği reddedilir, kötü laf işitir, fena bir muameleye maruz kalır ve bundan men edilir.

Şu çağımızda, itiyat ve âdetlerindeki zenginlik ve refah itibariyle Kahire ve Mısır'ın ahvalinden bize ulaşan haberler, taaccüp edilecek bir mahiyettedir. (İbn Haldun, bu satırları Mağrip'te yazmış, Mısır'a geldikten sonra da tadil etmemiştir). Hatta Mısır'daki refah, diğer yerlerden daha muazzamdır, diye haber aldıklarından Mağrip'teki fakirler, oraya göç etmek için çırpınıp durmaktadırlar. (İş gücü, bilhassa vasıflı işçi gibi yoksullar ve dilenciler de umranca geri olan yerlerden ileri olan yerlere akın etmektedirler). Avam tabakasından olanlar, (o bölgelerdeki insanlar, sair yerdekilere nazaran daha cömert ve diğergâmdır veya) bu mintakalarda gayet fazla servet mevcuttur, yanlarında biriktirilmiş (define ve hazine halinde) mallar vardır, bura halkı öbür şehir halklarından daha diğergâmdır ve daha fazla sadaka vermektedir, diye itikat etmektedirler. Ama durum hiç de öyle değildir. Bunun yegâne sebebi, malum olduğu üzere Mısır ve Kahire'deki umranın, görmekte olduğumuz şu şehirlerdeki umrandan daha ileride olmasıdır. İşte bunun için ora halkının (ictimai ve iktisadi) ahvali daha muazzam olmuştur.

Bütün şehirlerde gelir gider durumu birbirine denktir. Bir şehrin geliri arttığı vakit gideri de artar ve bunun tersi de öyledir. Bir şehrin geliri ve gideri artınca, orada ikamet edenlerin ahvali genişler ve şehir de gelişir.

Size ulaşan bu gibi haberleri derhal red ve inkâra kalkışmayınız, bu hususta umrandaki ileri olma hali ile ona dayanan kâr ve kazançların çokluğunu nazar-ı itibara alınız. Çünkü bu nevi kazançlar sebebiyle taliplere karşı diğergâm olma ve masraf yapma kolaylaşır. Bu hususta belli bir şehirdeki meskenler karşısında (yabani ve ev-

cil) hayvanları misâl olarak ele alınız. Bakınız, hayvanların buralara üşüşmeleri ve ya buraları terketmeleri itibariyle nasıl değişik durumlar meydana gelmektedir. Şüphesiz yok ki, nimet ve servet sahibi olan zengin ve bol sofralara mâlik bulunan kimse-lerin hanelerinden; meskenlerin önüne, yanına ve yöresine hububat saçılır, artıklar ve kırıntılar dökülür. Bunun sonucu olarak oralara karınca ve böcek sürüleri (haşerât) yığılır, o binaların altında bir çok fare yuva yapar, orada bir sürü kedi köpek peydah olur, üstlerinde, halka halka olmuş kuş toplulukları uçar, kursaklarını şişirip açlıklarını ve susuzluklarını gidermeden buralardan ayrılmazlar. İhtiyaç içinde bulunan halkın ve rızıkları kesada uğramış bulunan fakirlerin haneleri çevresinde ne bir canlı kırmırdar ne de o evlerin semâlarında halka teşkil eden kuşlar uçar ve ne de o evlerin köşe ve bucağında fare ve kediler barınır. Nitekim şair; “Nerede habbe bulunursa, kuş oraya konar, kerem sahiplerinin hanelerine üşüşülür”, demiştir<sup>1/3</sup>.

İmdi bu husustaki Allah'ın sır ve hikmetini teemmül ediniz, insanların çevresinde kaynaşan kümeleri, onların etrafına sürü sürü yığılan dilsiz hayvanlarla; sofrâ döküntülerini de gıda ve refah artıkları ve bunların rahat bir şekilde harcanmasıyla mukayese edebilirsiniz. Bu çeşit artıkların kolay ve rahat bir şekilde elden çıkarmalarının sebebi, yanlarında bunun emsalinin mevcut oluşu sebebiyle ekseriya bunlara ihtiyaç duymamalarıdır. Bilmek lazımdır ki, (iktisadî sahadaki) ahvalin genişliği ve umrandaki nimetin çokluğu, umranın çokluğuna (ve hacminin genişliğine) tabidir.

“Allah âlemde hiç bir şeye muhtaç değildir” (Âlu İmran, 3/92)<sup>2</sup>.

1/3 Murğ câî reved ki çine büved  
Ne be-câî reved ki çî ne büved.

Sa'dî

- İbn Haldun bu bölümde, daha evvel temas ettiği, ilerde tekrar edeceği “müştereken; ve teşkilatlı olarak yapılan işlerin çok daha verimli ve kârlı olacağı” hususuna, bir kere daha dikkat çektiikten sonra, çok önemli olan, daha evvel bahiskonusu edilen ve beşinci bölümde daha teferruatlı olarak izah edilecek olan “emek” (a' mâl, hizmet, labor), “değer” (kıyem, value) ve “kâr” (mekâsib, kazanç, fayda, profit) üzerinde durmakta ve aynen; “Mekâsib, sadece a' malın kıyemidir”, yani “elde edilen bir kazancın değeri; o kazancı elde etmek için harcanan emeğin değerine tekabül eder”, demektir. Bir de, bir şehir ve kasaba halkının, kendi zaruri ihtiyaç ve gıda maddelerini temin etmek için harcadıkları emeğin, yani bu çeşit maddeleri istihlâl için sarf ettikleri asgari emeğin (a' mâl-ı asliye) bakiyesi olan “a' mâl-ı zâide”den (artık emek) bahsetmesi dikkat çekicidir. “Emek (a' mâl ve hizmet) arttıkça umran gelişir, umran geliştikçe de emek ve ona olan talep artar. Emeğe olan talebin artması, onun değerini artırır”, diyor İbn Haldun, bütün medenî ve kültürel faaliyet ve değerlerin esası olarak emeği, bilhas-sa fennî ve vasıflı iş gücünü (available labor) görmektedir. Ona göre her çeşit ictimâî ve iktisadî münasebet ve muamelelerin, istihlâl ve istihlâk'ın esası a' mâl dediği emek, hizmet ve işgücüdür. İbn Haldun'un, şehirli, aileler ve şahıslar arasında bahiskonusu ettiği ve “dahl ve harc” dediği gelir-gider, kavramı, bir bakıma devletlerin gelir ve gideri demek olan ithalat ve ihracaatı da ihtiva edecek bir genişlikte düşünülebilir. İlerlemiş ve gelişmiş zengin bir şehrin umumi ve yekun gelir-gideri ile, bu meblağın o şehirdeki çeşitli gruplara, zümrelere, kesimlere ve meslek mensuplarına yansımaları durumunu; gelişmemiş ve geri kalmış fakir bir şehrin umumi gelir-gideri ile, bu hasılanın, o şehirdeki çeşitli meslek erbabına ve iş kollarına mensup zümreye inikas etmesi, yansımaları, arasında belli bir tenasüp görmesi ve bundan “tek vetire” diye söz etmesi, son derece manidardır. Yani İbn Haldun'a göre muayyen bir zengin şehrin gelir-gideri, yine muayyen bir fakir şehrin gelir-giderine nisbetle hangi mikyasta fazla ise, o zengin şehirdeki çeşitli zümrelerin ve sınıfların gelir-gideri de, fakir şehirdeki emsallerine nazaran o nisbette fazla olur. İki umumi hasılanın, çeşitli

## XII. Şehirdeki fiatlar (ve teşekkül tarzı)

Bilmek gerekir ki, (İnsanların mal ve hizmet nevinden) ihtiyaç duydukları bütün maddeler pazarlarda bulunur. Bu çeşit ihtiyaçların bir kısmı zaruridir: Buğday ve arpa gibi gıda maddeleriyle bunların yerine geçen bakla, nohut ve fasülye (bakliyat) gibi sair taneli gıda maddeleri ve bunları terbiye için kullanılan soğan, sarımsak ve benzeri şeyler gibi. Diğer bir kısmı hâcî ve kemalîdir, (mutâd şekilde lüzumlu ve fantazi, *conveniences*, *luxuries*. Zaruri olmayan) katıklık maddeler, meyveler, elbiseler, kap-kacak, âlet-edevât, binekler ve sair binalar ve imâlât yerleri gibi. Bir şehir büyür, gelişir ve nüfusu çoğalırsa, gıda ve onun yerine kaim olan zaruri ihtiyaç maddelerinin fiyatları düşer ve ucuzlar. Katıklık, meyve ve ona bağlı olan lüks maddelerin fiyatları ise yükselir, pahalılaşır. Şehrin nüfusu azalır ve umranı zayıflarsa, bu sefer de bunun tersi bir durum ortaya çıkar.

Bunun sebebi şudur: Hububat, zaruri gıda maddelerindendir. Bu yüzden onu istihşâl etmek için, (talebin çok geniş olması sebebiyle) bir çok saik bulunur, hiç bir kimse gerek kendisinin, gerekse evinin bir aylık veya bir yıllık gıdasını ihmal edemez. Onun için şehir halkının tamamı veya ekseriyeti, o şehirde veya ona yakın bölgelerde (zaruri ihtiyaç maddesi olan) hububat istihşâl ederler. Bunun mutlaka böyle olması icabeder. Kendisinin ve ailesinin gıdasını istihşâl eden herkesin, istihşâl ettiği gıdalarda, o şehir halkından pek çoğunun gıda açığını kapatacak büyük bir istihşâl fazlası meydana gelir. Bu durumda, (istihşâl edilen) gıdanın, şehir halkının ihtiyacından fazla olacağı hususunda şüphe yoktur. Bunun neticesinde, bazı senelerde, gıda maddelerinin tabii âfetlere maruz kalması hali müstesna, (zaruri ihtiyaç maddelerinin ve) hububatin fiyatları büyük bir ihtimalle ucuzlar. Beklenen bahiskonusu âfetler sebebiyle, insanların (zaruri) gıda maddelerini biriktirmeleri (ihtikâr, stokçuluk) durumu olmasa, elbetteki bu maddeler parasız ve karşılıksız verilebilecektir. Çünkü umranın genişliği sebebiyle (zaruri) gıda maddeleri de çoğalmıştır.

Katıklık, meyve ve bu çeşitten olan faydalanılabilir maddelere (*merâfık*) gelince: Bu hususta umumi ihtiyaç yoktur, bu şeylere herkes (aynı derecede) ihtiyaç duymaz, tüm şehir ahalisinin veya bunların çoğunun emeği, bu maddelerin istihşâline tahsis edilmez. Sonra muayyen bir şehir ileri derecede gelişir, umranı mükemmelleştir ve refah nevinden olan ihtiyaç maddeleri çoğalırsa, bu takdirde bahiskonusu faydalanılabilir maddelerin (merâfık) temini ve bunların çokça edinilmesi konusundaki

gelir gruplarına tevzi ve taksim edilmesinin vereceği riyazî ve değişmez sonuç budur. Kısaca millî hasıla ile kişi başına düşen gelir arasında zaruri bir münasebet vardır. Bu durum zengin, gelişmiş, kalkınmış ve ilerlemiş devletlerle; fakir, gelişmemiş, kalkınmamış ve geri kalmış devletlerin mukayesesinde de aynı derecede isabetle bahiskonusu edilebilir. O çağlarda devletler arasındaki ithalat ve ihracaatın fazla olmadığı, istihşâl edilen mal ve hizmetlerin ekseriyetle iç piyasada, şehirlerde ve şehirler arasında istihlâk edildiği nazar-ı itibara alınırsa, İbn Haldun'un milletler arası mal ve hizmet mübadelesinden neden bahsetmediğini anlamak mümkün olduğu gibi, onun dahl ve harc dediği gelir ve gider (varidat ve sarfiyat) tabirlerini ithalat ve ihracaat yerinde de kullanmak kabil olur. Onun iki şehir arasında gördüğü münasebeti ve bunlar arasında yaptığı mukayeseyi daha ileri götürerek, iki devlet ve iki millet arasında da bahiskonusu edebiliriz.



talep sebepleri ve sâikleri gayet fazlalaşır. Herkes kendi haline göre bu gibi maddelere (nefis yiyecek ve pahalı giyecek maddelerine ve muhteşem konaklara) çokça sahip olmak ister. Bu durum karşısında, mevcut maddeler, bunlara talip olanların ihtiyaçlarının son derece gerisinde kalır, aslında az miktarda (üretilmiş) olan bu maddeler konusunda pazarlık yapan (rakipler) çoğaldığından, teklif ve talep sahiplerinin maksat ve arzuları bu eşya üzerinde yoğunlaşır. Neticede refah ve bolluk içinde bulunan servet sahipleri, aşırı derecede yüksek bir fiyatla bunları satın alırlar. Zira onlar, başkalarından daha çok bu gibi şeylere ihtiyaç duyarlar. Sonuçta gördüğün gibi bu çeşit eşyanın fiyatlarında pahalılık vukua gelir.

Aynı şekilde iş ve sanatlar (*a' mâl-sanâi* ') da, umranca gelişmiş ve ilerlemiş şehirlerde bulunur. İmdi bunların pahalı oluşunun sebepleri üçtür:

Birincisi: Umranca gelişmiş ve ilerlemiş şehirlerde mevcut olan refah sebebiyle bu gibi şeylere böyle yerlerde çokça ihtiyaç duyulması ve talebin fazla olmasıdır.

İkincisi: Gıda maddelerinin bol olması sebebiyle şehirde maişet temin etmek kolay olduğu için işin ehli olanların (sanatkâr ve usta işçilerin) hizmetleri ve başkalarının içinde çalıştırmaları hususunda kendilerini naza çekmeleridir.

Üçüncüsü: Refah içinde yaşayanların fazla olması; bunların, başkalarını kendi işlerinde istihdam etmeye çokça ihtiyaç duymaları ve hizmetlerinde, sanatkârları çalıştırmaya ziyadesiyle muhtaç olmalarıdır. Bu yüzden bu hususta, işinin ehli olan (mahir ve nâzik) ustalara, emeklerinin kıymetinden daha fazlasını verirler. Çünkü, *vasıflı iş gücünü, kendilerine tahsis etmek için çok sayıdaki teklif ve talep sahibi rekabete girmişlerdir*. Bunun için de, kendilerini aziz gören işçiler, sanatkârlar ve ustalar (hurfet ehli) nazlanır, (iş alma hususunda ağır ve isteksiz davranır), sonuçta yaptıkları iş pahallanır, şehir halkının bu hususta harcadığı para artar. (Çünkü vasıflı iş gücünün arzı az, ona olan talep ise fazladır. Halbuki hububatta durum bunun tersidir. Vasıflı iş gücünün değerli olması da, bu vasıftaki işçi ve ustaların yetiştirilmesini teşvik eder. Ancak vasıflı işçi yetiştirmek zaman ve istidat meselesidir).

Nüfusu az olan küçük kasabalara gelince, halk orada çalışmanın (ve iş gücünün) az oluşundan ve şehirlerin küçük olmasından dolayı gıda maddelerini bulamayacakları endişesine kapılırlar. Onun için de ellerinde bulundurdıkları gıda mallarını titizlikle korur ve saklarlar. Bu yüzden bu nevi maddeler aralarında nâdir bulunur hale gelir (*azizu'l-vücûd* olur), müşteri yüksek fiyat ödeyerek bu malı satın almak zorunda kalır. (Küçük şehir halkının, zaruri olmayan ihtiyaç maddeleri demek olan) merafika gelince (iktisadî ve ticarî) ahvalin zayıf ve nüfusun az oluşu sebebiyle bu çeşit mallara da orada ihtiyaç ve talep bulunmaz. Bu sebeple pazarlarında bu nevi mallar revaç bulmayacağı için fiyatlarının düşük olması hususiyeti ortaya çıkar.

Gıda maddelerinin kıymetine bir de, şehir kapılarında (duhuliye) ve pazarlarda sultan (ve devlet) için takdir olunan vergi (gümrük ve harç) ve resimlerin değeri dahil olur. Tahsildarların ticarî emtia üzerinde kendilerine mahsus olmak üzere tarh ve takdir ettikleri muayyen menfaatlar (ve harçlar) vardır. Bundan dolayı şehirlerdeki (hâcî ve kemâlî mallara ait) fiyatlar, bâdiye ve kırsal alanlardaki fiyatlardan daha yüksek olur. Çünkü bura halkı arasında vergi, resim ve harç ya azdır veya hiç yoktur. Şe-

hirlerde ise, bilhassa hanedanlığın son döneminde bilakis çoktur.

Ziraî (mücadele) ilâçlarının kıymeti de gıda maddelerinin kıymetine dahil olabilir. Bu çeşit ilaçların masrafları, o maddelerin fiyatlarına yansır. Nitekim çağımızda Endülüs'te bu durum vukua gelmiştir. Şöyle ki: Hristiyanlar, Müslüman Endülüslüleri, denizin kıyılarına ve buradaki ziraî mahsulü kıt, pis-sarp bölgelere sıkıştırıp, onların ellerindeki münbit toprakları ve bereketli araziye zaptettikleri zaman, Müslümanlar, dikili ve ekili ürünleri ıslah etmek için, buradaki tarlaları ve ekim alanlarını (ziraata elverişli hale getirmek için) terbiye etmeye ihtiyaç duydular. (Toprağı, ekime ve dikime elverişli bir saha haline getirdiler). Bu ilaç, (muamele ve terbiye) hadizatında bir değeri olan emek ile, gübre ve benzeri gibi külfetle istihsal edilen maddelerle gerçekleşir, onların ziraî faaliyetlerine (ve istihşâl ettikleri ürüne) önemli bir sarfiyat olarak akseder. Onun için ürettikleri malların fiyatlarını tesbitte bu husus nazar-ı itibara alınır olmuştur. Hristiyanlar İslâm ile mamur olan bu mıntıkada Müslümanları, sahillere sıkışmak zorunda bıraktıkları tarihten itibaren, pahalılık, Endülüs ülkesinin bir hususiyeti olmuştur ve sebep de budur (s. 695).

Bölgelerinde, pahalılığın hüküm sürmekte olduğunu işiten halk, bunun topraklarında gıda maddelerinin ve hububatın (ihtiyaçtan) az oluşundan ileri geldiğini zannederler. Lâkin durum hiç de öyle değildir. Zira bildiğimize göre onlar (Endülüs halkı), bütün mamur yerler içinde en fazla çiftçilikle meşgul olan ve bu işi en iyi beceren bir millettir. Bağ, bahçesi ve tarlası bulunmayan bir devlet adamı veya esnaf (Endülüs'te) azdır. Sadece sanatkârlardan, ustalardan ve gaza ve cihad maksadıyla Endülüs'e yeni gelmiş olanlardan çok az bir kısmı bir istisna teşkil eder. Bunların toprakları olmadığı için sultan, bunlara olan ihsanını, avle (aynî) olarak öder. Avle, söz-konusu zevatın, (askerlerin) ziraî mahsul nevinden olan erzakı ve ulufeleridir. Endülüs halkı, arasında hububat fiyatlarının yüksek oluşunun hakiki sebebi anlatmış olduğumuz husustur.

Ekim alanlarının münbit ve toprakların bereketli olması sebebiyle, Berberlerin memleketlerindeki durum bunun tersidir. Zira mahsul elde etme külfeti (ve masrafları) üzerinden tamamen kalkmıştır. Ayrıca çiftçilik hem çok hem de yaygındır. İşte bu durum, ülkelerindeki gıda maddelerinin ucuz olmasına sebep olmuştur.

“Gece ile gündüzü takdir eden Allah'tır” (Müzzemmil, 73/20)<sup>3</sup>.

### XIII. Bedevîler, umranca ileri olan bir şehirde ikamet etmezler

Bunun sebebi, şudur: Umranı geniş ve ileri olan bir şehirde, bahsettiğimiz gibi refah çok olur. Refah sebebiyle de orada ikamet edenlerin ihtiyaçları artar. Bu (nevi

3 Bu bölümü dikkatle okuyanlar, bu satırların, fiyatların teşekkülüne esas teşkil eden unsurun “arz-talep” dengesi olduğuna inanan bir fikir adamı tarafından kaleme alındığı hususunda tereddüt etmezler. İbn Haldun'a göre, mal ve hizmet (*a 'mâl*) arzını geliştiren ve artıran esas unsur, revaç ve taleptir. Talebi meydana getiren âmil ise ihtiyaç ve arzu (*ed-devâi*) dur. Daha fazla ve daha kaliteli mal ve hizmete ihtiyaç duyulmasının temel sebebi de umranda görülen çoğalma ve ilerleme, yani medenî gelişmedir. Medenî gelişmenin neye bağlı olduğu hususu ise, *Mukaddime*'nin esas konusu olup bir çok yerinde etraflı bir şekilde izah edilmiştir.

İbn Haldun'a göre umranca ileri ve medenî gelişmelere sahne olan şehirlerde zaruri ihtiyaç maddeleri ucuz olur. Çünkü herkes veya çoğu bu nevi maddeleri istihşâl ettiklerinden, bu mallarda bir bolluk, yani talepten fazla bir arz görülür ve bunun kaçınılmaz sonucu ucuzluktur. Bu çeşit malların istihşâli fazla maharete ve hünere ihtiyaç göstermez. Burada harcanan emek vasıflı değildir. Onun için herkes veya ekseriyet bu çeşit malları üretme imkânına sahiptir. Diğer taraftan aynı şehirlerde, maharet, hüner, sanatkârlık, ustalık, teknik ihtisas ve kabiliyet isteyen vasıflı iş gücü ile bu özellikteki bir iş gücü ile üretilen zaruri olmayan (hâcî) ve lüks mahiyette bulunan (kemalî) maddeler ve hizmetlerin arzı az, talibi ise çoktur ve bu durumun zaruri neticesi de bu çeşit mal ve hizmetlerin (*a'mâlin*) pahalı olmasıdır. Halbuki küçük kasabalarda, köylerde, köycüklerde, obalarda ve yurtlarda durum bunun tersinedir. Yani bu gibi yerlerde zaruri gıda maddeleri pahalı, lüks mallar ise ucuzdur. Bu durum da arz - talep kanununun sonucudur. Zira bu nevi yerlerde aslı, iptidai, umumî ve zaruri ihtiyaç ve gıda maddelerine herkesin ihtiyacı vardır. Yani talep geniştir. Ama lüks ve fantazi sayılan mal ve hizmetlere çok az kimsenin ihtiyacı vardır. Yani talep son derece dardır. Onun için de bu nevi mal ve hizmetler, oralarda ucuz, değersiz ve önemsizdir. Durum böyle olunca, bir şehirde umran hangi ölçüde ilerlemiş ve medenî gelişme ne nisbette sağlanmışsa kabiliyet ve ihtisas isteyen hizmet ve emek (*a'mâl*) ve ona dayanılarak üretilen mal ve hizmetler o nisbette pahalı, değerli ve önemli olacak, küçük yerleşme merkezlerine gelindikçe de bu durumun tam tersi müşahade edilecektir. İşte, iktisat ve ictimai hayatla ilgili bu gerçeğin zaruri bir sonucu, olarak kabiliyete ve ihtisasa dayanan emek ve hizmet ehli, kendilerine ya hiç önem ve değer verilmeyen veya pek az değer verilen umranca gelişmemiş olan küçük merkezlerden, medenî ilerlemenin hızlı olduğu büyük şehirlere doğru akanca, bu durum, esasen çok gelişmiş olan büyük şehirleri daha da geliştirecek, buna karşı hiç gelişmemiş veya pek az gelişmiş olan küçük yerleşme merkezlerini geri kalmışlık, kaderine mahkum edecek, diğer taraftan vasıflı iş gücünün, bahiskonusu istikamette akışına engel olunamayacaktır. İşte bugün "beyin göçü", "iş gücü ihracı" denilen hâdisenin esası ve mahiyeti budur.

İbn Haldun'u bu görüşleriyle David Ricardo'ya (1772 - 1823) benzetenler olmuştur. İngiliz iktisatçısı Ricardo, Liberalizmi savunan, kıymetin esasını emekle izah eden, iktisadî hâdiseleri istihşâl yönünden değil, üretilen malın bölüşülmesi yönünden ele alan ve rant nazariyesiyle tanınan kötümser bir düşünürdür.

Ona göre dünya nüfusu, biyolojik mahiyeti itibarıyla geometrik olarak artarken bu nüfusu besleyecek olan gıda maddeleri, fizikî mahiyeti itibarıyla aritmetik nisbette artmaktadır. Aradaki farkı ve gıda açığını kapatmak için beşerî faaliyetlerin hızlandırılması ve kesif hale getirilmesi gerekecektir. Bu yoldan elde edilecek yeni istihşâl miktarı, bilhassa zirai ürünler ve buğday hem pahalı olacak, hem de tek fiyatla satılacaktır. Belli bir zamanda belli bir piyasada belli bir kalitedeki mal için teşekkül eden "tek fiyat", "en yüksek maliyet değeri"nden aşağı olmayacaktır. Yani istihşâl miktarı, ya entansif bir usul ile aynı arazinin işlenmesi veya boş arazilerin işletmeye açılması suretiyle elde edilecektir. Bu takdirde, "azalan randıman kanunu"nun tesiriyle fiyatlar sürekli olarak yükselecektir. Mesela istihşâl ettiği buğdayı A müstahsili 10, B müstahsili 12, C müstahsili 14 liraya mal etmiş olsun. Bu buğdayların piyasadaki fiyatı 14 liradan aşağı olamaz. Aksi takdirde C müstahsili istihşâlden vazgeçecek, bu da mal azlığına yol açacak ve fiyatları yükseltecektir. C müstahsiline nazaran B müstahsili 2, A müstahsili 4 lira bir rant temin etmektedir. Bu rantı doğuran âmil nedir. Ve bundan kim istifade etmektedir? Ricardo'ya göre bu ranttan bizzat toprağı işleyen çiftçiler ve müstecirler değil, arazi sahipleri faydalanmaktadırlar. Halbuki bunlar rantın doğmasına tesir etmiş de değildirler. Bu rant arazi sahiplerine giderken en yüksek maliyet diğerlerini ilgilendirmektedir. Rantı tevli eden "tabiatın cömertliği" değil, "tabiatın hasisliği" dir. Nüfus artıp medeniyet ilerledikçe herkes gıda maddelerindeki artıştan zarar görürken arazi sahipleri bundan istifade edeceklerdir. Bunun çaresi arazi sahiplerini sıkıştırmak değil, dışardan buğday ve gıda maddesi ithal etmektir. Arazî sahiplerinin cebine giden rantın miktarını azaltmanın yolu bu usülle fiyatları kırmaktır. Böylelikle Ricarde da Malthus gibi serbest iktisadî, kötümserliğin ilacı ve kıtlığın çaresi olarak görmektedirler.

Endülüs'te müslümanların dağlık ve verimsiz topraklara sıkıştırılmaları, bu topraklardan yeteri kadar mahsul almak için çok emek sarf etmelerine, gübre ve zirai mücadele ilaçları gibi bir takım ara malları kullanmalarına sebep olmuş bu da buğday fiyatlarını yükseltmiştir. Yani fiyatları yükselten,

lüks) ihtiyaç maddeleri, onlarla ilgili talebin mevcut olması sebebiyle itiyat haline getirilir. O yüzden de, bu nevi (lüks tüketim) maddeleri, zaruri maddeler haline dönüşür. Buna ilaveten, o şehirdeki tüm hizmetler (*a'mâl*) aziz, değerli (ve nadir bulunur) hale gelir. Levazımat pahalıdır. Zira refah dolayısıyla bir çok (arz ve) talep, (sınırlı olan) levazımat üzerinde yoğunlaşmıştır. Ayrıca pazarlara ve ticarî emtiaya devletçe konulan vergiler (ve harçlar) satılan malların değerlerine inikâs eder. Bu yüzden levazımat, gıda maddeleri ve hizmetlerin değerleri büyük ölçüde pahalıdır. Neticede şehir sâkinlerinin masrafları çoğalarak, oranın umranı ile mütenasip bir seviyeye ulaşır, sarfiyat büyük nisbette artar. Bu durumda, şehir halkı, kendilerinin ve ailelerinin maişetleri için zaruri olan maddeleri ve sair zahmet isteyen ihtiyaçlarını karşılamak için daha çok para harcama zorunda kalır.

Diğer taraftan bedevîlerin geliri fazla değildir. Zira kâr ve kazanca esas teşkil eden (kendi hizmet, iş ve) emeklerine talebin az olduğu (ve bu nevi iş gücünün arz edildiği) pazarların kesat halinde bulunduğu bir yerde ikamet etmektedir. Bundan dolayı kâr ve sermaye (kesb ve mal) biriktirememişler, bu yüzden, büyük şehirlerde yaşamaları son derece zorlaşmıştır. Çünkü lüzumlu maddeler, burada pahalı olduğu gibi ihtiyaç duyulan şeyler de değerlidir. Halbuki kırdaki ikamet eden bedevîler, en az emek (*akallu'l-a'mâl, minimum labor*) ile açıklarını kapatır ve ihtiyaçlarını tatmin ederler. Çünkü burada, maişetlerindeki refahla ilgili âdet ve itiyatları da, sair zahmet

ekim yapılan tabiatın ve arazinin hasisliğidir. Pahalılığın sebebi mahsulün yok veya kıt oluşu değildir. Mahsuldar olmayan dağlık bir yöreye yerleşen çok nüfusun hububatı çok emek ve çok malzeme harcayarak pahalıya mal etmeleridir. Yani nüfus ve münbit arazi yokluğu rantı tevlihd etmektedir. Berber toprakları cömertçe ürün verdiği için orada hububatın fiyatları düşüktür. İbn Haldun bundan iki bölüm sonra gelecek olan 15. bölümde de zaman rantından bahsedecektir.

İbn Haldun'a göre insan emeği vasıflı olduğu nisbette kıymet ifade eder. Vasıflı olma hususiyetini yitirdiği nisbette de değersiz ve önemsiz hale gelir. Mesela bir emek ve onun sahibi, sadece hayvanların (veya bir makinenin) da yapabileceği bir işte, meselâ taşımacılıkta kullanılıyorsa, o emeğin değeri ve fiyatı, hayvanın gücünün değerinden ve fiyatından fazla farklı değildir. Hatta maliyeti daha ucuz, daha masrafsız, daha rahat ve daha emin olması itibarıyla hayvan gücü, bu nevi emeğe tercih bile edilebilir. Demek ki, insanı hayvandan ayıran ve umranın gelişmesini temin eden temel unsurların başında vasıflı iş gücü, yani yetişmiş insan gelir. (bkz. Bölüm VI, Fasil 2).

Nihayet İbn Haldun'a göre umranca ilerlemenin ve medenî gelişmenin bir vadesi, bir miadı, bir eceli ve son bulduğu bir nokta vardır. Bu noktadan itibaren muayyen bir yerde teraküm ve tekasüf etmiş vasıflı iş gücü, umranın dağılmasına muvazi bir surette dağılır. Ama bu hâdise meydana gelirken diğer bir yerde yeni bir umran vücuda gelir, bu sefer vasıflı iş gücü burada toplanır. Umran, vasıflı iş gücünü ve mütehasıs elemanları kendisinde toplar, orada toplanan kalifiye işçiler ve teknisyenler umranı daha da geliştirirler.

Fiyatların teşekkülünde, İbn Haldun'un göz önünde bulundurduğu unsurlardan biri de (*azizu'l-vü-cud*, dediği) "*nedret*" ve "*bolluk*" unsurudur. O, bu mânâyı ifade etmek üzere "*hısb*" ve "*killet*" (bolluk - kıtlık, nedret), tâbirlerini kullanmaktadır. Ona göre ister mal ve eşya olsun, ister emek ve hizmet olsun, bir şey bol ve çok ise ucuz, az ve kıt (*nâdir*) ise, pahalıdır. Tabiidir ki, bu esas tek başına değil, arz-talep dengesi kanunu ile birlikte düşünmek gerekmektedir.

İbn Haldun'un, vergi ve harçlarda görülen fazlalığın veya bir malın ve hizmetin üretilmesinde ara madde olan eşya fiyatlarının üretilen mal ve hizmetlerin fiyatlarına inikâs edeceğini söylemesi de oldukça önemlidir. Kısaca, fiyatların tekevvün ve teşekkülü, piyasanın işleyiş biçimi hakkındaki İbn Haldun'un fikirleri gerçekten ileri ve ilgi çekicidir.

İsteyen ihtiyaçları da azdır. Onun için de mal biriktirmek zorunda değillerdir.

Kim olursa olsun, şehire göç etmeye heveslenen ve orada ikamet etmeye teşebbüs eden bir bedevînin (intibaktaki) aczi (ve zaafı) derhal meydana çıkar, yerleşmek istediği (yeni) yerde perişan olur. (Çünkü şehrin, ictimai ahvaline ve iktisadî şartlarına intibakta başarısız olmuştur). Bunların içinde, sadece daha evvel mal biriktirip servet sahibi olanlar, bu hususta ihtiyaçlarının üzerindeki bir seviyeye ulaşanlar ve bu durumlarını, rahat ve refah (konfor ve lüks) itibariyle, umran (ve şehir) halkı için tabii olan bir noktaya (ve hududa) kadar devam ettirenler bir istisna teşkil ederler. Bu takdirde (bu şartlara haiz bulunanlar), şehire muntazam bir şekilde intikal edebilir. Bunların halî; âdet, itiyat ve refah itibariyle şehir halkının ahvaline intibak edebilir, zaten şehirlerdeki umranın bidayetinde durum böyledir<sup>4</sup>.

“Allah her şeyi kuşatmıştır” (Fussilet, 41/54).

#### XIV. Zenginlik ve fakirlik itibariyle bölgeler arasında görülen farklı durumlar aynen şehirlerde olduğu gibidir

Bilinmelidir ki, umran itibariyle mükemmel olan, yörelerinde müteaddit milletler yaşayan ve nüfusu çoğalan bölgeler ahalisinin ahvali genişler, (iktisadî vaziyeti düzelir ve ilerler). Malları ve şehirleri çoğalır, devletleri ve memleketleri, (hanedanlıkları ve sultanlıkları) büyür. Bütün bunların sebebi, yukarıda bahsettiğimiz gibi (bu gibi yerlerde) emeğin (*a' mâl* ve hizmetlerin) çok bulunması ve ilerde anlatacağımız gibi onun servet sebebi olmasıdır. Bu servetten, ora sâkinlerinin zaruri (ve iptidai ihtiyaçları) tam olarak karşılandıktan sonra, umranın miktarına ve kesretine (hacmine ve genişliğine) göre büyük bir fazlalık (*el-fazlatu 'l-bâliğa*, artık, *great surplus*) hasıl olur. Bu (istihsâl fazlası), kesb (kazanç ve kâr) olarak halka avdet eder, onlar da bunu (biriktirir ve) sermaye haline getirirler. Nitekim ilerde “Geçim faslında” ve “Rızık ve kesbin beyanı bahsinde” (Bölüm 5, Fasil 1) bu hususu sözkonusu edeceğiz. İşte bahsedilen sebepten dolayı zenginlik artar, (iktisadî) ahvâl genişler, refah ve ser-

4 İbn Haldun, “bedevîler, umranı çok olan şehir halkının yaşadığı hayat tarzını yaşamaktan kâsırdır, yani geridir”, diyor. Bunu; bâdiye halkı için kusur, eksiklik ve yetersizlik olarak görüyor. Yani ona göre ictimai gelişme, şehirleşme istikametinden seyretmektedir. Şehirleşme zarurî bir ictimai vakia olduğu gibi onun ortaya çıkardığı problemler de zaruridir. Fakat bütün bunlar cemiyet hayatının belli dönemleri ile ilgili bulunmaktadır. İbn Haldun bu ve bundan sonraki bölümlerde, kırlardan, göçebelikten ve köylerden gelerek şehirlere yerleşenlerin karşılaştıkları ictimai, bilhassa iktisadî meseleleri, zorlukları ve intibaksızlıkları ele almakta, bu nevi intibak ve imtizaç edememe durumunun ortaya çıkardığı patlamalara ve keşnekeşe dikkat çekmektedir. Şehirleşmenin önem ve hız kazandığı günümüzde, iktisadî sâiklerle köylerden gelerek şehirlere, bilhassa büyük şehirlere yerleşenlerle, buralarda gecekondü semtlerinde perişan olanların, ayrıca Anadolu köylerinden giderek çeşitli Avrupa ülkelerinde çalışan işçilerin karşılaştıkları sıkıntılar, güçlükler ve uyumsuzluklar bu bakımdan önem taşımaktadır. Ömrünün ilk yarısı veya çocukluk ve gençlik yılları köyde, geriye kalan yılları şehirde geçen çok sayıdaki insanımız köy -kent hayatı arasındaki farkı ve bu farkın cemiyet hayatına yansıyan tezahür, tesir ve neticelerinin mahiyetini yaşayarak tecrübi bir surette bilmektedirler. Az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde bu durum, cemiyet ve millet hayatında büyük rahatsızlıklara, dengesizliklere ve çalkantılara yol açmaktadır.

vet ortaya çıkar, pazarların hareketlenmesi sebebiyle hanedanlığın vergi gelirleri çoğalır. Bunun sonucu olarak devletin malı fazlalaşır, kudreti azametın zirvesine yükselir. Çeşit çeşit kale (istihkâm, tahkimat) ve hisarlar meydana getirme, kasabalar kurma, muhkem şehirler inşa etme yoluna gider.

Bu hususta Mısır, Suriye, Irak-ı Acem, Hind, Çin gibi doğu bölgelerini ve tümü ile kuzeydeki yöreler ve bilhassa Akdenizin ötesinde kalan kuzey mıntıkları nazar-ı itibara alınız. Buradaki umran ziyadeleştiği için ora sâkinlerinin zenginliği de ziyadeleşmiş, hanedanlıkları büyümüş, yerleşme merkezlerinin ve şehirlerin sayısı artmış, ticaretleri ve (iktisadî) halleri gelişmiştir.

Çağımızda Mağrip'teki İslâm ülkelerine gelen Hristiyan milletlerine mensup tüccarların vaziyetlerini müşahade ediyoruz. Bunların zenginlikleri ve (iktisadî) durumlarının genişliği vasf ile ihata olunmayacak (ve hesaba kitaba sığmayacak) kadar fazladır. Şarktaki tüccar ve onların ahvaline dair olmak üzere bize ulaşan haberler de aynı şekilde hatır ve hayale sığmayacak kadar fazladır. Bunlardan daha fazla dikkat çekici olan Irak-ı Acem, Hind ve Çin gibi uzak - doğunun (iktisadî imkânları, ticaret erbabının iktisadî vaziyetleri ve) ahâlisinin ahvalidir. Çünkü kervanlar ve seyyahlar, onların zenginlikleri ve servetleri konusunda bize garip (taaccüp edilecek) haberler nakletmişlerdir. Nice kereler bu türlü haberler ekseriyetle red ve inkârla karşılanmaktadır. Bu gibi haberleri işiten avam, bu durumun, ora halkının büyük meblağda mala ve servete sahip olmalarından veya (başka yerlere nazaran) topraklarında daha fazla miktarda altın ve gümüş madenleri bulunduğundan veyahut da eski kavimlere ve milletlere ait altınlara (hazinelere ve definelere), başkalarının değil, münhasıran onların sahip olmalarından ileri geldiğini zannederler. Fakat durum, hiç de öyle değildir. Zira bu bölgelerde bilinmekte olan malum altın madeni, sadece Sudan'ın vilayetlerinden gelmektedir. Burası, Mağrip'e daha yakındır. Bunlar, ülkelerindeki bütün ticari emtiayı ticaret maksadıyla başka memleketlere ihraç etmektedirler. Şayet yanlarında bol miktarda servet mevcut olsaydı, para kazanmak maksadıyla, kendilerine ait ticarî emtiayı başka ülkelere ihraç etmezler ve esas itibarıyla kimsenin malına ve parasına hiç bir şekilde ihtiyaç duymazlardı.

Şarktaki (iktisadî) ahvalin genişliğini, büyük ve fazla oluşunu, mal ve servetin çokluğunu garip bulan müneccimler, böyle bir durumu görünce, şark doğumlu olan ahaliye, yıldızlardan gelen ihsanlar ve kısmetler, garp doğumlu olan ahâlinin hisse ve nasiplerinden daha çoktur, diyerek böyle bir kanaata ulaşmışlardır. Daha evvel de söylediğimiz gibi; bu nücûmla ilgili ahkâm ile yeryüzündeki ahval arasındaki mutabakat cihetinden doğrudur. Onlar bu hususta sadece yıldızla ilgili sebebin (sebeb-i nücûmî, *astralagical reason*) hakkını vermişler, ama yeryüzü ile ilgili sebebin (sebeb-i arzî, *terrestrial reason*) hakkını ödemek üzerlerinde borç olarak kalmıştır. Bu da, (yani arzî ve maddî sebep) söylediğimiz gibi doğu topraklarında ve mıntıklarında umranın geniş ve bu durumun buraya mahsus olmasıdır. Umrandaki genişlik, çok amel (emek ve hizmet) sayesinde çok miktarda kâr ve kazanç neticesini meydana getirir. Zira kazancın sebebi (iş, hizmet ve) ameldir. Bundan dolayıdır ki, bolluk ve zenginlik, diğer bölgelere nazaran şarkın hususiyeti olmuştur. Yoksa mücerred yıldızla-

rın tesiriyle bu durum husule gelmiş, (ora halkının yıldızı parladığı için böyle olmuş) değildir. Bu suretle, evvelce işaret ettiğimiz ciheti de dikkate alarak, nücûmî ahkâmın bu hususta müstakillen tesirli olmadığı, nücûmun hükmü ile arzdeki umranın ve bunun tabiatı arasında bir mutabakatın, mutlaka var olması icabeden bir husus olduğu anlaşılmış olmaktadır.

Umrandan hasıl olan bu zenginlik durumunu İfrikiye mıntıkası ile Berka'da nazar-ı itibara alınız. Bura sakinleri seyrekleştiği ve umranı noksanlaştığı vakit, bakınız halkının (iktisadî) ahvali nasıl dağılmış, fakirlik ve mahrumiyet derecesine varmış, vergi gelirleri gerilemiş ve sonuçta bölgedeki hanedanlıkların servetleri de azalmıştır. Halbuki daha evvel buralarda kurulmuş olan Şia (Fatımî) ve Sinhace (Ziridîler) hanedanlıkları zenginliği, vergi gelirlerinin çokluğu, yaptıkları masraflar ve insanlardaki ahvalin genişliği itibariyle, herkesçe malum bulunan (ileri) bir vaziyette idi. Hatta, ihtiyaçlarını ve önemli işlerini görsün diye Kayravan'dan, Mısır hükümdarına bile mal takdim ediliyordu. Hanedanlığın serveti o derecede idi ki, komutan Cevher Kâtib, Mısır'ı fethetmek için sefere çıktığı zaman, ordunun erzakını, onlara yapılacak olan ihsanları ve gazilerin masraflarını karşılamak için yanında bin yük mal ve servet götürmüştü.

Mağrip (Fas) mıntıkası, gerçi eskiden İfrikiye'den (Cezayir) geri idi ama, yine de bu bakımdan durumu fazla ehemmiyetsiz sayılmazdı. Muvahhidler hanedanlıkları sırasında buranın (iktisadî ve malî) ahvali geniş ve vergileri boldu. Burası, o zamanki durumdan çağımızda geri kalmıştır. Zira oranın umranı gerilemiş ve eksilmiş bir haldedir. Buradaki Berberlerin umranının ekserisi ortadan kalkmış, malum bulunan seviyesinden açıkça hissedilir derecede noksanlaşmıştır. Buranın ahvali, hemen hemen İfrikiye'nin ahvaline benzer bir vaziyete gelmiştir. Halbuki daha evvel burasının umranı, uzak batıdaki Sus ile Berka boyunca, aralıksız bir şekilde Akdeniz'den Sudan illerine kadar dayanıyordu. Bugün burası tümü ile veya ekseriyet itibariyle ıssız, sahipsiz ve bomboş bir araziden ibarettir. Sadece bölgenin Akdeniz kıyısı ile oraya yakın olan yaylalar bir istisna teşkil etmektedir.

“Arzın da arz üzerinde bulunanların da vârisi Allah'tır ve O, vârislerin en iyisidir”.

## XV. Şehirlerde akar ve çiftlik sahibi olmak ve bunların faydaları ve gelir durumları

Bilmek gerekir ki, şahir ve kasaba ahalisinin, birden bire ve bir dönemde (kısa sürede) çok miktarda akar (yani bağ, bahçe, arsa, ev ve bark gibi gayrimenkul) ve çiftlik sahibi olmaları (bu gibi şeyleri biriktirmeleri ve yığmaları) mümkün değildir. Çünkü zenginlikteki halleri itibariyle ne kadar ileri olurlarsa olsunlar, haddinden fazla bir değeri bulunan emlâk edinecek kadar servet hiç birinde yoktur. Bunların mülk edinmeleri ve biriktirmeleri, sadece tedrici surette husule gelir. Bu da ya atalardan ve akrabalarından miras kalan mala vâris olmakla olur. Böyle böyle yani mirasla bir çok kişinin emlâki (babanın, dedenin.., ilk biriktirdiği mülk) bir kişinin elinde toplanır ve o da bu yoldan zengin olur. Veya (gayrimenkullerin fiyatları ile

ilgili olmak üzere iktisadî buhran dönemlerinde) fiyat inmeleri ve yükselmeleri şeklinde pazarlarda görülen değişme ile olur. Bir hanedanlığın son bulup, yerini diğer bir hanedanlığın almaya başladığı dönemde, (mal, mülk ve serveti) koruyan askerî güç yok olduğu, (mülkiyeti himaye eden) örgüler söküldüğü ve şehir harap olmaya yüz tuttuğu sıralarda, gayrimenkullere olan imrenme ve talep durumu azalır. Zira (ictimai ve iktisadî) ahvalin dağılması sebebiyle, bu gibi şeylerden temin edilen faydalar azalmıştır. Bu yüzden de (emlakın) fiyatı düşer, ucuz bir fiyatla mülk sahibi olmak mümkün olur, sonra bu (gayrimenkuller) miras yoluyla diğer birinin mülkiyetine intikal etmiş olur. Diğer taraftan ikinci hanedanlığın büyümesi sebebiyle şehir yeniden gençleşip oradaki ahval cazip ve fevkalade güzel bir şekilde nizama girince, bu durumla birlikte akar ve çiftlikler lehine bir talep (imrenme ve heveslenme) hali hasıl olur. Zira bu takdirde bu gibi şeylerin temin ettiği fayda çoktur. O yüzden gayrimenkullerin değerleri artar ve ilk önce görülmeyen bir önem kazanır. İşte (gayrimenkullerin) pazarlanmasında ve fiyatındaki, “değişiklik” (*hivâle, fluctuation*)ten maksat budur. Bu vaziyette emlaki olanlar, şehrin en zengini haline gelmiş olur, bu servet, onun çabalaması ve kazanması (sa’y ve iktisabı) ile elde edilmiş değildir. Zira o, böyle bir serveti çalışarak ve kazanarak elde etmek kudretine sahip değildir.

Akar ve çiftliklerin gelirleri ve temin ettikleri faydalar, maişetleri itibariyle sahibinin ihtiyaçlarını karşılamaya kâfi değildir. Çünkü bu gelir refahın gerektirdiği âdetlere ve onun (sebeplerine ve) vasıtalarına yetmez. Ekseriya bu gelir sadece bir açığı kapatmak ve maişet için zaruri olan ihtiyaçları karşılamak için kullanılır. (Bağ, bahçe, tarla, arsa, ev, dükkân gibi gayrimenkullerin gelirleri ancak zaruri gıda maddelerini temine kâfi gelir). Şehirlerdeki tecrübeli ihtiyarlardan (ve yaşlı âlimlerden) işittiğimize göre akar ve çiftlik gibi bir mülk edinmekten maksat, (ölümden sonra) arkaya bırakılan zayıf neslin (ve küçük yaştaki zürriyetin geçimlerini temin hususunda duyulan) endişedir. Bu suretle söz konusu zayıf zürriyet, kazanmaktan âciz bir halde bulundukları sürece, bu emlakla büyür, rızıklarını temin eder ve onun geliriyle yetişirler. Bunlar kazanma gücüne sahip olunca, maişetlerini temin için bizzat çalışırlar. Bedenindeki bir zayıflık (ve sakatlık) veya akl-ı meaşındaki bir âfet (aklî ve zihnî bir eksiklik ve yetersizlik) sebebiyle kazanmaktan âciz kalan nice çocuklar vardır. Bu takdirde bahiskonusu gayrimenkul, onun halini düzeltmesini (ve geçimini temin etmesini) mümkün kılar. Büyük servet sahiplerinin, gayrimenkul edinmelerinden maksat budur.

Gayrimenkullerden servet biriktirmek, ve bu yoldan büyük servet sahiplerinin yaşadıkları gibi (ekstra ve fevkalade lüks) bir hayat yaşamak, mümkün olmaz. Bu durum nadir veya az sayıdaki kimseler için pazarların değişmesi (ve iktisadî buhranlar zamanında fiyatların gayr-ı tabii bir şekil alması), ve bu esnada çok miktarda akarın ele geçmesi ve bunun da hem cins hem kıymet itibariyle şehirde pahasının yüksek olması suretiyle hasıl olabilir. Ancak böyle bir servet ortaya çıkınca, emirler ve valiler nice kere ona göz diker, ekseriya ya onu gasbeder veya emlak sahibini, (az ve önemsiz bir meblağ karşılığında) mülkünü kendilerine satmaya mecbur ederler. Bun-



dan dolayı da mülk sahipleri zarara, ziyana ve haksızlıklara duçar olurlar<sup>5</sup>.

“Allah işinde galiptir” (Yusuf, 12/21) (Büyük arşın sahibi odur).

## XVI. Şehirdeki sermayedârlar, makama ve müdafaaya muhtaçtırlar

Şöyle ki, hadarî bir şahsın sermayesi (*capital*) büyür, edindiği akar ve arazi çoğalır, şehir halkının en zengini haline gelir, gözler onun servetine çevrilir, refah ve onunla ilgili âdetlerle alâkalı ahvali genişler. İşte o vakit, bu servetten dolayı hükümdarlar ve emirler onu sıkıştırır ve bu hususta kendisine dış bilerler. Tecavüzkâr olmak, beşerin tabiatında mevcut olduğundan, herkes (ve bütün devlet ricali) onun elinde bulunan servete sahip olmaya ve bunu kendi mülkiyetlerine geçirmeye göz diker. Bu hususta birbiriyle rekabete girerler. Bu konuda mümkün olan tüm hilelere ve kurnazlıklara baş vururlar. En sonunda onu, üzerinde devletin kanunu tatbik edebilecek (ve hükümetin tasarrufu altına girebilecek) bir duruma getirir, malını müsadere etmeyi haklı kılan bir takım mucib sebepler ortaya atarlar. Zaten hükümetçe tatbik edilen ahkâmın çoğu, ekseriya zulüm ve haksızlıktan ibarettir. Çünkü halis adalet sadece şer‘î mânadaki hilafette (ve ona dayanan hükümet etme şeklinde) mevcuttur. Bu ise çok kısa bir zaman devam etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.) “Benden sonra hilafetin devam müddeti sadece otuz senedir, bundan sonra (devlet idaresi, eskiden olduğu gibi) ısrırgan bir mülke avdet eder”, buyurmuşlardır.

Bundan dolayı, umran içinde sermayedarların ve servetiyle şöhret yapanların mutlaka bir koruyucu (askerî) güce ve makama ihtiyacı vardır. Bu (nâmı) güç ile kendini savunur, bu makam sayesinde ya hükümdarın yakınlarının veya dostlarının veyahut da sultanın saygı gösterdiği asabiyetin himayesi altına girer, onun şemsiyesiyle gölgelenir, bunun temin ettiği emniyet sayesinde haksız muamelelerden kurtulur, rahat nefes alarak dolaşır. Şayet bir zengin için bu durum bahiskonusu değilse, (elinde bulundurduğu serveti devlet ve asker gücü ile koruyamıyorsa), çeşit çeşit hile ve (hâkimlerin buldukları) kanunî bahanelerle (bütün serveti) yağma edilir. (Onun için her zengin, serveti nisbetinde, bir devlet adamına istinat etmek zorundadır)<sup>6</sup>.

5 Burada üzerinde durulan akar ve ziya gayrimenkul ve arazi mânasına gelmektedir. Ev, ocak, dükkân, bağ, bahçe, arsa, tarla ve çiftlik bu iki kelimenin şümulüne girer. Buna emlak ve mülk adı da verilir. İbn Haldun’a göre geniş araziye, emlak, akara ve gayrimenkullere uzun sürede, tedricî surette sahip olunur. Zaman süreci içinde miras ve aşırı fiyat düşmeleri geniş çapta gayrimenkul sahibi olmaya imkân verebilir. Yoksa bunlar normal piyasa şartları içinde emek ve servet harcanarak elde edilemezler. Yani gayrimenkullerin elde edilmesinde önemli rol oynayan emek değil, zaman ve piyasadaki anormal değişimlerdir. Gayrimenkullerin ve arazinin temin ettiği fayda ve gelire gelince, bu da ekseriya sadece zaruri ihtiyaçları karşılar, lüks ve konfora yetmez. Gayrimenkul edinme arzusunun kaynağı küçük yaştaki çocukların veya akıllı ve bedeni itibarıyla eksik olan neslin istikbalini garanti altına almaktır.

6 Sermaye ve servet sahipleri makama ve müdafaaya muhtaçtır, demek, bu makama bizzat sahip olmak ve mallarını bizzat (korumak zorundadırlar, demek değildir. Servetlerini koruyabilmek için ya hükümdarın, ya onun akrabalarından birinin veya dostlarının, veyahut asabiyet sahiplerinin veya bir devlet adamının himayesini temine mecburdur, demektir. Sermaye, mal ve servet silahla korunup emniyet altına alınmazsa, ya yağma edilir veya en azından gelişme imkânı bulmaz. Devletlerin silahlanmaya önem vermelerinin sebebi de iktisadî çıkarlarını bu sayede korumak içindir.

“Allah karar verir ve O’nun verdiği kararı hiç bir kimse bozamaz” (Ra‘d, 13/41).

## XVII. Şehirlerdeki hadaret, hanedanlıklardan kaynaklanır ve onun aralıksız devam etmesi ve kökleşmesiyle kökleşir

Bunun sebebi şudur: Hadaret, (yerleşik kültür), umrandaki zaruri ahvalin üstünde bulunan âdetle ilgili (zâid) bir durumdan ibarettir. Bu ziyadelik, refahtaki farklılık nisbetinde ve, milletlerin varlıklı ve yoksul (çok veya az, güçlü veya zayıf) olmalarındaki değişik durumlara göre sayılmayacak kadar farklılık gösterir. Hadaret, nevi-leri ve sınıfları itibariyle, milletlerde fenlerin çoğalması durumunda vukua gelir. Onun için (hadaret), sanatlar mesabesindedir. Bu sanatlardan (ve fenlerden) herbiri, onunla meşgul olan kişilere, (meslek erbabına) ve mahir ustalara ihtiyaç gösterir. Sanat çeşitlerinin ziyadeleştiği ölçüde, o sanatların ehli olan sanatkârlar da fazlalaşır, bu nesil sanatlarla renklenir, (bu suretle farklı meslekler ve iş kolları ortaya çıkar). Ne vakit günler bu şekilde aralıksız olarak birbirini takip eder ve bahiskonusu sanatlar ard arda sürüp giderse, sözkonusu sanatkârlar da, sanatlarında mütehasşis ve ondan anlama konusunda maharet sahibi olurlar. Uzun asırların ve geniş bir zamanın geçmesi ve emsalinin tekrarlanması, (aynı şeylerin yeniden yapılması ve sürekli olarak işlenmesi) suretiyle sanatlar daha sağlam ve daha köklü bir hale gelir.

Bu durum, ekseriya şehirlerde vukua gelir. Zira buraların umranı gayet engindir, halkının refahı da fazladır, hanedanlık burada yerleşmiş ve kökleşmiştir. Bahiskonusu şeylerin tümü hanedanlık sayesinde husule gelir. Zira hanedanlık, tebaanın malını toplar ve onu kendi dostlarına ve adamlarına harcar. Bu suretle, bunların halleri, mal ve servetten ziyade makam ve mevki itibariyle genişler. (Zira onlarca, siyâsî ve idarî itibar, malî ve iktisadî itibardan daha önemlidir). Böylece tebaadan elde edilen gelirler, hanedanlık mensuplarına (ve devlet adamlarına) harcanır, sonra (bu mal ve para), onlarla alâkası (ve alışveriş nevinden münasebeti) bulunan şehir halkına geçer, bunlar da nüfusun ekseriyetini teşkil ederler. Bu suretle bunların da servetleri çoğalır ve zenginlikleri artar. Böylelikle refahla ilgili usûl ve âdetleri çoğalır ve onların arasında sair kollarıyla birlikte sanatlar ve fenler sağlam bir şekilde yerleşir. “*Hadaret*” (*sedentary culture*) işte budur.

Bundan dolayı görüyoruz ki, (medeniyet merkezlerinden) uzakta olan bölgelerdeki şehirler, umran itibariyle mükemmel bir halde bulunsalar bile, üzerlerinde bedvîlik ahvali galip olur, hadaretin bütün yol ve usûllerinden uzak kalır. Halbuki hanedanlığın merkezi ve karargâhı olan orta bölgelerde yer alan kasabalardaki durum bunun aksinedir. Bunun yegâne sebebi, onların civarında hükümetin (ve hükümdarın) bulunması ve ona ait malların öbürlerine de taşmasıdır. Tıpkı uzaklardaki kuru ve kır yerlere varıncaya kadar, sırayla önce kendisine en yakın yerleri sonra onun bitişindeki yerleri... kademe kademe yeşillendiren bir su menbaı gibi. Daha evvel, “Hanedanlık ve hükümdar (hükümet), âlem için bir pazar yeridir” demiştik (bk. Bölüm 3, Fasıl, 3, 40). Şu halde bütün ticarî emtia, pazarda ve ona yakın olan yerlerde mevcut olacaktır. Pazar yerinden (fazla) uzaklaşınca da, ticarî emtia tamamıyla orta-

dan kaybolmuş olacaktır. Sonra bahiskonusu hanedanlık aralıksız devam eder ve hükümdarlar belli bir şehirde yekdiğerini takip ederlerse, ora halkı arasında hadaret iyice yerleşir ve daha ziyade kökleşir.

Bu hususu Yahudiler hakkında nazar-ı itibara alınız. Suriye'deki mülkleri bindörtüyüz sene kadar uzayıp gittiği için hadaretleri iyice kökleşmiştir. Maişet ahvali ve âdetlerinde ve yemek, giyinmek ve sair ev ahvali gibi geçimle ilgili sanatların her kolunda maharet kazanmışlardır. O derecede ki, bu gibi şeyler bugün bile ekseriya onlardan alınmakta ve öğrenilmektedir. Onlardan ve onlardan 600 sene sonraki Romalılardan gelen hadaret ve ona ait âdetler Suriye'de kökleşmiştir. Zira bunlar da hadaretin nihai noktasına ulaşmışlardır.

Kıptîlerin (Cobt) durumu da böyledir. Bunların alemdeki mülkü üçbin sene devam etmiş ve onun için beldeleri olan Mısır'da, hadaretin âdetleri iyice yerleşmiştir. Onları burada evvela Yunan (İskender), sonra Roma (Bizans), mülkü, daha sonra tümünü hükümsüz kılan İslâmın mülkü (ve hâkimiyeti) takip etmiştir. Şu halde burada hadaretin âdetleri ve itiyatları aralıksız olarak süregelmiştir.

Aynı şekilde hadaretin âdetleri ve itiyatları Yemen'de de kökleşmiştir. Zira Amâlika ve Tubbalar çağından beri binlerce yıl var ki, oradaki Arap hanedanlığı kesintisiz bir şekilde sürüp gitmiş ve onları da Mudar (Müslüman Arapların) mülkü takip etmiştir.

Irak'taki hadaret de böyledir. Zira Keldanîlerin başlangıcından beri burada Nabatîler, İranlılar, Keyanîler (Achemenids), Sasanîler ve bunlardan sonra da Arap hanedanlıkları aralıksız olarak binlerce yıl sürüp gitmiştir. Bu sebeple çağımızda yer yüzünde Suriye, Irak ve Mısır halkından daha hadarî olan yoktur.

Aynı şekilde hadaretin âdetleri Endülüs'te de kökleşmiş ve sağlam bir şekilde yerleşmiştir. Çünkü buradaki muazzam Got hanedanlığı ve sonra onu takip eden Emevî mülkü fasılasız olarak binlerce yıl devam etmiştir. Her iki hanedanlık da muazzamdır ve onun için burada hadaretin âdetleri aralıksız olarak devam etmiş ve sağlam bir şekilde yerleşmiştir.

İfrikiye ve Mağrib'e gelince, burada İslâmdan evvel büyük bir mülk yoktu, sadece Rumlar (Roma ve Bizans) ve Frenkler denizi geçerek İfrikiye'ye çıkmışlar ve sahil bölgelere mâlik olmuşlardır. Durmadan yer değiştiren göçebe Berberlerin onlara olan itaatları sağlam değildi. Rumlar ve Frenkler sadece (Ebu Tavi Kalesi) ve Kayravan gibi yerlerde (muavakkaten) bulunmuşlardı. (Halbuki Berberler sarp ve dağlık yerlerde yaşadıklarından) hiç bir hanedanlık Mağripliler üzerine yürüyememişti. Onlar sadece Akdeniz'in öbür yakasındaki Got hükümdarlarına, itaatlarını bildiren elçiler gönderiyorlardı. İslâm gelip Araplar İfrikiye ve Mağrip'e mâlik oldukları zaman, İslâmın ilk dönemindeki kısa bir süre müstesna, Arapların buradaki mülkü çok sürmedi. Araplar o çağda bedevîlik tavrında idiler. (Onun için de burada bırakacakları hadaret yoktu.) Onlardan, İfrikiye ve Mağrip'e yerleşip kalanlar, buralarda takip ve taklid edecekleri ve önceden kalmış bulunan bir hadaret bulamadılar. Zira (buranın yerlileri olan) Berberler, bedevî bir hayat içinde gömülüp kalmışlardı. Sonra çok geçmeden Hişam b. Abdülmelik zamanında Mağrib-i Aksâ (Merakeş) Berberleri, Meysere Matgarî öncülü-

günde isyan ettiler ve ondan sonra da bir daha Arap hâkimiyetine girmediler, müstakil bir idareye kavuştular, tekbaşına hâkimiyet kurdular. Gerçi İdris'e biat etmişlerdi. Ama yine de İdris'in, onların arasında kurmuş olduğu devlet, bir Arap hanedanlığı sayılmazdı. Çünkü, (İdrisîler) hanedanlığını bizzat Berberler sevk ve idare etmişlerdi. Bu hanedanlıktaki Arapların sayısı da fazla değildi. İfrikiye ise, Ağlebîlerin ve onlara intisap eden Arapların elinde kaldı. Bu yüzden Ağlebîlerin az çok bir hadaretleri olmuştur. Zira onlar için mülkün refah ve nimetleri husule gelmiş, ayrıca ellerindeki Kayravan şehri de umranca gelişmiş durumda idi. Onların bu hadaretine Kûtâme, bunlardan sonra da Sinhace vâris oldu. Fakat bütün bunlar (ve sözkonusu devirler) azdır, 400 seneye bile varmamıştır. Çok geçmeden hanedanlıkları son bulmuş, orada mevcut olan hadaretin rengi değişmiştir. Çünkü sözkonusu hadaret sağlam bir şekilde yerleşmemiştir. (Sonra da) bedevî Araplardan Hilâlîler, burasını tagallüp yolu ile zaptederek tahrip ettiler.

(Fakat bu tahripten sonra bile) oradaki umranın hadaretinden silik bir iz çağırma kadar baki kalmıştır. Cedleri; Kale veya Kayravan veya Mehdiye'den olan şahıslara dikkat ediniz. Bunların ev işlerinde, (aile idaresinde) ve (ahalinin) halleriyle ilgili âdetlerinde hadaretten bir takım eserler bulacaksınız. (Eski ahvale ait bulunan) bu eserler, diğer (bir takım âdet ve ananeler) ile karışık bir halde bulunmaktadır. Bu gibi şeyler hususunda basiret sahibi olan bir hadarî onları, başkalarından ayırt edebilir. İfrikiye'deki (diğer) şehirlerin çoğunda da durum böyledir. Fakat aynı durum Mağrip ve oradaki şehirlerde yoktur. Çünkü Ağlebîler, Şîiler (Fatımîler) ve Sinhace devirlerinden itibaren İfrikiye'de hanedanlık çok daha uzun süreli olarak kökleşmiştir.

Mağrip'e gelince: Muvahhidler hanedanlığından itibaren burası, Endülüs'ten intikal eden hadaretten büyük pay almış ve hadaretle ilgili âdet ve itiyatlar buraya iyice yerleşmiştir. Zira Muvahhidler hanedanlığı Endülüs'teki illeri de istilâ etmiş, ve ora halkından bir çoğu, ister istemez buraya intikal etmişti. (Muvahhidler hanedanlığının) sahası, malum olduğu gibi geniştir. Bu sebeple, Mağrip yeteri kadar hadaretten ve bu hadaretin iyice yerleşmesinden nasip almıştı. Bunun büyük bir kısmı da Endülüs halkından (alınmış ve yayılmış)dı.

Sonra Hristiyanlar tarafından sürgün edilen doğu Endülüs halkı da İfrikiye'ye intikal etti. Buradaki şehirlerde hadaret (ve kültür) eserleri bıraktılar. Bunun büyük bir kısmı da Tunus'ta idi. Burada (bu eserler ve kültürler), Mısır hadareti ve oranın âdetlerinden olmak üzere yolcuların naklettikleri şeylerle meze oldu. Bu suretle Mağrip ve İfrikiye, hadaretten yeterince nasip almış, fakat daha sonra bunların yerini ıssız yerler almış, durum eski şekline girmiş, Mağribte Berberler, dinleri (ve benimsedikleri yaşam tarzı) olan bedevîliğe ve huşûnete avdet etmişlerdir. Her halükârda İfrikiye'deki (medenî ve kültürel) eserler, Mağrip ve oradaki şehirlerde olandan daha çoktur. Çünkü oralarda kurulan eski hanedanlıklar Mağrip'tekinden daha çoktur, ayrıca İfrikiye halkının âdetleri, gidip gelenlerin çok olması sebebiyle Mısır halkının âdetlerine yakındır.

İnsanlardan gizli kalan bu sır ve hikmetteki inceliği kavramaya çalışınız. Biliniz ki, bunlar, yekdiğeriyle mütenasip olan hususlardır. Yani hanedanlığın kuvvet ve zaf hali millet veya cemaatinin çokluğu kasaba ve şehrin büyüklüğü, nimet ve servetin fazlalığı arasında karşılıklı münasebetler ve nisbetler vardır. Şöyle ki: Hanedan-

lık ve mülk, âlemin ve umranın sureti (formu)dir. Tebaa, şehirler ve sair ahval (itibariyle âlem ve umran) da tümü ile o suretin maddesini (*matter*) teşkil etmektedir. (Devlet suret, âlem ve umran onun maddesidir). Vergi gelirleri döne dolaşa tebaaya gider. Bunlar, ekseriya servetlerini kendi pazarlarından ve ticarî faaliyetlerinden temin ederler. Hükümdar ihsanını ve parasını tebaasına akıtırsa, bu onlar arasında yayılır. Döne dolaşa tekrar hükümdara gelir, sonra ondan yine onlara gider. Şu halde vergi ve haraç suretiyle tebaanın elinden çıkan mal ve servet, atâ ve ihsan yolu ile tekrar onların eline geçer. Bu takdirde hanedanlığın (iktisadî) hali nisbetinde tebaanın eli genişler, tebaanın zengin ve sayıca çok olmaları nisbetinde de hanedanlık mal ve servet sahibi ölür. (Devletin iktisadî gücü nisbetinde millet, milletin varlıklı olması nisbetinde devlet zengin olur). Bütün bunların kökü de umran ve ondaki gelişmedir. Bu hususu nazar-ı itibara alarak hanedanlıklar üzerinde inceden inceye düşünecek olursanız, anlatılanların hakikate uygun olduğunu görürsünüz<sup>7</sup>.

“Allah hükmeder ve hiç bir kimse O’nun fermanına karşı çıkamaz” (Yusuf, 12/41).

### XVIII. Hadaret, umranın gayesi ve ömrünün nihayeti olup onun çöküşünü haber verir

Evvelce verdiğimiz izahatla şunu beyan etmiştik: Mülk ve hanedanlık asabiye-tin ulaşmak istediği bir gayedir (Bölüm 2, Fasil 17). Hadaret de bedevîliğin ulaşmak istediği bir gayedir. İster bedevîlik, ister hadarîlik nevinden olsun, ister hükümdar ister tebaa (veya ister mülk ister onun pazarı) ile alâkalı bulunsun tüm umranın hissî (maddî ve gözle görülür cinsten) bir ömrü vardır. Nitekim yaratılmış olan müşahhas varlıklardan olan muayyen bir ferdî varlığın da hissî (ve fizikî) bir ömrü vardır (Bölüm 3, Fasil 14, 323, 325, 349, 392).

Aklî ve naklî deliller açıkça göstermektedir ki, insan için 40 yaş, ondaki (cismanî, aklî ve ruhî) kuvvetlerin artmasının ve gelişmesinin (*tezayüd - nümuvv*) gayesi (ve son noktası)dır. Bir insan 40 yaşına varınca, neşv ü nemanın ardından, (ondaki) tabiat bir süre duraklar (tevakkuf), bundan sonra da inhitata yüz tutar. Bilmek gerekir ki,

7 İbn Haldun, hadaret denilen şehirlerdeki yerleşik kültürün devletlerin eseri ve mahsulü olduğunu, uzun ömürlü ve istikrarlı devletlerin kurulduğu, yekdiğerinin eserlerini tamamlayan hanedanlıkların yer aldığı şehirlerde ölümsüz ve çok miktarda medenî ve kültürel eserler vücuda geldiğini, siyasî istikrarın ve devlette devamlılığın bulunmadığı yerlerde bu nevi eserlerin görülmediğini belirtmekte ve siyasî istikrarın, iktisadî istikrarla olan münasebetine ve irtibatına dikkati çekmektedir. İbn Haldun’un burada kısaca, öbür bölümlerde daha genişçe izah ettiği “vergiler azalınca iktisadî faaliyetler canlılık ve hız kazanır. Ekonomi canlanınca vergi alınan taban genişler. Neticede az vergi alan devletin geliri çoğalır. Kaybeden ve az kazanan çok kazanmış olur. Diğer taraftan yüksek vergi nisbetleri devletin gelirini düşürür. Çünkü tebaayı ezer, vergi mükelleflerinin teşkil ettikleri taban daralır. Sonuçta çok kazanan kaybeder”, şeklindeki arza ağırlık veren görüşlerini 1981 Ekiminde düzenlediği basın toplantısında ABD başkanı R. Reagan, uyguladığı iktisadî politikanın doğruluğunu savunurken, delil olmak üzere zikretmiştir. Onun görüşleri XX. asrın iktisadî bakımdan süper bir gücü olan ABD’ye bile tesir edecek bir doğrulukta ve sağlamlıktadır. (Bölüm 3, Fasil 38. 539).

umrandaki hadaret (ve yerleşik kültür) de aynen öyledir. Çünkü onun da bir gayesi (sınırı, limiti) vardır ve onun ötesinde artış gösteremez. Şöyle ki: Umrandaki halk için refah ve nimet husule gelince, tabiatıyla bu onları, hadaretin çeşitli yollarına ve onun âdetleriyle ahlâklanmaya sevkeder. (Servet, sahibini hadaretle ilgili âdet itiyad ve ananelere adapte eder). Malum olduğu gibi hadaret, refahtaki çeşitlilik, onunla alâkalı ahvalde mükemmellik ve sanatlara (hünerlere ve fenlere) düşkünlüktür. Yemekler, elbiseler, binalar, mefruşat, kap-kacak ve sair ev ahvali bu nevi sanat kolları ve sair sanat dalları sayesinde zarif ve kibar bir hale getirilir. Bütün bu gibi şeylerden her birini zarif bir hale getirmek için, bir çok sanatlar mevcuttur ki, bedevî hayatta ne bu gibi sanatlara ne de o gibi eşyanın zarif bir hale getirilmesine ihtiyaç duyulmaz. Evle (ev eşyası ile) ilgili bahiskonusu ahvaldeki zerafet son haddine ulaşınca, cismanî ve hissî arzulara (şehavet, *desire*) itaat etme hali, onu takip eder. Bu suretle insan nefsi, sözkonusu âdet ve itiyatlarla, birçok şekillerde renklenir. Artık, (çok değişik şeylerle boyanan) nefsin hali, bu vaziyet karşısında ne dini ne de dünyası itibariyle (huzur içinde ve) istikamet üzere olamaz. Zira, âdet ve itiyatlar boyası, bir daha kolay kolay çıkarılamayacak şekilde ve iyice onda yerleşmiştir. Dünyası itibariyle de istikamet üzere olamaz. Çünkü (refahla ilgili) âdet ve itiyatların gerektirdiği, lakin kazancın karşılayamadığı bir çok ihtiyaçlar ve külfetler, ortaya çıkmıştır. (Bu suretle insanın din ve dünya itibariyle huzuru bozulur, saadeti kaybolur, tatmin edilemez olur).

Bunun izahı şudur: Şehirdeki hadarete görülen çeşitlenmeler, (muhtelif sanatlar ve iş kolları) sebebiyle şehir halkının masrafları büyür. Hadaret ise umrandaki farklılık nisbetinde farklılık gösterir. Bu duruma göre umran ne kadar çok gelişmiş olursa, hadaret de o kadar fazla mükemmel olur. Daha evvel demiştik ki (Bölüm 4, Fasil 12) çarşı ve pazarlarının pahalı, (lüks nevinden olan) ihtiyaç duyulan şeylerin fiyatlarının yüksek oluşu umranca gelişmiş ve ilerlemiş bir şehrin hususiyetini teşkil eder. Sonra alınan vergiler bu pahalılığı daha da körükler. Zira hadaret, hanedanlıktaki büyümenin azamî haddine ulaştığı sıralarda kemal noktasına varır. Bu dönem ise, hanedanlıkta vergilerin konulması zamanıdır. Zira belirttiğimiz gibi, o vakit hanedanlığın giderleri çoğalmıştır. Konulan vergiler, pahalılık şeklinde, alınan - satılan mal ve hizmetlere inikas eder. Zira tüm esnaf, (pazarcılar) ve tüccar, şahsî külfete, masrafa (ve emeğe) varıncaya kadar harcadıkları her şeyi, sattıkları ticarî mal ve emtianın içinde hesap eder ve onların üzerine ilave ederler. İşte bundan dolayı, netice itibariyle (esnaf ve tüccardan alınan) vergi, (imal ve istihsâl edilen) satılık eşyanın (ve hizmetlerin) kıymetine ve fiyatına dahil olur. Bu suretle de hadarîlerin (ve şehirli-lerin) masrafları büyür, itidal haddinden çıkarak israf derecesine ulaşır. Hiç bir şekilde (mukadder olan) bu durumdan kurtulmak için çıkar bir yol bulamazlar. Zira (lüks nevinden olan) âdet ve itiyatların tesiri ve bunlara itaat etme hali, onları hüküm altına almıştır. Onun için tüm kazançları masraflara gider. Sonuçta, peş peşe yoksulluk ve ihtiyaç haline maruz kalır, fakirliğin galebesi altına girerler. Satılık malların (ve hizmetlerin müşterileri, talipleri ve) pazarcıları azalır. Bu yüzden çarşılar ve pazarlara kesat gelir, şehrin (iktisadî ve malî) hali bozulur.

Bütün bunların sebebi, hadarette ve refahta görülen ifrat (ve nezakette, zerafette, nân u nimette ortaya çıkan aşırılık)tır. Umumi olarak bu gibi şeyler, şehirlerdeki pazarları, (iktisadî hayatı) ve umranı ifsad eden âmillerdir. Hususi olarak zatlari ve şahısları itibariyle şehir sakinlerinin ferd ferd bozulmaları da şöyle vukua gelir: Bunlar, itiyat ve âdetlerin getirdiği ihtiyaclar için çalışır, çabalar ve onları elde etmek için şerrin renklerine boyanır, kötü şekillere girerler. Ayrıca onları elde ettikten sonra (lüks ve konforla ilgili) renklerden bir renk (nefsânî bir huy ve vasıf) daha edinmek suretiyle de nefis zarara maruz kalmış olur. O yüzden fisk, şer, sahtekârlık, yollu yolsuz her (hileye ve) kurnazlığa başvurarak geçimi sağlamak gibi hususlar onlardan sık sık vâki olur. Artık insan nefsi hep maişet ve geçim hususunu düşünme cihetine yönelir. Ona iyice dalar, onu elde etmek için her çeşit hileye ve kurnazlıklara başvurur. Bu yüzden ki, o kimselerin yalana, dolana, kumarbazlığa, adam kandırmaya ve çarpmaya, hırsızlığa, yalan yere yemin etme arsızlığına ve murabahacılığa karşı cüretli oldukları (ve bu gibi ahlâksızlıkları gözlerini kırpmadan irtikâp ettikleri) görülür. Çünkü refahtan gelen bir yığın (maddî ve cismanî) arzu ve hazları neticesi olarak bunları, fiskı (fuhşiyatı, küfürbazlığı ve ahlâksızlığı) ve bunun çeşitlerini, yollarını, bunu ve sebeplerini açıktan açığa icra etmeyi, bu gibi şeylere atılırken namusu ve haysiyeti bir tarafa bırakmayı gayet iyi bilen ve beceren kişiler olarak bulursunuz. Hatta bu gibi (fisk ve kepezelik nevinden olan) şeyleri hısım, akraba ve mahremleri arasında dahi yapmaktan çekinmezler. Halbuki bu gibi hususlarda (küfretmede ve) sövmekte, bedevîlik hısım ve akrabadan haya etmeyi gerektirir. Aynı şekilde bu kimseleri, hile ve hud'ayı (adam kandırmayı ve aldatmayı) gayet iyi bilen ve beceren kişiler olarak bulursunuz. Bu yoldan bahiskonusu çirkin davranışlar sebebiyle başlarına gelmesini muhtemel gördükleri kahrı ve baskıyı, karşılaşıacaklarını mülâhaza ettikleri cezaları defetmeyi umarlar. Böyle hareket ede ede, nihayet bahiskonusu hususlar, Allah'ın muhafaza ettikleri hariç, onlardan çoğunun âdeti, itiyadı, huyu ve karakteri haline gelir.

Artık şehir denizi, kötü ahlâk sahibi rezil ve âdi kişilerle çalkalanır durur. Te'dip ve terbiyeleri ihmal olunan, ve hanedanlık tarafından kayıtsız kalınan çevrenin ve arkadaşlarının huylarının tesiri ve hâkimiyeti altında bulunan hanedanlığın (ve hanedanlığa mensup olan yüksek kademedeki zevatın) yeni yetişen gençleri ve nesilleri de, onlarla birlikte ve onlar gibi hareket ederler. Bu nesil iyi bir nesep ve aile sahibi asilzadeler olsalar bile ekseriya böyle davranırlar ve onlara adapte olurlar. Çünkü insanlar beşerdir, ve yekdiğerinin misli ve dengidir. (Doğuştan ve esas itibariyle aralarında herhangi bir fark yoktur). Sadece edindikleri (iyi) huylar, kazandıkları faziletler ve terkettikleri reziletler sebebiyle birbirinden faziletli ve mütemayiz (üstün ve seçkin) olurlar. Şu halde, hangi şekilde olursa olsun, eğer bir kimsede reziletlerin (ve kötülüklerin) rengi iyice yerleşmiş, boyası koyulaşmış ve ondaki iyi huylar (ve hayır duygusu) bozulmuşsa, ona ne neşebinin temiz ne de soy kütüğünün hoş ve asil olması fayda verir. Bundan dolayı (tanınmış) ailelerin, (ünlü) nesep ve asalet sahiplerinin ve hanedanlıklara mensup olanların evlat ve ahfadının, (asilzadelerin ve şehzadelerin) bayağı halk tabakalarının arasına atıldıkları ve maişetlerini temin için aşağı ve

bayağı işleri ve sanatları meslek edindikleri görülür. Çünkü bunların ahlâkları bozulmuştur. Şer ve sahtekârlık boyası ile boyanmışlardır. Şayet bu hal bir şehirde veya millette çoğalır ve yaygınlaşırsa, onun harap olması ve inkıza uğraması için Allah'tan izin çıkar. Yüce Allah'ın "Biz bir köy (ve şehir) halkını helak etmek istediğimiz vakit, oranın, refah (bolluk ve lüks) içinde yaşayan zümresine emrederiz de, (bu emir üzerine ve ictimâî kanunların gereği olarak) orada fîsk işler, ahlâksızlık yaparlar. Bu suretle bu söz onlar hakkında doğru çıkar, bunun üzerine onları târ u mâr ederiz" (İsra, 17/16), sözündeki mânâ da budur.

Bu duruma göre bunun izahı şudur: Sözkonusu kişilerin kazançları bu takdirde ihtiyaçlarına yetmez. Çünkü (lüks nevinden olan) âdetler artmış olup nefis, bunlarla tatmin olmak istemektedir. Bunun için onların ahvali muntazam olmaz, işleri yolunda gitmez. Şahısların halleri (ve işleri) teker teker bozulunca, şehrin nizamına hâlel gelir, (teşkilat çöker, düzen bozulur) ve harap olur.

Ehl-i havass (ve ehl-i vukuf)dan birinin "Bir şehirde, fazla miktarda narenciye ağacı (turunçgiller) dikildi mi, onun harap olması için Allah'tan izin çıkar" demesinin mânâsı budur. Hatta avamdan olan birçok kimse, bu söze bakarak, evlerinin etrafına narenciye ağacı dikmekten kaçınmakta ve bunu uğursuz saymaktadırlar. Halbuki bu sözle anlatılmak istenen mânâ bu değildir. Ayrıca narenciye ağacının da (şehrin harap ve viran hale gelmesini gerektiren) öyle bir (uğursuz olma) hususiyeti yoktur. Bu söz sadece, bağlar, bahçeler ve (arklar içinde) akan sular, hadaretin levazımından (ve ona tâbî olan hususlardan)dır, mânâsına gelir. Sonra narenciye (portakal, mandalin, greyfut), limon ağaçları, selvi ve bunun benzeri olup da yemişi ve faydası bulunmayan (sadece süs ve manzara için dikilen) ağaçlar, hadaretin gayesi ve son bulunduğu noktadır. Zira bahçelere bu çeşit ağaçları dikmekten maksat sadece ve sadece (güzel ve süslü) şekilleridir. Bu çeşit ağaçlar, refahın türlü türlü yollarına ulaşıldıktan sonra dikilir. Bu, mevcut olması halinde şehrin mahv ve harap olmasından korkulan bir tavidir. Nitekim bunu ifade etmiştik. Zakkum ağacı hakkında, bu çeşitten olmak üzere söylenen söz de bu kısma dahildir. Çünkü zakkum (veya ağu) ağacını dikmekten maksat sadece, pembe çiçekleriyle bahçeleri renklendirmek ve süslemektir. Bu ise, refahın icabı olarak tutulan yollardan biridir.

Hadareti (ve yerleşik kültürü) ifsat eden âmillerden biri de fazla refah sebebiyle şehvetlere, (maddî hazlara ve cismanî keyf ve zevklere) düşkün olmak ve bu sahada başıboş dolaşmaktır. Bu suretle, midenin zevkiyle ilgili olmak üzere türlü türlü nefis yemekler ve lezzetli meşrubat ortaya çıkar. Bunu, zina ve livata (homoseksüellik) gibi çiftleşme nevileriyle, cinsî organlardaki şehveti türlü türlü yollardan tatmin etme hali takip eder. Bu durum ise, zinada olduğu gibi, neseplerin karışması sebebiyle (insan) nevinin bozulmasına yol açar. Neticede hiç kimse, oğlunu bilemez bir hâle gelir. Çünkü çocuk gayr-ı meşru bir birleşmenin mahsulüdür, rahimdeki (çeşitli erkeklerle ait meniler, sperm) yekdiğerine karışmıştır. Neticede çocuklara gösterilmesi gereken tabii şefkat ve onları yetiştirme hali ortadan kaybolur. O yüzden bebekler ya mahvolup gider, bu durum da (insan) nevinin inkıtâma sebep olur veya insan nevinin (doğrudan doğruya tahribine ve) fesadına sebep olur. Nitekim re'sen neslin yok



olmasına yol açan livata (homoseksüellik) böyledir. Bu insan nevini bozma hususunda (zinadan) daha tesirli ve zararlıdır. Zira Lutfilik, (eşcinsellik) insan nevinin hiç mevcut olmamasına yol açar ama zina, o neviden vücuda gelen nesillerin ve neseplerin tanınmamalarına (ve netice itibariyle mahv olmasına) sebep olur. İşte bundan dolayı imam Mâlik'in (r.a.) livata hakkındaki ictihadı, diğerlerinden daha açık ve daha doğrudur. (Zira o, livatayı zina sayıp, buna verilen ceza ona da tatbik edilir, demiştir). Bu durum İmam Malik'in şer'î maksatlara ve şer'an nazar-ı itibara alınan maslahatlara (öbürlerinden) daha ziyade vakıf olduğuna delâlet eder.

Bu hususu iyi kavrayınız, bunu nazar-ı itibara alarak şuna istidlal ediniz: Umranın gayesi ve hedefi, hadaret ve refahtan ibarettir. Gayesine ulaşan umran bozulma haline dönüşür, ihtiyarlamaya başlar, aynen canlıların tabii ömürlerinde olduğu gibi. Daha açıkçası biz, hadaret ve refahtan hasıl olan bir ahlâk, "ahlâk bozulması hâdisesinin ta kendisidir", diyoruz. Hiç şüphe yok ki, insan menfaat celbetmeye, mazarı defetmeye ve bu hususta çalışmak için huyunu düzgün (ve istikrarlı) bir halde bulundurmaya muktedir olması itibariyle insandır. Halbuki hadarî, şahsî ihtiyacını bizzat temine muktedir değildir, ya (rehavet ve) rahatlıktan dolayı hasıl olan aczi sebebiyle veya nân u nimet içinde yetişme imkânına sahip olması dolayısıyla tenezzül etmediği için buna kadir değildir. Her iki husus da kötüdür. Aynı şekilde, refah içinde bulunmuş, baskı altında talim ve terbiye görerek yetişmiş olması sebebiyle metanet vasfını yitirdiğinden zarar ve ziyarı defetme gücüne sahip değildir. Bundan dolayı da, kendisini müdafaa edecek hâmlerin (ve askerlerin) bakımı ve gözetimine muhtaç bir aile ferdi gibidir, onlara bağımlıdır.

Sonra hadarî, ekseriya dini itibariyle de bozulmuştur, zira çok nadir haller müstesna, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, (lüks ve konfor ile ilgili) âdetler ve bunlara boyun eğme, hali onu bozmuş; nefis de bu türlü adetlerden hasıl olan melekelerin boyasıyla boyanmış, (bu çeşit kuvvetler ve itiyatlar sebebiyle kirlenmiş)tir. Evvela (fizikî) kudreti, sonra ahlâkî ve dini itibariyle bozulan bir insanın, aslında insanlığı bozulmuş, hakiki manasıyla onun üzerinde mesh (şekil değişmesi) (bkz. Yasin, 36/67) vaki olmuştur, (yani hayvan vaziyetine istihale etmiştir).

Bu itibarla, devletin ordusunda, bedavet ve huşûnet esasına göre yetiştirilenler, hadaret ve onun gerektirdiği huy gözönünde bulundurularak yetiştirilen (nazik kişi)lerden, devlete daha faydalı olurlar. Bütün hanedanlıklarda bu durum mevcuttur<sup>8</sup>.

8 Burada İbn Haldun'un üzerinde durduğu husus, umrandaki gelişmenin, kültürel faaliyetlerdeki ilerlemenin ve medenî yükselmenin ulaştığı son noktadaki akibetidir. Onun genel kanaatına göre her kemâlin bir zevali, her bekanın bir fenası, her çeşit hayatın bir eceli ve vadesi vardır. Onun için kültür ve medeniyet sahasında görülen gelişmeler ve ilerlemeler zirveye ulaştığı zaman, artık daha fazla ve sonsuza dek ilerlemeyecek, onun için evvela duraklama, sonra gerileme ve daha sonra yıkılma mukadder olacak, yerine kurulan yeni bir medenî hayat tekrar aynı safhalardan geçecek, bazan evvelki medenî hayatı geçtikten, bazan aynı seviyeye geldikten ve bazan da onun gerisinde bir noktaya geldikten sonra yıkılacak ve durum hiç durmadan bu şekilde tekrarlanıp duracaktır. Bunun açıklaması şudur: Bedevilikten başlamak suretiyle şehirlerde en yüksek noktaya ulaşan medenî, kültürel ve ictimai gelişme bir "bozulma" ve "soysuzlaşma" (*fesad, degeneration*) hâdisesine şahit olmaktadır. Bu bozulma bâdiyede, kırdaki, göçebelikte ve köyde değil, şehir ve kasabada vukua gelmektedir. Bedevilikte

böyle bir bozulma asla bahiskonusu değildir. Zira onun bozulma noktasına varabilmesi için önünde hadarîlik vardır. Hadarî olmayan bir cemiyet için bir soysuzlaşma düşünülemez. Bundan dolayıdır ki, şehirler tam manasıyla bir “bozulma mıntıkası” (*area degeneration*)dır. Bu bozulmanın sebebi de iktisadî âmillerdir. Geniş malî ve maddî imkânlarla sahip olan, lüks ve konfor cinsinden olan ihtiyaçları çoğalan, her nevi haz, lezzet, arzu ve keyfî rahat bir şekilde tatmin eden insanlar ve cemiyetler insanlıklarını unutarak zevk, safa, oyun ve eğlence içinde âdeta çıldırmakta ve hayvanlaşmaktadır. İbn Haldun buna, Kur'an'dan (bkz. Yasin, 33/67) ve hadisten aldığı “mesh” (şekil değişmesi, hayvanlaşma, geriye doğru istihale, *transformation*) tabirini kullanır. Eski Yunan'daki Kelbiler (Kinikler), onları andıran İslâm cemiyetindeki bazı dilenci ve derviş zümreleri ve modern cemiyetteki hippiler bu durumun, iyice göze batan örnekleridir. Yalnız bu bozulma, sadece dinî ve bünyevî nitelikteki bir bozulma olmayıp, aynı zamanda ve en az onun kadar ictimai, maddî ve dünyevi bir bozulmadır.

Bunun sebebi şudur: Şehirli olmayan insan, bozulmamış ve insan eli değmemiş bir tabiat ve coğrafî bir muhit içinde yaşar. Onun gördüğü, işittiği, temas ettiği, tattığı, kokladığı, yediği, içtiği, giyindiği, ikamet ettiği ve kullandığı her şey tabiidir. Aslı tanınamıyacak şekilde insan eliyle değiştirilmiş ve türlü türlü şekillere sokulmuş değildir. Tabii sade ve basit bir fiziki muhit içinde yaşayan bedevîler yani şehirli olmayanların ruhlarına ve bedenlerine, içinde yaşadıkları çevrenin tabiiliği, basitliği ve sadeliği inikas eder. Bunun için onlar da hem ruh hem de beden itibarıyla, içinde yaşadıkları çevre ve ortam gibi tabii, basit ve sade olurlar. Bu durum, ahlâkî ve ruhî mânada doğruluk, dürüstlük, samimiyet, namuslu olma, vakar, ciddiyet, sabır, tahammül, kanaat, cömertlik, yiğitlik, mertlik ve cesaret şeklinde; bedenî ve cismanî mânada dayanıklı, metin, mukavim, sert (haşin), sıhatli, güçlü, ve zorlu olma tarzında; ictimai manada dayanışma, yardımlaşma, tabii bir şekilde ve bir teşkilat bahiskonusu olmaksızın birlikte hareket etme, yekdiğerinin hak, hukuk, şeref, haysiyet ve itibarına saygılı olma biçiminde kendini gösterir. Saf ve mert olan bedevî (hadiste, “mümin saf ve mert, münafık kurnaz ve nâmerttir”, buyrulmuştur), şehire geldiği zaman, bu vasıflar yavaş yavaş, değişir, şekil ve kılık, hatta mahiyet değiştirir. en sonunda yok olur ve “bozulma va soysuzlaşma” dediğimiz hâdise zarurî bir şekilde vukua gelir. Çünkü şehirde, geniş ölçüde sunî, külfetli, mürekkep, muğlak ve karma karışık bir çevrede yaşar. Şehirdeki devletin, belediyenin, modanın, lükse dayalı âdet ve ananelerin, ve bundan daha önemlisi sînaî, ticarî ve iktisadî hayatın kaidelerine, kanunlarına ve nizamlarına uymak zorundadır. Karşılaştığı şeylerin çoğu sunîdir, insan elinin eseridir, aklın ve zekânın mahsulüdür. Şehirli, aklın ve zekânın mahsulü olan nizam ve eşya karşısında akıllı ve zeki olmak, var olabilmesi ve hayatını sürdürebilmesi için bütün söz, fiil, hal ve hareketleri itibarıyla akıllı ve zeki bir şekilde davranmak zorundadır. Aksi halde şehirde yaşayamaz, hayat mücadelesini kaybeder. Daha doğrusu şehirlinin bu şekilde hareket etmesi aslında onun iradesi ve ihtiyarı dışında, zarurî ve mecburî bir hâdisedir. Çünkü çevresine ve yaşadığı ortama hakim olan akıl ve zekâ ürününü kaideler ve yapma eşya, onun ruhuna ve zihnine yansımış, ve bu suretle onu kendine intibak ettirmiştir. Bu yüzden zeki ve akıllı bir şekilde hareket eden şehirli zamanla biraz daha ileri giderek işi; kurnazlığa, canbazlığa, şeytanlığa, hile ve hud'aya, ikiyüzlülüğe, sahtekarlığa, yalancılığa, mürailiğe, dalkavukluğa, yaltaklığa, adam aldatmaya, kandırmaya, çalmaya, çarpmaya, murabahacılığa, kalpazanlığa, madrabazlığa, hokkabazlığa, göz boyama ve aldatmaya, kumarbazlığa, falcılığa, üçkağıtçılığa ve türlü türlü istismara dökecektir. Çünkü şehir aklı ve zekâyı geliştirmiştir ve ruh terbiyesinin yeterli derecede olmadığı, nefsanîyetin, ihtirasın ve menfaatçılığın ilerlediği yerlerde aklın ve zekânın ürünü kurnazlık ve sahtekârlık olmaktadır. İçinde yaşanan fizikî ve ictimai çevreden gelen, bahiskonusu çeşitten, tesirler ve ruha yansıyan hususlar “ruhun ve ruhî melekelerin kirlenmesi” (*televvüs-i nefis*) hâdisesini meydana getirir. Onun için hissi geliştiren sade bir tabiat içinde yaşayan bedevî safır, açık göz değildir. Adam dolandırmayı, münafıklığı, hileyi, kurnazlığı ve entrikayı bilmez. Herşeyi açık ve ortadadır. Aksine davranışları kalleslik ve namertlik sayar. Buna karşı hadarî saf değil, kurnaz, “sözünün eri değil dönek, vefakâr değil gaddar, emin değil hain, diğergâm değil hodgâm, dürüst değil sahtekâr, ciddiyet ve vakarında tabii değil sunî, hayâlî değil arsız, dayanıklı değil nazik, mukavim değil nazlı, sabırlı ve tahammüllü değil aceleci, sinirli ve telaşlıdır. Bedevî diğergâm, cömert, mert ve misafirperver olduğu halde şehirli hiç de öyle değildir. Onun için sırf bir nezaketten ibaret olan gayr-ı samimî cömertlik gösterisine Anadolu'da “şehirli teklifi” adı verilir.

Hadârî, ya aczi ve zaafî veya kibri ve gururu sebebiyle celb-i menfaat ve def-i mazarrata kadir olamadığı için başkasının sırtından geçinir. Onu bunu istismar eder, diğerlerini sömürür, güçsüzlükten doğan eksikliğini kurnazlığı ile telafi eder. Bedevî saf, hadârî ise şeytan olduğu için daima şehirli-lerin sömürüsüne açıktır. Bedevînin kazancından, ondan çok şehirli istifade eder.

Bedevîlerde birlikte yaşama zaruretinden doğan halisane yardımlaşma ve dayanışma, şehirlerde yerini menfaatçılığa dayanan meslekî yardımlaşmaya ve dayanışmaya bırakır. İşte İbn Haldun'un "refah ve hadaretten hasıl olan ahlak, bîzatihi bir ahlâk bozulması hadisesidir", derken anlatmak istediği şey budur. Yani insanın şehirde edindiği huylar haddizatında beşerî hasletlerin ve insanî meziyetlerin soysuzlaşmasından başka bir şey değildir. Şu halde gerçek ahlâk, bedevîlerdedir. Hadârîlerde ise bu ahlâkın bozulmuş, en azından değişmiş bir sunî ve sahte şekli vardır. Tabii bir bacak takma bir bacak arasındaki fark ne ise bedevîlik ahlâkı ile hadârîlik ahlâkı arasındaki fark da odur. Aslında şehirli olmayanlarda mevcut olan tabii ve hakiki ahlâkın yerini hadârîlerde "*âdâb ve erkân*" denilen bir takım nezaket kaideleri ve "*muâşeret âdâbı*" almıştır. Tabiiikten çok uzak ve tamamiyle sunilikten ibaret olan bu çeşit nezaket ve resmiyet kaideleri hakiki ahlâk değildir. Zira sonradan edinilmiştir. Halbuki hakiki ahlâkın esasları ezeli ve ebedidir. Zamana ve mekâna göre değişmez. Şehirde yürürlükte olan ve sadece oralarda geçerli bulunan, zamanın ve zeminin değişmesiyle değişen bir takım nezaket kaidelerini bilmeyen veya bunlara göre hareket etmesini beceremeyen bedevîleri, hadârîlerin ayıplamaları, gülme konusu yapmaları, kabalık ve yontulmamışlık saymaları, aslında gerçek ahlâktan uzak kalmış olmanın örnekleridir. Onların bu çeşit söz ve davranışları asla ahlâkî değildir. Ama sunî bir takım âdâb ve nezaket kaideleri içinde yetişmiş olmaları, başka türlü düşünmelerine de engel teşkil eder. Buna karşı, sadece şehirlerde, daha ziyade oradaki belli bir zümre arasında geçerli olan nezaket kaidelerini bedevîlerin, sahte ve sunî bulmaları, bu gibi hal ve hareketleri bazan hayret ve ibretle, bazan imrenerek, ama daha çok alay konusu yaparak karşılama-ları oldukça tabii ve haklı bir davranıştır. Şehirli nazik, kibar ve zarif olmayı, kendi ahlâk anlayışının gereği olarak meziyet ve fazilet sayarken, şehirli olmayanların tabii, samimi ve gerçekçi davranış biçimini iptidâî, kaba-saba, sert ve budalalık olarak görür, cahilliğin neticesi olarak değerlendirir. Böylece kendini medenî, şehirli olmayanları gayr-ı medenî zanneder. Hadârî sürekli olarak bedevîlere yukarıdan bakar, onu aşağılarda görür. Halbuki aynı anlayış, hiç olmazsa aynı ölçüde bedevîlerde mevcut değildir. Hatta hadârînin bu telakkisini, gerekli ictimâî âmillerin ve vasıtaların mevcut olması halinde bazı bedevîler de benimser, o hayata imrenir, hatta aslını inkâr eder, bedavetini gizler. Ama bunun tersi vaki değildir. Yani hadârî bedevîliğe özenmez. İşte her iki tarafın bu telakkisi, insan cemiyetlerinin bedavetten hadarete geçmelerini ve bu yöne doğru akıp gitmelerini mümkün kılar, başka, türlü bir tercih yapma imkanını ortadan kaldırır. Bedevîlerin gıda maddeleri, meskenleri ve cemiyetleri tabiidir, bedevîler zevk duygularını tabii şeylerle tatmin ederler. Halbuki hadârîlerin gıda maddeleri, yedikleri ve içtikleri şeyler ya tamamen veya geniş ölçüde sunidir. Onlar zevk duygularını içki, esrar, müskirat, ve mükeyyifat gibi sunî ve gayr-ı tabii şeylerle tatmin ederler. Tamamiyle yalancı ve netice itibarıyla zararlı haz ve zevkler peşinde koşarlar. Şayet şehirli olmayanlarda da bu nevi alışkanlıklar varsa, bunun da kökü şehirdedir. Bedevîlerde, fertler üzerinde tesirli olan ictimâî mura-kabe ve ayıplama müeyyidesi, nüfus kesafeti sebebiyle şehirlerde ortadan kalktığından, orada her türlü ahlâk dışı işler daha rahat bir şekilde yapılır. Bunların başında da cinsî ihtiyaçların çok serbest ve hatta gayr-ı tabii bir şekilde tatmin edilmesi gelir, cinsî sapıklık vakası budur. Gerçekten de şehirlerde lüks, refah, gelir ve nüfus artışı nisbette zina, fuhuş ve homoseksüellik çoğalır. Eşlerin birbirini kandırmaları, yekdiğerine sâdik kalmamaları gibi hukuk dışı davranışlar ve kanun dışı birleşmeler çoğalır. Hatta bu gibi hususlar, cemiyet fertlerinin bir bölümü, bazı hallerde çoğunluğu tarafından yadırganmaz ve ayıplanmaz bir hale gelir. O yüzden kanunları tatbik etmekle mükellef olan polisler, savcılar ve hâkimler de bu nevi hukuk ve kanun dışı fiilleri ciddi şekilde takip etmezler. Bu gibi hususları ya görmezlikten gelir veya hafif bir takım ceza ve ikazlarla işi geçiştirirler. Yetkili kişilerin bu ilgisizliği bu çeşit hadiseleri daha da artırır. En sonunda ahlâkî, hukukî ve kanunî mânadaki cinsî birleşme ile zina arasında ya hiç ya da pek az fark kalır. Bu ise "beşer neslinin bozulması" (*fe-sad-ı nev'î*) hadisesini meydana getirir. Zina mahsûlü olan gayr-ı meşru çocukların sayısını artırır. Bakımsız, korunmasız, terbiyesiz, şefkatsiz, sevgisiz ve ilgisiz olarak yetişen veled-i zinalar şerrin

kaynağı ve fesadın kökü olur. Cemiyette her türlü ahlâksızlığı rahatça yaparlar. Zira aile terbiyesi namına bir şey görmemişlerdir. Kötü ve ahlâksız insanların elinde ve arasında yetişmişlerdir. Bu durum karşısında miras, nafaka gibi haklar da dahil olmak üzere hak, hukuk ve ahlâk namına bir şey kalmaz, aile müessesesi ve ona bağlı olan haklar ve vecibeler son derece zayıflar, bazı hallerde ortadan kalkar.

Roma'da, Bizans'ta, Eski Yunan'da ve Şark cemiyetlerinde görülen, bu gün de Avrupa ve Amerika gibi iktisaden çok gelişmiş müreffeh cemiyetlerde alabildiğine serbestçe icra edilen bahiskonusu ahlâk ve kanun dışı birleşmeler, gayr-ı meşru olduğu kadar da gayr-ı tabiidir ve onun için de cinsî hayatta bir sapmanın ve bozulmanın ifadesidir. İşte bedevîlerden hadarîliğe ve onun ileri boyutlarına varmış şekillerine gidilirken, cinsî hayatta ve aile müessesesinde görülen bozulma ve soysuzlaşma vakası da budur.

Hadarîlikte görülen “dini bozulma” (*fesad-ı din*) hadisesine gelince: Bu da lüks ve konfora dayanan âdet, itiyat ve ananelere itaat edilmesi ve yukarda izah edilen sebeplerden dolayı “ruhun kirlenmesi” (*televvis-i nefis*) veya televvün-i nefis, yani ruhun, refah ve rahatla ilgili renklere boyanması, hâdisesine bağlıdır. Artık eşyaya, menfaata ve maddeye tâbi olan, hep bu gibi şeyler peşinde koşan, içinde yaşadığı cemiyetin kötü zihniyeti ve pis telakkileri ruhuna akseden bir kişi dinen de bozulmuştur. Dinin emir ve yasaklarına göre hareket etmek bir yana, onu olduğu gibi anlama kabiliyetini ve istidadını bile kaybetmiş olduğundan, tam ve kâmil bir mânada dinî bir hayat yaşaması mümkün değildir. O, dine tâbi olacak yerde, dini kendine ve şahsî telakkisine tâbi kılar, onu kendine göre yorumlar, haline göre değerlendirir. Bu suretle de istisnasız bütün dinlerde “bir bozulma” hâdisesine rastlanır. Buna dinî bir ifade ile “tahrif, te'vil, bid'at ve dalalet” adı verilir, istisnasız olarak tüm dinler, tabiiğe yakın basit ve sade cemiyetlerde doğmuş, sonra medeniyet, refah, ilim ve teknikte ileri olan cemiyetlere intikal etmiştir. İşte “dinî bozulma”, birbirinden farklı olan iki hayat tarzının, ilkinden ikincisine yani bedevîlikten hadarîliğe geçiş, döneminde vukua gelir. Bedavet şartları içinde doğan, dinî ve onun akaid, ahlâk, amel, hukuk ve ibadet sisteminin, hadarîlik şartlarına göre tefsir ve te'vil edilmesi, dindeki bozulmanın, sebebi ve sâiki olarak ortaya çıkar. Gerçekten Yahudilik ve Hristiyanlık, basit, sade, tabii ve makul bir din olarak bedevîlik veya ona yakın ictimai şartlar içinde ortaya çıkmış, ancak hadarîlik ve medenîlik bakımından ileri durumda bulunan cemiyetlerle temas ettikçe ve temas etme nisbetinde tahrifata uğramış, yani bozulmuş ve bu bozulma mezhepler ve tarikatlar biçiminde ortaya çıkmıştır. Bu sebeple saf şekliyle din, sadece bedevîlerde bulunur. Hadarîlerde ise dinin kendisi değil, “mezhep ve tarikat” haline gelmiş şekli mevcuttur. Başka bir ifade ile orjinal değil, onun taklidi ve müsveddesi bulunur. Zira mezhepler, ve tarikatlar esas itibarıyla dinî bir bozulmanın ifadesi ve tezahürüdür. Çok meşhur olan bir hadise göre, Hz. Peygamber, kendisinden sonra yakın bir tarihte ümmetinin 72 küsur fırkaya ve mezhebe ayrılacağından bahsederek; “Bunlardan sadece biri hak, diğerleri batıldır”, demiştir. Yani bu kadar fazla olan bozulma hâdisesi içinde sadece bir tanesi, özü itibarıyla orjinal, diğerleri ise onun kopyalarıdır. Doğru olan şekil, Hz. Peygamber'in ve ashabının akidelerini, ibadet tarzını ve yaşama biçimini fazlasız - noksansız ve te'vilsiz aynen idame ve icra edenlerin yoludur. Buna Ehl-i sünnet ve Selefilik denir. Selefilik ve o mânadaki sünnilik bu mânayı ifade eder. Şu halde Mutezile, Cebriye, Mürcie, Şia ve Ceħmiye gibi bir çok itikadî ve kelâm mezhebi, dindeki böyle bozulmanın sonucu olarak ortaya çıkmış ve bu hususa işaret etsin diye de bu mezheplere “Ehl-i bid'at, Ehl-i dalâlet, Ehl-i hevâ, Ehl-i furkat ve Ehl-i te'vil” gibi isimler verilmiştir.

Aslında dini te'vil etmek, dindeki nasları akla göre yorumlamak, en geniş biçimde, Sünnî olarak kabul edilen kelâmî ve ameli mezheplerin bilhassa sonraki şekillerinde de görülmüştür. Bundan dolayı, İslâmın aslı hüviyetine ve esas cevherine harfiyen bağlı kalan radikal Selefiler, Sünnî mezheplerini de az çok dinin özünden ayrılmak, saf ve basit şeklinden uzaklaşmakla suçlayıp durmuşlardır. Eğer hadarîliğin icaplarını dikkata almış olsalardı, şüphesiz ki, bu itham ve tenkitlerinde daha fazla haklı olurlardı. Necmettin Ömer Nesefi, *er-Risale fi mezahibi'l-mutasavvıfa* isimli küçük risalesinde, tasavvufî mezhepleri ve tarikatları, tıpkı kelâmdaki mezhepler gibi esas itibarıyla onikiye ayırır, bunlardan sadece birini hak, diğerlerini batıl sayar. (Bu risale tarafımızdan tercüme edilmiş ve Kelâbâzî'nin *Ta'arruf* adlı eserinin tercümesi olan *Doğuş devrinde tasavvuf*'un sonuna eklenmiştir, s. 257 - 263, 1979). Bu durum da, tasavvuf ve tarikatlar seklinde ortaya çıkan dinî bozulma hâdisesinin,

itikadî ve amelî mezheplerdeki dinî bozulma hâdisesine denk olduğunu gösterir. Fakat aslında tasavvuf ve tarikatlar vasıtasıyla ortaya çıkan dinî bozulma hâdisesinin çapı daha geniş, süresi daha uzun ve tesiri daha derindir.

“Din bedevîlerin, mezhep ve tarikat hadarîlerin”, itikat ve iman şeklidir, dedik. Gerçekten de din bedevîler arasında zuhur etmiş ve hep onlar arasında var olmuştur. Şehir dışında yaşayan bedevîler, köylüler ve göçebeler arasında mezhep ve tarikat şeklindeki din anlayışına, sınırlı bir sahada nadir haller dışında rastlanmaz. Bugün bile köylerde *mezhepler* ve *tarikatlardan* sadece adı vardır, kendisi yoktur. Zira bedevîler arasında mezhep ve tarikat şeklindeki tefferruatlı ve tafsilatlı bir din anlayışını, böylesine ince ve girift fikirlere dayanan bir itikat tarzını hiç bir zaman anlama ve kavrama imkânı yoktur. Onların dini, yaşadıkları ictimai hayatın diğer veçheleri gibi saf, sade, basit, tabii ve külfetsizdir. Anlaşıldığı ölçüde yaşanma, yaşandığı nisbette anlaşılma esasına istinat eder. Nazariye ve mücerret fikirler namına bir şey yoktur. Halbuki hadarîlerin din anlayışı olan mezhep ve tarikatlar nazariyeler, mücerret fikirler, ince istidlaller ve kıyaslar, mantıkî te’viller, akli tefsirler, bir sürü tafsilat ve tefferruatla doludur. Hadarînin yaşadığı ictimai hayatın tüm veçhelerine hâkim olan nezaket, zerafet, kibarlık, incelik ve tefferruat, kısaca sunîlik, onun din anlayışına da sirayet etmiştir. Yani onun bu mahiyetteki din anlayışını şekillendiren de içinde yaşadığı cemiyet ve iktisadî durumdur. O yüzden, bütün İslâm fikir ve inanç tarihi boyunca, hadarîler arasında yetişen din adamları, dinin ilk vaz’ını ve aslî şeklini, belki de çoğu zaman farkında bile olmadan haşvîlik, yani teşbih ve tecsim olarak görmüşler ve reddetmişler, bunun yerine, kendi ifadeleriyle tenzihi ve takdisi esas alan bir ulûhiyet telakkisini benimsemişler ve Ehl-i tenzih, adını almışlardır. Aslında onlardaki bu tenzih itikadî da tamamıyla içinde yaşadıkları ictimai hayatın kibarlık ve zariflik anlayışının dinî sahadaki devamından başka bir şey değildir. Buna mukabil bedevîler arasında yetişen din adamları da, hadarî olan din adamlarının din anlayışını te’vil, tahrif ve tağyir olarak görmüşlerdir. Onlara göre hadarîlerin din adamları, dini asıl şeklinden saptırmışlar ve çarpıtmışlardır.

Acaba neden mezhepler h. II. III. ve IV. asırlarda kuruldu ve umumiyetle bir daha yenileri kurulmadı? Bunun ictimai ve tarihî sebebi şudur: İslâmın doğuşundan itibaren ilk bir veya birbuçuk asırlık döneminde –İbn Haldun gibi konuşacak olursak 120 senelik devrinde–, yani 3-4 neslin gelip geçtiği bir zaman fasılası içinde Müslüman halka galip olan bedavet idi ve bu hal onlara hâkim olduğu sürece ne bir mezhep, ne de bir tarikat görülmedi. Fakat Müslümanlar Suriye, Filistin, Irak ve Mısır gibi eski medeniyetlerin kurulduğu ve ileri bir kültür hayatının mevcut olduğu toprakları ellerine geçince, yavaş yavaş bedevilikten uzaklaşıp hadarîliğe geçtiler, bu tema bütün *Mukaddime*’de sürekli ve ısrarlı bir şekilde işlenmiştir. Yavaş yavaş hadarîleşen İslâm ümmeti, dini ilk şekli ile muhafaza edebilme imkânına sahip değildi. Hadarîlik ve oradaki hayat tarzına göre dine yeni bir yorum getirmek zorunda idi. İşte bunu yaptı ve bunu yapınca da hadarîlerin dini olan itikadî, kelâmî, fikhî ve tasavvufî mezhepler ortaya çıktı. Dikkat edilmelidir ki, tüm itikadî ve tasavvufî mezhepler, –Malikîlik hariç– bütün amelî mezhepler Hicaz bölgesinin ve Arap yarımadasının dışında, eski medeniyet ve kültürlerin hâkim olduğu bölgelerdeki şehirlerde kurulmuştur. Malikî mezhebine “Fıkıh-ı Ehl-i hadis” yani Medine’deki örfü ve hadisleri esas alan, bunun haricine çıkmayan bir mezhep denildiğini unutmamak icabeder. Fakat buna rağmen Medine’de kurulan Malikîye mezhebi orada değil, sadece Endülüs’te ve Kuzey Afrika’da yaşama imkânına sahip olmuştur. Çünkü esas itibariyle din Hicazlı olduğu halde mezhep ve tarikat orali değildir ve her şey kendi öz vatanında ikamet eder.

İslâmın ilk sâlikleri ve ümmetin en evvelki mensupları Hz. Peygamber’in (s.a.) saflığında Arap yarımadasının dışına taşınamışlardı. Bu durum ilk dört halife ve bilhassa Emevîler ve Abbasîler zamanında gerçekleşti. Hicaz’daki ictimai şartları içinde teessüs eden İslâm dini, ilk defa Mısır, Suriye, Filistin ve Irak topraklarında eski ve köklü medeniyet ve kültürlerle karşılaştı. Müslümanların buralardaki şehirlere yerleşerek hadarîleşmeleri, ilk ve büyük ictimai inkılâbı meydana getirdi. Hilafetin mülke dönüştürülmesi şeklindeki devlet idaresi ve rejim de dahil olmak üzere ictimai hayatın bütün müesseseleri az veya çok değişti. Mezhepler ve tarikatlardan ortaya çıkınca, din de bu değişimden payını almış oldu. Şehirlere yerleşen ve hadarîleşen Müslümanlara artık bir hadarî din gerekliyordu. Bu ihtiyaçlarını mezhep ve tarikatlardan veya daha umumi bir ifade ile kelâm ve tasavvuf sistemleriyle karşılamış oldular. O tarihten itibaren yeni ve büyük bir ictimai inkılâp görülmediği

için veya bedavetten hadarete intikal bir defaya münhasır olduğu için, İslâm tarihinde mezheplerin zuhuru da belli bir döneme inhisar etmiş, daha sonraki dönemlerde bu mezhepler itirazsız ve münakaşasız herkesçe kabul edilmiş, ufak tefek itirazlar, hatta bir ölçüde haklı tenkitler ve gür sesler kısa sürede kısılmış ve yok olmuştur. Mezheplerin bir kere kurulması ve bir daha kurulamamasının en önemli ictimai diğer bir sebebi, bir ölçüde tabii, lüzumlu, zaruri ve faydalı olan “dini hiziplerin teessüsü”, “dini zümrelerin teşekkülü” ve “değişik dini cereyanların çıkışı” ihtiyacının, daha ziyade tarikatlarla görülen teşa’ub (bölünme ve yeni kollara ayrılma) hadisesiyle karşılanmış olmasıdır.

Durum Hristiyanlıkta da, böyle olmuştur. Nasturilik, Katoliklik ve Ortodoksuluk (bir nevi Hristiyan Sünniliği) ilk zamanlarda ortaya çıkmış ve uzun asırlar hiç değişmeden varlığını muhafaza etmiş, ancak İslâm medeniyetinin tesiriyle son asırlarda Hristiyan ictimai hayatında görülen ve adına ronesans ve reform gibi isimler verilen ictimai, idari, fikri ve itikadi mahiyetteki büyük inkılâp, ihtilal ve çalkantılardan sonra Protestanlık (bizdeki, muahhar Selefiler gibi), Anglikanizm ve Kalvenizm gibi yeni bir takım Hristiyan mezhepleri ortaya çıkmış, diğer taraftan Katolik ve Ortodoks gibi eski mezhepler de bir takım değişiklikler geçirerek, değişen İctimai şartlara kendilerini intibak ettirmişlerdir.

Son asra kadar İslâm alemindeki mezheplerin itirazsız ve münakaşasız herkesçe kabul edilmesi, bundan sonra çeşitli değerlendirmeye ve tenkitlerin konusu haline getirilmesi, Selefiye cereyanının gittikçe önem kazanması neticesinde mezhep ve tarikatların durumunun sarsılması dikkate değer hâdiselerdir. Hiç şüphe yok ki, İslâm âleminde dini sahadaki tartışma ve gelişmeler uzun bir vadede bir istikrar bulma noktasına ulaşınca kadar devam edecek, dini sahadaki dalgalanma ve çalkalanmaların ardı arkası gelmeyecek, bu arada mezhep ve tarikatların durumu geniş nisbette sarsılacak, yeni şekillere bürünecek veya bazıları silinip gidecek, yerini yeni dini hiziplere ve zümrelere terk edecektir. Yeni dini hizip ve zümreler de teşekkül ederken behemehal günün şartlarını dikkate alacak ve ister istemez mevcut durumun tesiri altında kalacaktır.

Bedavet ortamından gelerek hadaret muhitine yerleşen bütün dinlerde görülen durum, budur. Bu durumu meydana getiren amillerin başında da lüks, konfor ve bolluk gibi maddi imkânlar ve iktisadi sâikler yer alır. Demek ki iktisadi ve maddi âmillerin tesiriyle “ahlâki bozulma”, “dini bozulma” vakıası meydana gelecek.

Acaba bu gibi âmillerin tesiriyle şehirlerde bozulan soysuzlaşan, küflen, çürüyen ve şekil değiştiren ahlâk ve din, vaaz ve nasihatla veya eğitim ve öğretimle, yani cami ve mektep vasıtasıyla düzelebilir mi? Hiç şüphe yok ki, yerinde, zamanında, uygun biçimde ehil ve müsait kimselerin yaptıkları nasihatların da, gerekli şartları haiz eğitim ve öğretim kurumlarının da faydası ve tesiri vardır. Fakat iktisadi ve maddi âmillerin tesiriyle bozulan din ve ahlâk anlayışının, sadece nasihat, telkin, talim ve terbiye ile düzeleceğini zannetmek çok yanlış olur. Aslında camilerde vaaz eden vaizler ve hocalar, minberlerde hutbe okuyan hatipler ve imamlar, medresede talim işi ile uğraşan müderrisler, tekke terbiye vazifesini ifa eden şeyhler, fetvahanede fetva veren müftüler, mahkemede hüküm veren kadılar, mekteplerde ilim öğreten muallimler, hadarî kimselerdir, hadarîlerin bütün hal ve vasıfları, kendilerinde mevcuttur, yani bunlar, hadarî bir cemiyetin birer parçaları ve fertleri olarak aslında dini ve ahlâki bozulmanın içinde yer alırlar. Dinin ve ahlâkın ilk ve aslı şekinden uzaklaşarak, onun yerine şehir dini olan “mezhepleri ve tarikatları”, şehir ahlâkı olan “muâşeret âdabı” ve “nezaket kaideleri”ni koymuşlardır. Başka bir ifade ile dinde ve ahlâkta görülen bozulmanın sebeplerinden biri de onlardır. O halde bozulmaya yol açan kişilerden düzelme ve düzeltme beklemek boşunadır. Bu hükmün doğruluğunun delillerinden biri şudur: Cami, mektep, medrese, tekke, mahkeme ve intisap gibi ahlâki ve dini hayatı koruduğuna ve kuvvetlendirdiğine inanılan müesseseler geniş ölçüde şehirlerde yer alır, şehir dışında bu gibi müesseseler ya hiç yoktur, veya pek azdır. Fakat buna rağmen ahlâki ve dini bozulma, hâdisesine şehirli olmayanlarda ve bedevilerde değil, şehirlielerde ve hadarîlerde rastlanır. Bunun içindir ki, vaizler, hocalar, imamlar, kadılar, müftüler, müderrisler, muallimler ve şeyhler durmadan dini ve ahlâki düzeltmek, için uğraşırlar. Fakat yine de iyi bir netice alamazlar. Halbuki dini ve ahlâki bozulma hâdisesinin görülmediği bedevilerde fazla okumuş ve çeşitli sahalarda ihtisas sahibi olmuş bu kadar çok din adamına ihtiyaç yoktur. Çünkü nerede hastalık varsa, orası için, doktora ihtiyaç vardır. Dini ve ahlâki kaideler için de bu kaide geçerlidir. Bundan dolayı şehirlerdeki din adamları köylere gidecek olsalar yapacakları bir iş, tedavi edecekleri bir dini ve ahlâki hastalık

bulamazlar. Bulsalar dahi teşhisi doğru koyamazlar, onların verecekleri ilaç, hastalık olmayan yerde hastalık meydana getirir, hastalık olan yerdeki hastalıkları daha da artırır. Onun için bedevî cemiyetlerin din adamlarına, bilhassa çok bilgili hocalara fazla ihtiyaçları yoktur. Zira, maddî ve bedenî hastalıklar gibi ruhî ve ahlâkî hastalıklara da daha fazla şehirlerde rastlanır. Din adamı bakımından da durum aşağı yukarı böyledir. Kaldı ki, dinde basitlik ve sadelik daha önemlidir. Şu da bir gerçektir ki, tabiatın ve Allah'ın yarattığı varlıklarını içinde yaşayan bedevî, insan elinin eseri olan sunî şeyler içinde yaşayan hadarîden, Rabb'ına daha yakındır.

Bu gibi sebeplerden dolayıdır ki, bütün hakiki ve ehliyetli din adamları, çevrelerindeki insanlara uzleti, halveti, inzivayı, ihtilat halinden sakınmayı, rıza, tevekkül ve kanaat halini tamah ve ihtirastan kaçınmayı, menfaata zebun, maddiyata esir ve aşağı arzulara tâbi olmamayı, telkin etmişlerdir. Manastırlar ve tekkeler, umumiyetle تنها, ıssız ve kimsesiz yerlerde kurulmuştur. Lüks, konfor, servet, zenginlik, bolluk gibi maddî ve iktisadî âmillerin insanları din, ahlâk ve hatta beden itibarıyla ifsad ve tahrip ettiğini, azdirdiğini ve kudurttuğunu bildikleri için, zemm-i dünya esası üzerinde fazlaca durmuşlar, zühd, fakrı ve tevekkülü tercih ve tavsiye etmişlerdir.

Burada söylenenlerin doğruluğunu kontrol etmek için herkes bir takım mukayeseler yapma imkânına sahiptir. Eskiden geliri az ve halkı fakir olan bir şehrin çevresine çok sayıda fabrikalar kurulsa, yol, liman ve hava alanı yapılırsa veya böyle bir yerde çok para eden bir takım zirai ve sınaî ürünler yetiştirilse, bunun neticesi olarak şehir halkının geliri artsa, nüfusu çoğalsa, acaba din ve ahlâk itibarıyla bu şehrin eski yoksul hali mi yoksa sonraki zengin hali mi daha iyi olur? Biri fakir, diğeri zengin iki şehir halkından acaba hangisi din ve ahlak itibarıyla daha iyi durumda olur? Hatta dinleri farklı olmakla beraber iktisaden Avrupa'dan geri olan Anadolu halkı ile müreffeh bir hayat süren Avrupa halkı bu bakımdan mukayese edilse, netice hangi tarafın lehine olur? Yine bu bakımdan köylü ile şehirli karşılaştırılsa hatta dağ başında ve orman içindeki fakir bir köy ile münbit ve bereketli ovalarda kurulan bir köy halkı mukayese edilse nasıl bir netice ile karşılaşılır? Aynı şehirde ve kasabada yanyana yaşayan zengin ve fakir insanların dine ve ahlâk esaslarına olan yakınlık ve uzaklık dereceleri bile farklıdır. Şehirlerde zenginler tarafından kurulan mahallelerde camiler ya yoktur veya çok seyrek, olanları da çok küçüktür. Halbuki aynı şehrin fakir ve yoksullarının yaşadığı gecekondu bölgelerinde durum hiç de öyle değildir. Bunları hatırlattıktan sonra, iktisadî, ilmî, kültürel ve sınaî gelişmelerin din ve ahlâk aleyhine neticeler verdiğini bir kere daha ifade edelim.

İktisadî gelişme kadar, gelirlerin dağılımındaki adaletsizlik de dinî ve ahlâkî hayatı zayıflatır. Eğer çok fakir kalabalıklar ile çok zengin zümreler aynı ülkede ve aynı şehirde yaşıyorsa, istenildiği kadar sert ve katı cezaî ve kanunî müeyyidelerle baş vurulsun, yine de hukuken olmasa bile fiilen birinciler köle, ikincilerin efendi olmalarının önüne geçilemez. Efendilerin, kölelerini sömürmelerine, istedikleri gibi hizmetlerinde kullanmalarına, hatta onların namus ve haysiyetleriyle oynamalarına mâni olunamaz. Zamanla ezenlerin daha da şımarmaları, azgınlaşmaları ve vicdansızlaşmaları, bu durum karşısında ezilenlerdeki kin ve nefretin artması, haset ve tamahın kuvvetlenmesi, ve bilene büyük huzursuzluklara, geniş çaplı ictimai patlamalara yol açar. Bir gökdelenin yanında veya yakınında, çok iptidai şartlarda yaşayan bir gecekondu varsa, er veya geç, şöyle veya böyle bu iki meskenin sahipleri yer değiştirir. Her şey gibi, kölelik ve efendilik de fanidir, geçicidir. Baki olan sadece Allah'tır. "Hükümdarlar, bir kasabaya girince, orasını tahrip eder, oradaki aziz kişileri zelil, eşraftan olanları alalâde kişiler haline getirirler, Allah'ın şaşmayan âdeti budur" (Neml, 27/34). Hiçbir zümre kurduğu tahtında ebedî olarak oturamaz, günün birinde alaşağı edilir. Hz. Peygamber "Benden sonra, hakkınızda en çok korktuğum şey dünya malıdır", demiştir. İran hükümdarının hazineleri Medine'de taksim edilirken, herkesin sevindiği bir zamanda Hz. Ömer üzölmüş, ağlamış ve "Bu servet nereye giderse orasını berbat eder", demişti. Kur'an'da: "Malınız sizin için fitnedir", denilmiştir. Ayet ve hadislerde buna benzer pek çok ikaz vardır. Şunu da ifade edelim ki maddî refahın ve iktisadî âmilin böyle bir netice getirdiğini kabul eden pekçok filozof vardır. Bilhassa J. J. Russo, ilimlerin ve sanatların ilerlemesi ahlâkî ve ananeyi islah etti mi? ismini taşıyan ve bir yarışmada, birinci olan eserinde, ilmin, sanatın ve iktisadiyatın ahlâkî bozduğu neticesine ulaşmıştır.

Şu bir gerçektir ki, beşerî âlemdaki gelişme bedevîlikten hadarîliğe, köyden şehire doğrudur. Avrupa ülkelerinde şehirlerde yaşayan nüfus çok, köylerdeki çok azdır. Türkiye'de de köylerden gelen göç

Açıķça anlaşılmıştır ki, hadaret(in kemâl) safhası, devlet ve umran âleminin ömrü için duraklama çağıdır.

Allah bir ve Kahhar'dır (Zümer, 39/16).

## IXX. Mülkün başkenti olan şehirler, hanedanlığın harap olması ve yıkılışıyla harap olur

Umran konusundaki incelememizde şu sonuca varmıştık: Eğer bir hanedanlık yıkılır ve çökerse, o hanedanlığın hükümet merkezi olan şehirdeki umran gerilemeye ve bozulmaya yüz tutar. Nice kereler bu gerileme ve bozulma durumu harap olma noktasına kadar varır. Bu (kaide) hemen hemen hiç şaşmaz. Buna sebep bir kaç husustur:

Birinci husus: Her hanedanlık, başlangıçta mutlaka bedevî olur. Bu durum, (devlet ricalinin) halkın malından uzak ve (çeşitli yollarla ahaliden mal alma hususundaki) maharetten irak olmasını icabettirir. Bu ise hanedanlığın maddesini (ve gelir kaynaklarını) teşkil eden vergilerin ve resimlerin hafif tutulmasına sebep olur. Bunun neticesi olarak harcamalar azalır, refah geriler. İmdi bir mülkün başkenti olan bir şehir, sözkonusu yeni hanedanlığın hâkimiyetine geçince, oradaki refah halleri eksilir. Bu yüzden hanedanlığın hükmü altında bulunan bu şehirdeki halkın refahı da

sebebiyle eski şehirlerin büyümesi, yeni şehirler kurulması ve bazı köylerin şehirleşmesi suretiyle gittikçe şehir nüfusundaki nisbet artmakta, köy nüfusundaki nisbet ise gerilemektedir. Cemiyyetin bu istikamette gelişmesi ictimai bir zarurettir. Kimse bunun önüne geçemez, istesek de istemesek de şehirleşme olacaktır. Tıpkı Hz. Ömer'in İran'dan getirilen hazineleri ve defineleri bir yandan taksim etmesi, diğer yandan buna üzülməsi gibi, hem şehirleşme olacak, hem de bunun getirdiği neticeler esfle karşılanacaktır. Yalnız şehirleşmenin tamamen önlenmesi mümkün değilse bile, düzenlenmesi kabildir. Belli şehirlere olan hücum önlenabilir, buralardaki yığılmalar başka yerlere kaydırılabilir, yeni yerleşme merkezleri kurulabilir, eski ve yeni yerleşme merkezleri plânlı ve hesaplı bir tanzime tâbi tutulabilir. Ayrıca iktisadî hayat, daha âdil ve daha makûl bir şekilde ayarlanabilir, gelirler nasafat esaslarına göre tevzi edilebilir, fakirler, yetimler, dullar, sakatlar ve âcizler korunabilir. Bu gibi tedbirler, şehirleşmenin zararlarını tamamen ortadan kaldıramaz ama, hafifletebilir. Cemiyyeti ıslah etme iddiasında olanların, nasihat etmekten ve vaaz vermektan başka bu gibi hususlara da önem vermeleri şarttır.

Bütün bunlardan sonra şuna da dikkat etmelidir: Burada anlatılanlardan maksat köylüyü methetmek, şehirliyi kötülemek değildir. Esasen yukarda da işaret edildiği gibi ferdi iradenin dışında, ortaya çıkan bu durumdan dolayı şehirli suçlanamaz. Ortada bir suç ve suçlu yoktur, ama varsa bu şehirli değil, şehirleşme hareketi ve şehrin kendisidir, yani ictimai kanunlardır. Ayrıca bedevinin ve köylünün din ve ahlâk yönünden daha iyi bir durumda olması da onun zatına mahsus ve ondan ayrılmaz bir fazileti ve meziyeti değildir, içinde yaşadığı fizikî ve ictimai şartların ona lutfettiği bir şeydir. Şehirde doğan köyde, köyde doğan şehirde yetişse ve yaşasa durum tersine olur. İnsanlığın kaderi budur, önemli ve tesirli olan ferdi değil, ictimai iradidir. Bazı müellifler mukaddes kitaplarda anlatılan Kâbil-Hâbil kisasını hadaret-bedavet mücadelesinin, kent - köy rekabetinin ve medeniyetle iptidailiğin bir yankısı ve temsili olarak görmektedirler. Açıkğöz ve kurnaz olan Kabil haksız olarak saf ve samimi olan Hâbil'i katl etmişti. Yani hadariler bedevîleri, hadaret bedaveti katl eder, onun iyi vasıflarını yok eder. Şehire gelerek hadarileşen bedevîler, buranın şartları içinde iyi vasıflardan tecerrüd ettiklerinden manen ölmüş sayılırlar. Onun için Kabil - Habili katl etti demek hadaret bedaveti öldürdü, demektir.



noksanlaşır. Zira tebaa, hanedanlığı takip eder. O yüzden hanedanlığın huyu (gidişatı ve karakteri) ne ise, tebaa ona avdet eder. Ya gönüllü olarak, bu hale döner, zira metbuunu taklit etmek insan tabiatında mevcuttur. Veya kerhen bu yola girer, zira (yeni) hanedanlığın karakteri icabı, tüm hallerde refahtan geri durması ve (lüks nevinden olan) âdetlerin maddesini teşkil eden faydaların (ve gelirlerin) az olması buna sebep teşkil etmektedir. Bu yüzden şehirdeki hadaret azalır, oradaki refahla ilgili âdetlerin ve itiyatların pek çoğu ortadan kaybolur. Şehrin harap olması konusundaki sözlerimizin mânası işte budur.

İkinci husus: Bir hanedanlık için mülk ve iktidar, (istilâ, zafer) sadece galebe (ve mücadele) yolu ile hasıl olur. Galebe ise düşmanlıktan ve harplerden sonra vücuda gelir. Düşmanlık ve muhasemât, iki hanedanlık (mensupları) arasında bir zıddiyetin mevcut olmasını ve yekdiğerinin (lüks cinsinden olan) âdetlerini ve hallerini tanımayı ve reddetmeyi (kültür uyumsuzluğunu) icabettirir. İki zıddan birinin galebesi ve zaferi, diğer zıddı ortadan kaldırır. Sonuçta önceki hanedanlığın ahvali (kültürü, âdetleri, inançları ve siyaset şekli), yeni hanedanlık mensupları tarafından red ve inkâr edilir, gayet kötü ve çok çirkin görülür, bilhassa refah nevinden olan âdetlerde bu durum daha çok kendini gösterir. Böylece o halleri tanımayan hanedanlığın örfünde bu âdetler yok olup gider. (Kapitalist, Liberal, Komünist ve Sosyalist iktidarların, birbirinin yerini almaları halinde olduğu gibi). Böylece yeni hanedanlık mensupları için zamanla tedrici bir surette refah nevinden diğer bir takım âdetler neşet eder ve yeni baştan kurulan hadaret buna dayanır. Bütün bunlar olup biterken evvelki hadaretin gerilediği ve noksanlaştığı görülür. (Hükümet merkezi olan) bir şehirdeki umranın bozulmasının (diğer bir) mânası da budur.

Üçüncü husus: Mutlaka her milletin bir vatani vardır. Onların menşei orasıdır, ilk defa hâkimiyetleri de oradan başlar. Mülklerine yeni bir mülk kattıkları zaman, bu da ilkine tâbi olur, buradaki şehirler ona bağlanır. Bu suretle mülklerinin sahası genişlemiş bulunur. Bu durumda başkent hanedanlığa bağlı olan memleketlerin çizdiği sınırlara göre orta bir yerde olması şarttır. Zira başkent, bir sahanın (ve dairenin) merkezi gibidir. Böylece yeni başkent yeri eski başkent yerinden uzaklaşır. Artık halkın gönlü orasını arzu eder. Çünkü hanedanlık ve hükümet oradadır. Bu yüzden umran (ve nüfus) oraya taşınır, ilk devletin başkenti olan şehirdeki umran ise hafifler, evvelce belirttiğimiz gibi hadaret (ve yerleşik kültür), umranın çokluğundan (ve nüfus kesafetinden) ibarettir. Onun için eski başkentteki hadaret ve temeddün (şehirleşme) azalır, orasının bozulmasının (ve viran hale gelmesinin) mânası da zaten budur.

Başkentlerini, Bağdat'tan İsfahan'a nakleden Selçukluların hali buna benzer. Daha evvel (eski İran hükümet merkezi olan) Medain'den vazgeçerek Kûfe ve Basra'ya taşınan Arapların, Şam'dan vazgeçerek Bağdat'a taşınan Abbasîlerin, Mera-keş'ten vazgeçerek Fas'a taşınan Mağrip'teki Merinîlerin durumu da böyledir. Kıssaca bir hanedanlığın (yeni) bir şehri kendisine başkent yapması, daha evvelki başkentte bulunan umranı ihlal eder.

Dördüncü husus; Yeni hanedanlık, eski hanedanlığa galip gelince, oradaki eski

hanedanlık mensuplarını ve taraftarlarını araştırması, bunları diğer bir bölgeye nakl (ve tehcir) etmesi ve bu suretle onlardan (yeni) hanedanlığa gelecek gaileden emin olması cihetine mutlaka gider. Halbuki başkent olan şehir halkının ekserisi hanedanlığın taraftarlarıdır. Bunlar ya hanedanlığın ilk zamanlarında buraya gelip yerleşen hâmil (ve askerler)dir veya şehrin ayan ve eşrafıdır. Hiç şüphe yok ki, bunlar, teşkil ettikleri tabakalara ve türlü türlü sınıflara göre ekseriya hanedanlıkla içli dışlı bir hale gelmişlerdir. Daha açıkçası bunların çoğu hanedanlıkta (ve onun ihsanlarıyla) yetişmiş, onun için de onun sadık dostu olmuştur! Her ne kadar bunlar, hanedanlığa şevket ve asabiyet yolu ile kaynaşmamışlarsa da meyil, mahabbet ve akide yolu ile ona bağlanmışlar, (onun dostu ve taraftarı olmuşlar)dır.

Yeni hanedanlığın tabiatı, önceki hanedanlığın (ve iktidarın) eserlerini mahvetmek ve izlerini silmektir. Bunun için eski hanedanlığın mensuplarını ve dostlarını başkentleri olan şehirden, kendi hâkimiyetleri altında bulunan başka yere naklederler. Bazısını sürgün ve haps etme yolu ile diğer bazılarını nefrete yol açmayacak şekilde lütuf ve tatlılıkla eski başkentten uzaklaştırırlar. Nihayet zamanla eskiden başkent olan şehirde bir takım satıcılardan, âvâre âvâre dolaşan çiftçilerden, serserilerden ve büyük çoğunluğunu avamın teşkil ettiği kimselerden başka kimse kalmaz. Bunların yerine, hanedanlık kendi askerî gücünü ve taraftarlarını yerleştirir. Bunlar vasıtasıyla şehri tahkim eder. Ayan ve eşrafın muhtelif tabakaları, şehri terkedince, oranın nüfusu azalır. Başkent olan şehirdeki umrana hâlel gelmesinin (diğer bir) mânâsı da budur.

Daha sonra yeni bir hanedanlığın gölgesi altında diğer bir umran yeniden kurulur. Hanedanlığın (büyüklük ve kudret) ölçüsüne göre orada başka bir hadaret vücud gelir. Bu durum eski bir eve sahip bulunan, ancak evin oda ve sair müstemilatının evsafını kendi ihtiyaç ve arzusuna muvafık bulmayan, bu gibi vasıfları değiştirme ve onu kendi arzu ve ihtiyacına göre yeniden bina etme gücüne sahip olan, onun için eski evi yıkan ve sonra onu yeniden inşa eden kimseye benzer. Mülk için başkent ve merkez olma vazifesi gören bir çok şehrin başına gelen budur. Şahsen biz bunu böyle müşahede etmiş ve onu böyle bilmişizdir.

“Gece ile gündüzü takdir eden Allah’tır” (Müzzemmil, 73/20).

\*  
\*  
\*

Kısaca bunun ilk tabîî sebebi şudur: Umran için hanedanlık ve mülk, madde için suret mesabesindedir (Devlet umranın sureti, umran da devletin maddesi gibidir). Suret, nevi itibarıyla, maddenin varlığını muhafaza eden bir şekilden ibarettir. (Maddeler, sahip oldukları şekiller vasıtasıyla, birbirinden seçilir ve ayırt edilirler). Hikmet ilminde (ve felsefede) “Bu ikisi yekdiğerinden ayrılmaz”, diye sabit olmuştur. İmdi umransız hanedanlık, (medeniyetsiz devlet) tasavvur olunamaz, hanedansız ve mülksüz (devletsiz) umran ise, mümkün değildir. Zira beşerin tabiatında, bir vâzın (ve yasakçının) mevcudiyetini gerektiren saldırganlık (ve yardımlaşma ihtiyacı) vardır. Şu halde bunun için ya şer’î veya mülkî (laik) bir siyasetin tayin ve takibine ihtiyaç vardır. Hanedanlığın (yani devletin) mânâsı da bundan ibarettir. Bu ikisi, (umran ile devlet) birbirinden ayrılmaz iki şey olduklarına göre, aşikârdır ki birindeki bo-

zukluk diğere de tesir ve sirayet edecektir. Nitekim birinin yok olması da öbürünün yokluğuna tesir eder.

Geniş çaptaki bozukluk sadece Bizans (Roma) veya İran veya umumi olarak Arap veya Emevî veya Abbasî devletleri gibi küllî (ve geniş) hanedanlıklarda görülür. Nüşirevan veya Heraklius veya Abdülmelik b. Mervan veya Harun Reşid gibi bir zatın şahsî hanedanlığına (ve ferdî iktidarına, devletteki belli bir hükümdarın veya partinin hükümet olmasına) gelince, böyle bir hanedanlığın şahısları (ve hükümdarları, kültür faaliyetlerini ikmal etme bakımından) umranda birbirini takip eder, onun mevcudiyetini ve bekasını muhafaza eder, (ülkeyi imar faaliyetleri cihetinden) bir hayli yekdiğerine benzerler. O yüzden bu gibi hallerde büyük bir bozulma ve aksama görülmez. Zira hakikatte, umranın maddesi (ve muhtevası) üzerinde tesirli olan sadece hanedanlıktaki asabiyet ve şevketdir. Buysa, hanedandaki hükümdarların şahıslarında aralıksız olarak sürüp gitmektedir. Fakat asabiyet ortadan kalktığı ve onu, umranın varlığı üzerinde tesirli olan diğere bir asabiyet bertaraf ettiği vakit, (o hanedanlıktaki kudret, itibar ve) şevket sahipleri tamamiyle ortadan kalkmış ve evvelce söylediğimiz gibi (umrana) geniş çapta bir halel gelmiş olur.

“Allah, dilediğini yapmaya kadirdir, dilerse, sizi yok eder, yerinize yeni bir halk getirir ve bu, Allah için zor bir şey de değildir” (İbrahim, 14/19, 22).

## XX. Bazı sanatlar bazı şehirlere mahsustur

Bunun sebebi şudur: Aşikârdır ki, şehir halkının işleri (ve faaliyetleri) birbirini gerektirir. Zira umranın tabiatında yardımlaşma vardır. Ve ihtiyaç duyulan lüzumlu işgücü (a 'mâl) bazı şehirlerin halkına mahsustur. Bu yüzden o şehirlerdeki halk, o işlerle meşgul olur, onunla ilgili sanatta maharet kazanır, bu gibi faaliyetler o şehir sakinlerinin hususiyeti olur. Bunlar, maişetlerini ve rızıklarını, (geçimlerini ve gıdalarını) bu işlerden temin ederler. Zira şehirdeki umumi durum bu çeşit (sanat ve) işlerle uğraşmayı gerektirmekte ve buna ihtiyaç hissettirmektedir. O şehirde ihtiyaç duyulmayan (sanatlar ve) işler ise ihmal edilir. Zira böyle işleri (ve sanatları) meslek edinenler için bir fayda hasıl olmaz.

Geçim zaruretinin icabı olan bu türlü sanatlar her şehirde mevcuttur: Terzilik, demircilik, marangozluk ve benzeri sanatlar ve iş kolları böyledir. Refah ve onunla ilgili âdetlerin icabı olan meslekler ise sadece imaret cihetinden fazla gelişmiş, refah ve hadareten çokça pay almış şehirlerde bulunur. Züccaciye, kuyumculuk attarlık (parfüm), aşçılık, bakırcılık, peksimetçilik, hamurculuk, (yufka ve keşkek aşısı yapma mesleği), ipek dokumacılığı, (debbağlık, döşemecilik) ve benzeri sanatlar böyledir. Bu gibi sanatların (mükemmellik cihetinden) muhtelif dereceleri bulunur. Hadarete has âdetlerinin çoğalmasa ve refahla ilgili ahvalin icabettirmesi nisbetinde, bahiskonusu çeşitten sanatlar vücuda gelir. İmdi bu gibi sanatlar, her şehirde değil, sadece belli bir şehirde mevcut olur.

Umumi hamamlar da bu kısma dahildir. Zira bunlar da sadece umranca gelişmiş ve hadarileşmiş şehirlerde bulunur. Çünkü refah ve nân u nimet içinde yüzme şeklin-

deki zenginlik bunu gerektirir. Bu yüzden orta halli kasabalarda hamamlara rastlanmaz. Şayet bir hükümdar ve reis, (böyle küçük kasabalarda da) hamamın bulunmasını arzu ederse, orada hamam yaptırır ve bu hamamlar normal olarak çalışır. Ancak bütün halk ihtiyaç ve istek duymazlarsa bu gibi hamamlar kısa sürede harap ve virane hale gelir. Buradan elde ettikleri gelir, geçimlerini sağlamaya yetmiyecek kadar az olduğu için görevli hamamcılar bu gibi hamamları bırakıp kaçarlar. “Daraltan ve genişleten Allah’tır” (Bakara, 2/245, 264).

## XXI. Şehirlerde de asabiyyetin mevcut olduğuna ve asabiyyet sahiplerinin yekdiğerine galebe çaldıklarına dair

Aşikârdır ki, tek bir nesepten gelmeseler dahi beşer tabiatında kaynaşma ve birleşme hususiyeti mevcuttur. Ancak evvelce de belirttiğimiz gibi (Bölüm 2, Fasil 8), bu suretle husule gelen kaynaşma ve birleşme, neseple olandan daha zayıftır. Kısmen de olsa bu yoldan neseple hasıl olan asabiyyet nevinden bir asabiyyet (ve hamiyet) husule gelir. Şehir sakinlerinin çoğu, sıhrıyet yolu ile birbiriyle kaynaşmışlardır. Bu suretle birbirine o derece bağlanırlar ki, yekdiğerinin eti kemiği ve hısımlı akrabası olan çeşitli zümreler meydana getirirler. Kabileler ve aşiretler arasında mevcut olan cinsten düşmanlığın ve dostluğun bir benzeri bunlar arasında da görülür. O yüzden bunlar da hizipler ve asabeler şeklinde muhtelif fırkalara ayrılırlar.

Üzerine iltiyarlık çöken hanedanlığın gölgesi (ve nüfuzu) uzak bölgelerden ağır ağır geri çekilmeye başladığı zaman, bu bölgedeki şehirlerin halkları, (hükümet boşluğunu doldurmak için) kendi işlerini bizzat idare etme ve beldelerinin himayesine nezaret etme ihtiyacını duyar. “Şûra” (*council*) haline avdet ederler. Böylece yüksek tabakadaki kişiler aşağı tabakadaki kişilerden temayüz etmiş olur. İnsan nefsi, tabiatı gereği galebeye ve riyasete yeltenir. Onun için, kahir bir hanedanlığın ve iktidarın ortada mevcut olmadığını, (bir hükümet boşluğunun bulunduğunu) gören şehrin ileri gelenleri, müstakil bir idare kurmaya tamah eder ve herbiri kendi rakipleriyle çekişmeye başlar. Mevalî, taraftar ve müttetik gibi tâbilerle olan bağlarını pekiştirmek (ve yardımcıları görmek ümidi ile) ellerinde ve avuçlarında bulunan şeyleri baldırı çıplaklara (kabadayılara) ve serserilere harcarlar. Bunlardan herbiri kendi adamları ve taraftarlarıyla bir hizip teşkil eder, neticede biri lehinde galibiyet ve zafer tecelli eder. Galip gelen şahıs, kendi emsali olan zatlara yönelerek önce onları dizginler, sonra da ya katl veya sürgün etmek suretiyle bunları tasfiye eder. Bunların, tesirli olan şevketlerini kırıp, tırmalayıcı pençelerini sökene kadar buna devam eder. Artık o bütün şehre müstakillen hakim olur. Kendisinden sonra haleflerine miras kalacak olan bir mülk vücuda getirdiği kanaatini taşır. Derken yenilik ve ihtiyarlık (kuvvetli ve zayıf olma) gibi hususlardan (avariz), büyük mülkte ne gibi şeyler husule geliyorsa, bahis konusu küçük mülkte de o şeyler meydana gelir.

Umumiyetle bunlardan bazıları kabilelere, aşiretlere, asabiyyetlere, cenkçi kuvvetlere, harpleri (ve zaferleri) kazanmış olma niteliğine, bölgelere ve ülkelere sahip olan büyük hükümdarların gidişatına heveslenirler. Bu gidişatın gereği olarak tahta

oturur, âlet (*outfit*, teçhizat) kullanır, beldenin bölgelerinde dolaşmak için (maiyetle-  
rinde resmî) alaylar (rikab-ı hümayun) tertip eder, mühür kullanır, selam merasimi-  
ne önem verir, kendisine “efendimiz”, (mevlâ) diye hitap edilmesini ister. Bütün bu  
davranışlarıyla, ahvalini müşahade edenlerin alay konusu olur. Çünkü ehil ve laik ol-  
madıkları halde, hükümdarlık alâmetlerini ve gidişatını (şarât-ı mülk, *royal emb-  
lems*) benimsemiştir. Onu (ve onun gibilerini) buna sevkeden sebep tuzak bölgeler-  
den) hanedanlığın geri çekilmesi, ve birtakım yakınlarla, bir asabiyetin oluşmasına  
imkân verecek derecede kaynaşmasıdır. Bunlardan bazıları (gösteriş ve alâyişten iba-  
ret olan) bu gibi şeylere tenezzül etmezler, gülünç duruma düşmemekten ve istihza  
konusu olmaktan kaçarak sadeliğin yolunu tutarlar.

Bu durum, çağımızda İfrikiye’deki Hafsiler hanedanlığının son yıllarında Trab-  
lus’a bağlı Cerid, Kabis, Tuzer, Nafta, Kafsa, Biskra ve Zâb beldeleri ahalisinde ve  
o civardaki halkta görülmüştür. Bunlar, senelerden beri hanedanlığın gölgesi (ve nü-  
fuzu) üzerlerinden çekilmiş olduğu için böyle şeylere yeltenmişler, bulundukları yer-  
lerdeki şehirleri galebe suretiyle ellerine geçirmişler, hanedanlığı bertaraf ederek,  
vergi ve ahkâm (hukuk) bakımından buranın idaresine müstakillen hâkim olmuşlar,  
(hanedanlıktaki hükümdara) bilinen tarzda bir itaat ve muallel bir biat vermişler, ona  
karşı az çok mülayim, yumuşak ve uysal davranıyor görünmüşlerdir. Halbuki haki-  
katte hiç de böyle değillerdi. Bunlar bu tutumlarını, çağımızdaki ahfadlarına miras  
bırakmışlardır. Bunların haleflerinde, hükümdarların evladı ve halefleri olanlarda gö-  
rülen cinsten bir katılık ve cebbarlık (gurur ve gaddarlık) meydana gelmiştir. Bunlar,  
yakın zamanlara kadar alelade kişiler oldukları halde, kendilerini sultanlar sırasına  
koymuşlardır. [Emirülmüminin Ebu Abbas Efendimiz, bunların kökünü kazıyıp, bu  
hususta ellerinde bulundurdıkları (şehirleri) çekip alana kadar durum böyle devam  
etmişti. Nitekim, hanedanlığın tarihini anlatırken bunu sözkonusu edeceğiz]. (Bulak  
ilavesi).

Sinhace hanedanlığının son yıllarında da böyle bir durum görülmüş, Cerid şeh-  
ri ahalisi müstakil bir idare kurmuş, hanedanlığı kontrolü altına almış, ve nihayet  
Muvahhidlerin şeyhi (rehberi) ve hükümdarı Abdülmümin b. Ali, o yerleri onların  
pençesinden almış, bunların tümünü, kendilerine ait emirliklerden alarak Mağrip’e  
nakletmiş, ilerde (*el-İber*’de) tarihlerini anlatırken de ifade edeceğimiz gibi bahisko-  
nusu ülkelerdeki izlerini silmiştir.

Benu Abdülmümin hanedanlığının son döneminde Septe’de de böyle bir durum  
vukua gelmiştir.

Bu tagallüp ekseriya, şehirde riyasete ve rehberliğe namzet olan (büyük) hane  
ve asalet (mürüvvet) sahipleri için gerçekleşir. Fakat bazı hallerde ayak takımının ve  
başı bozuk topluluğun aşağı tabakası (esafil-i nâs, bayağı kimseler) için de gerçekleş-  
ebilir. Şayet bu durumda olan bir kimse için, bir takım sebepler dolayısıyla kâfi  
miktarla topladığı (kabadayı ve) ayak takımı ile bir asabiyet ve kaynaşma hasıl olur-  
sa, o kimse asabelerini yitirmiş olan önde gelen şahıslar ve yüksek tabaka üzerinde  
bir galibiyet (ve hâkimiyet) de kurar.

“Ulu ve Yüce Allah, emrinde galiptir” (Yusuf, 12/21).

## XXII. Şehir halkının lehçeleri

Bilinmelidir ki, şehir halkı, ya bu şehre hâkim bulunan bir milletin veya ırkın veyahut da o şehri tesis eden bir kavmin dili ile ilgili lehçeler (lügât, *dialects*) konuşurlar. Bundan dolayıdır ki doğu ve batıdaki tüm İslâm şehirlerinin lehçeleri (ve anlaşmak için kullandıktan dil) Arapça olmuştur. Her ne kadar Arapçanın Mudar şivesinin melekesi (ve asliyeti) bozulmuş ve irabı değişmiş ise de yine de durum budur. Bunun sebebi de İslâm hanedanlığının (tüm sair) milletlere galip gelmesi vakıasıdır. Din ve diyanet, (din - millet), hem (ictimai) varlığın hem de mülkün suretini teşkil eder. Bunların tümü ise dinin maddesidir ve suret maddeden evvel gelir<sup>8/1</sup>. Din de, sadece şeriatın husule gelir, şeriat ise Arap lisanıyledir. Zira Nebi (s.a.) Araptır. Onun için İslâm hanedanlığının hüküm sürdüğü tüm memleketlerinde, Arapçanın dışındaki lisanları terketmek icab etmiştir.

Bu durumu, Acemlerin yerli tabirlerini (ve Arap olmayanların dillerindeki deyimlerini) kullanmaktan meneden ve: “Bu, bir kurnazlıktır. Yani hile ve desisedir.” diyen Hz. Ömer’in (r.a.) halinde nazar-ı dikkata alınız. Arap olmayanların lehçeleri, dince terkedilmiş bulunması ve İslâm hanedanlığını ayakta tutanların lisanlarının da Arapça olması yüzünden, Arapça olmayan lehçeler (ve diller) bu hanedanlığın tüm memleketlerinde terk olunmuştur. Çünkü halk, hükümdara tâbi olup onun dini (gidişatı) üzere bulunur. Bundan dolayı, Arap lisanını kullanmak, İslâmın ve Araplara itaat etme halinin şiarlarından (ve sembollerinden) olmuş, diğer memleketlerin ve şehirlerin tümündeki milletler lugatlarını ve lisanlarını terketmiş, böylece Arapça onların da lisanı haline gelmiş, nihayet onlara aitt tüm şehir ve kasabalarda, bu lugat kökleşmiş, Arap olmayan (İslâm) kavimlerinin lisanları bu lisana nazaran garib ve yabancı bir hale gelmiştir. Sonra Arap lisanı, o dillerle karışması sebebiyle, her ne kadar maksadı ifade itibariyle aslı üzere kalmışsa da, bazı hükümleri ve kelimelerinin sonlarının değişmesi (irab) itibariyle bozulmuştu. İslâm şehirlerinin tümünde (kullanılan bu tip Arapçaya) *hadarî lisan* adı verilmiştir.

Ayrıca o çağlarda, İslâm şehirlerindeki halkın ekserisini Arap nesebinden gelen, bu şehirlere mâlik (ve hâkim) olan ve oralardaki refah içinde mahv olan nesiller teşkil ediyordu. Bunlar, buralardaki Arap olmayan yerli halktan daha fazla hale gelmişler ve onların topraklarına ve ülkelerine de vâris olmuşlardı. Lehçeler ise miras yolu ile (nesilden nesile) intikal eder. Onun için sonraki Arapların şive ve lehçesi, Arap olmayanlarla içli - dışlı olmanın tesiriyle hükümleri, (hususiyetleri ve kaideleri) itibariyle peyderpey bozulmuşsa da, atalarının lehçesi paralelinde varlığını muhafaza etmiştir. Bunların lehçelerine, meskûn bölgeler ve şehirler halkına nisbet edilerek, *hadarî (sedentary)* ismi verilmişti. Halbuki bedevî olan Arapların lehçesi, bunun aksine idi. Zira sonuncuların lehçesi, özbeöz (ve katıksız) bir Arapça idi.

Doğuda, Arap olmayan Deylemîler ve onlardan sonra Selçuklular, batıda Zena-te ve Berberler hâkimiyet kurup tüm İslâm ülkelerinde mülk ve istilâ, (devlet ve hâ-

8/1 Suret (*form*) nasıl maddesine tesir ederse, din de maddesi olan cemiyet ve devlete öyle tesir eder.

kimiyet) onların eline geçince, Arap lisanı, bundan dolayı (bir kere daha) bozuldu. Şayet dini muhafazada iki esas olan Kur'an ve hadise Müslümanlarca verilen önem sayesinde bu dil korunmuş olmasaydı, hemen hemen (tamamen) ortadan kalkardı. Bu durum, Arap lisanının, Arap şehirlerinde (hâkim) bir hadarî lehçe olarak bekasını temin eden bir tercih sebebi olmuştur. (Eğer Arapça, bir dinin ve onunla ilgili ilimlerin lisanı olmasaydı, Arap olmayanların Araplara hâkim olmasıyla ortadan kalkardı). İslâm dini üzere olmayan Tatarlar ve Moğollar şark (İslâm âlemin)de hâkimiyet kurunca, bu unsur (ve tercih sebebi) de ortadan kalkmış oldu ve o yüzden Arap lehçesi (bir defa daha) mutlak olarak bozuldu. Irak, Horasan, Fars illeri, Hindistan, Sind (Pakistan), Maverâünnehir, Şimal beldeleri ve Rum diyarı (Anadolu) gibi İslâm memleketlerinde bu lehçeden eser ve nişan kalmadı, (Geniş ölçüde yerini Farsça aldı. Meselâ hiç bir zaman Anadolu'da, tüm halkın ve devletin dili olacak şekilde Arapça konuşulmadı). Çok azı müstesna şiirden ve nesirden, Arap diline (ve lehçelerine) has olan üslûp (ifade şekli ve hususiyetleri) kalktı. İstisna teşkil eden az bir kısmı ise tedris edilen kaideler (ve dil kanunları) ile sınaî bir şekilde talim ediliyordu, (tabîî değildi). Ders olarak Arap diliyle ilgili ilimlerin belenmesi ve Arapça sözlerin ezberlenmesi, Allah Taâlâ'nın müyesser kıldığı kimselere nasip oluyordu. (Tabîî şekildeki Arapça kalkmış, yerini teknik kaide ve tabirlere dayanan, talim ve tedris ile sonradan öğrenilen sunî bir Arapçaya bırakmıştı). Hadarî Arap lehçesi, umumiyetle Mısır, Suriye, Endülüs ve Mağrip'te geniş ölçüde var olagelmıştır. Çünkü buralarda dinin o lehçeye olan talebi devam etmiştir. Bu yüzden Arapça, kısmen burada muhafaza edilmiştir. Fakat Irak ve Maverâünnehir'e gelince, buralarda bu lehçenin ismi ve cismi kalmamıştır. Hatta buralarda ilmi eserler dahi (Arabî olmayan Farisî ve) Acemî lisanla yazılır olmuştur. (İlimlerin bu dille öğretilmesi ve) mekteplerde tedris edilmesi itibarıyla de durum böyledir<sup>9</sup>.

“Gece ile gündüzü takdir eden Allah'tır” (Müzzemmil, 73/20).

- 9 İbn Haldun, 18. fasıldaki düşünce biçimini burada da sürdürmektedir. Ona göre bir şehrin, bölgenin ve ülkenin konuşulan dili, oradaki belli bir milletin veya o milleti hâkimiyeti altına alan veya onlarla ihtilâl eden diğer bir kavmin dilidir. Şehir halkı; askerî iktisadî ve kültür gibi çeşitli şeylerden biri veya birkaçı ile üstünlük kuran bir milletin dilini konuşur. Bu arada ideoloji ve doktrin de dilin hâkim durumda olmasına tesir eder. Arapçanın bütün İslâm ülkelerinde başlangıçta hâkim dil olması, Arapların hem gâlip, hem de İslâm dini gibi bir inanç sistemine sahip olmaları itibarıyla. Daha sonra Araplar askerî üstünlüklerini yitirince, Arapça sadece iman ve itikat ve anane gibi âmillere dayanarak yaşayabilmiş, askerî üstünlüğü yitirdiği için zayıf düşmüş, fakat Müslüman olmayan Moğolların ve Tatarların istilâ ve hâkimiyetleri neticesinde daha da zayıflamıştı. Bugün bütün demirperde ülkelerinin Rusçayı, Batı ülkelerinin ise İngilizceyi ve diğer batı dillerini kendi memleketlerinde mecburi olarak okutmaları lisan ile galibiyet arasındaki münasebeti daha iyi göstermektedir. İbn Haldun'a göre cemiyetlerin biri bedevî (göçebe, göçmen, köylü), diğeri hadarî (şehirli) olmak üzere iki nevi olduklarını biliyoruz. Onun sistemine göre tıpkı din ve ahlak hâdisesinde olduğu gibi bedavete doğru gidildikçe lisanın bozulmamış, saf ve esas şekline ulaşılacak, hadarîliğe ve onun ileri safhalarına doğru gidildikçe lisan değişecek ve bozulacaktır. İlk İslâmî fetihlerle, Arap olmayan ırk ve milletlerle temas edip karışmadan evvelki Arap dilinin esas özelliği bedavettir. Bu özellik asrı saadette ve sadr-ı İslâm'da açık bir şekilde göze çarpar. Ancak Mekke ve Medine gibi yerlerde yaşayan Arapların lisanına nazaran, tamamen göçebe bir hayat yaşayan göçmen ve bedevî Arapların kullandığı

dilin daha saf olacağı, onlara göre öbür milletlerle azçok teması olan Mekke ve Medine'deki Araplar tarafından kullanılan lehçenin biraz daha az saf olacağı bu düşünceye hâkim olan mantığın gereğidir. Gerçekten de, Kureyş lehçesi çok fasih olduğu ve bu özelliği ile tanındığı halde, Mekke Arapları bile, iyi ve güzel Arapça öğrenmeleri için çocuklarını daha süt emme çağında iken çölde göçebe bir hayat süren bedevî Arap kadınlarına verirlerdi. Onun için az da olsa Kureyş lehçesinde hadarîlik vardı. Rumcadan, Farsçadan Arapçaya giren az sayıdaki kelimelerin Kur'an'da mevcut olması vakıası da bunu gösterir. Özbeöz ve halis Arapça, onun içindir ki, bâdiyede yaşayan göçebe Araplara hastır. Tam taarrub ve arûbiyyet, yani halis Araplık budur.

İlk îslâm fetihleriyle civar ülkelerdeki halkla Araplar karışınca, Emevîler zamanında Arapça ilk defa geniş ölçüde bozuldu ve başkalaştı. Bozulunca da bedevî lisanı "hadarî lisan" (*sedentary language*) haline geldi. Onun için bir lisanın bedevî ve köylü lehçesi olma niteliğinden çıkıp hadarî ve şehir şivesi olma hususiyetini kazanması, mutlaka bir başkalaşma ve bozulmanın (tagayyur ve fesadın) ifadesidir. Nahiv kaidelerinin konulması ve irab esaslarının tesbiti de aslında bozulmaya karşı lisanı koruma ihtiyacından ortaya çıkmış olup o da ayrı bir bozulmanın ifadesi ve vasıtasıdır. Bedevîlerde lisan bozulması, yani dil hastalığı olmadığı için "*nahiv ilmi*", yani "*lisan tababeti*" de yoktur. Arap lisanının hadarî bir hal alması zamanında dil araştırmacıları esas ve saf Arapçayı öğrenmek için göçebe Araplar arasında çadır çadır dolaşırlardı.

Daha sonra Abbasîler zamanında, Arap olmayan sultanlar ve hükümdarlar, Bağdat'daki Abbasî halifesini kendi tesir ve hükümleri altına alınca Arap lisanının durumu bir kere daha sarsıldı. Zira artık Arapça askerî ve siyasî bakımdan üstün olan bir milletin lisanı olma imkânını yitirmiş, sadece bir hadarî - kültür dili olarak kalmıştı. Bu ise onun aynı zamanda bir inanç sisteminin, çeşitli milletlerin mukaddes kitaplarının okunduğu, dinlendiği, yazıldığı ve açıklandığı bir ifade vasıtası olmasından ileri geliyordu. Siyasî ve askerî hakimiyeti ellerinde tutan milletler, her ne kadar Arap değilse de, inandıkları dinin temelini teşkil eden Kur'an'la hadislerin ve onlara bağlı olan ilimlerin Arapça oluşu sayesinde Arap dili, hadarî bir dil olarak varlığını muhafaza etti.

Lakin îslâm ülkelerinin, Müslüman olmayan Moğol istilâsına uğraması, Arapçaya hayatîyet veren bir unsuru daha ortadan kaldırdığı için Arapça bir kere daha bozuldu. Ve daha çok hadarî bir dil haline, yani ilim ve fikir dili haline, başka bir ifade ile ölü bir lisan vaziyetine geldi. Bu dönemde Farsça, hatta Türkçe dahi Arapça ile boy ölçüşecek, bazan onu geri bırakacak kadar hadarî bir lisan haline gelmişlerdi. Artık Arapça halk tarafından konuşulmuyor, kullanılmıyor, sadece medreselerdeki müderrisler, ilmiye sınıfı ve havass tarafından eser yazmak için kullanılıyordu. Aslında eserlerini Arapça yazan müelliflerin çoğunun günlük hayatta kullandıkları dil Arapça değildi. Meselâ altı asırlık Osmanlı Devleti zamanındaki durum budur. İşte bundan dolayı Arapça, halkın dili olmaktan uzaklaşmış, sadece az sayıdaki ilmiyenin ve havassın kullandığı bir ölü lisan vaziyetine gelmişti. Tıpkı Latince gibi. Bugün bile bütün Arap devletleri ve oradaki halk biri yerli dil (fellaḥça, avam dili), diğeri fasih Arapça olmak üzere iki dil kullanır. Aslında Mısır'daki bugünkü fasih Arapça'nın durumu, Selçuklular zamanında resmî dil olarak kullanılan Farsçaya veya halkın hiç bir şey anlamadığı Osmanlıcaya benzemektedir. Bugünkü Arap ülkelerinin birçoğunda Arapça yanında resmî dil olarak bir batı dili (Fransızca, İngilizce) de kabul edilmiş durumdadır.

Demek ki, Moğol istilâsından sonraki Arapça birkaç kere bozulduğu için artık yaşayan dil olma vasfını kaybederek ölü bir hale gelen bir Arapçadır. Şiirî, nesri ve edebiyatî ile donmuş, kalıplaşmış, kaideleşmiş, yozlaşmış ve soysuzlaşmış bir dildir. Bu dille yazılan kelâm, fıkıh, tasavvuf, felsefe, tefsir vs. kitaplara Arap olmayanlar kadar, halis Araplar da yabancıdır. Çünkü bu şekilde çok hadarîleşen, yani bozulmuş Arapça hakikatte esas ve öz Arapça ile olan ilgisini kesmiş, bağlarını koparmış, ondan ayrı ve ona yabancı bir dil hüviyetine bürünmüştür. İşte asırlar var ki, medresenin ve din adamlarının, Kur'an dili ve îslâm dininin lisanı diye dört elle sarıldıkları Arapça, Kur'an ve hadislerle olan ilgisini geniş ölçüde azaltan bu nitelikteki bir Arapçadır. *Mukaddime*'nin altıncı bölümünde bu konular daha etraflı anlatılacağından burada daha fazla teferruata girmiyoruz. Fakat çok küllî bir mahiyet arzeden İbn Haldun'un düşünce şeklini biz Türkçeye rahatlıkla tatbik edebiliriz. Bu düşünce tarzına göre Müslüman olmadan ve diğer milletlerle karışmadan evvel göçebe Türklerin kullandığı lisan "halis ve özbeöz Türkçe" dir. Bu durum Arapların bedavetine ve arûbiyetine tekabül eder.



Türkler Müslüman olduktan sonra, lisanları da dahil olmak üzere her şeyleriyle hadarî, medenî ve şehirli bir cemiyet haline gelmişlerdi. Türklerin, öbür milletlerle karışarak hadarîleşmeleri nisbetinde dilleri de hadarîleşmiş, yani bozulmuştur. Çağatayca ve Osmanlıca böyledir. Bugün, acaba Osmanlıca Türkçenin tekamül ve inkişaf etmiş iyi ve güzel bir şekli midir, yoksa değişmiş ve soysuzlaşmış kötü ve bozuk bir şekli midir, konusu tartışmaların konusu olmaya devam etmektedir. Eğer Türkçeye sonradan giren yabancı kaynaklı kelimeler bu dilden atılacak olursa, Türkçe eski saf şekline döner ve o zaman da ancak bir aşiret ve kabile dili olabilir. Asla devlet, medeniyet ve kültür dili olamaz. Zira böyle olması için hadarîleşmesi, esas ve saf şeklini değiştirmesi, yani bozulması şarttır. İngilizce, Fransızca, Almanca ve Rusça, Eski Yunanca ve Latince gibi ölü lisanlardan aldıkları kelimelerle hadarîleşmişler, ilim ve fikir dili olmuşlardır.

Bugün arı Türkçeciler, Tasfiyeciler, Dil ırkçıları ve Öz Türkçeciler gibi isimler verilen bir zihniyetin mensupları, dile giren ve yerleşen yabancı kelimeleri tasfiye etmekle, dili saf şekliyle yaşatacaklarını zannederken, aslında ortaya attıkları kelime üretme ve türetme kaideleri, hatta yeni tarz cümleler vasıtasıyla Türkçeyi bir kere daha ve kökünden bozmaktadırlar. Osmanlı Türkçesi gibi bu Türkçe de bozuktur ve halkın malı değildir. Onun için Osmanlıca gibi TDK'nın Türkçesi de bir moda halinde kısa veya uzun bir süre az veya çok tutunsa ve yaşasa bile ergeç yok olmaya mahkumdur. Kaldı ki, bu Türkçe geniş bir kesimin muhalefeti ve mukavemeti ile de karşı karşıyadır. Böyle bir engelle karşılaşmamış olan halktan kopuk Osmanlıca yıkıldığına göre esasen tam olarak yerleşmemiş ve yerleşmeyecek olan arı Türkçe daha çabuk ortadan kalkacaktır.

Türkçe, Türklerin İslama, ve İslâm medeniyeti dairesine girmeleriyle bir hadarîlik dönemine girdiği gibi, Tanzimattan sonra aynı milletin Batı medeniyet dairesine girmesiyle de yeni bir hadarîlik dönemine zaruri olarak girmiş ve batı medeniyetinin tesirinde Türk dili ve edebiyatının yeni bir şekil alması kaçınılmaz olmuştur. Bütün ictimai değerleri itibariyle Avrupa'nın tesirine maruz kalan bir milletin, dil ve edebiyat itibariyle de aynı tesire maruz kalmasından daha tabii hiç bir şey yoktur. Her türlü basın yayın organları, okullar, turizm ve işçi sevkıyatı, bilhassa güzel sanatlar, ilim ve sanayi bu tesiri daha da pekiştirmektedir. Bu durum neticesinde garip manzaralarla karşılaşmakta ve üç türlü kelime ve cümle, hatta dil ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri bedevîlerin, yani avamın ve halkın, diğeri İslâm medeniyetinin, üçüncüsü de Batı kültürünün ve yeni hayat tarzının malıdır: (Ortak - müşterek - kolektif, gezmek - seyahat - turizm, güzel - bedî - estetik). Bu kelimelerden birincileri halkın malıdır, ikinciler İslâm medeniyetinin yadigârıdır, üçüncüler Batının tesiridir. Hatta Farsça, Arapçaya rakip bir kültür dili olarak ortaya çıkınca bu sefer Türkçede: "Baş-ser-re's, yüz-rûy-vech, su-mâ-âb ay-kamer-mâh, güneş-şems-hurşid-... vs." gibi bir teslis kendini göstermişti. Demek ki, şimdiki lisanda mevcut olan teslis bir hayli eskilere dayanmaktadır. Melez kültür değerleri bu suretle ortaya çıkmaktadır. Aslında bu üçlü şekle öbür ictimai değerlerde de rastlamak mümkündür. Meselâ, bir halk ve köy ailesi vardır, bir şehir ailesi vardır, bir de asrî ve modern bir aile vardır. Bunlardan sadece ilki Hz. Peygamber ve ilk dört halife zamanındaki bedevî aileye benzeyebilir, diğer ikisi hadarî, yani sunîdir. Kadın ve erkeğin kıyafet, hal ve yaşam biçimi ve telakki tarzı itibariyle de bu üçlü durum kendini gösterir. Bu tasnifin esası şudur: Aile esas itibariyle iki nevidir: Bedevî - avamî (köylü - göçmen), hadarî - medenî (şehirli). Fakat hadarî de, biri eski hadarî, diğeri yeni hadarî diye ikiye ayrılınca üçlü tasnif elde edilmiş olur. Mûsikîde (halk mûsikîsi, sanat mûsikîsi, hafif mûzik), siyasette (riyaset; mülk-demokrasi), devlette, hukukta, ahlakta, sanatta, sanayide, kısaca bütün ictimai değerlerde aynı hükmü vermek ve üçlü tasnif yapmak mümkündür.

Eski Türk edebiyatı, biri "divân" edebiyatı, diğeri "halk" edebiyatı, yani "hadarî" ve "bedevî" edebiyatı diye ikiye ayrılmaktadır. Divan edebiyatı çok az sayıdaki kişilerin edebiyatı olduğu için zümre ve havas edebiyatıdır. Halbuki halk edebiyatı bedevîlerin, avamın, köylülerin ve göçbelerin edebiyatıdır. Esas olan halk edebiyatıdır. Bu edebiyat divan edebiyatından önce ve onunla birlikte vardır, ondan sonra da vardır. Halbuki bu bedevî - halk edebiyatına göre, edebiyattaki bir bozulma hâdisesinin ifadesi olan divan edebiyatının ne öncesi ne de sonrası vardır. Yani aslında böyle bir edebiyat yoktu, bir ara oldu, sonra yine yoktur. Halk mûsikîsi - klasik sanat mûsikîsi (hafif mûzik) için de aynı şey söylenebilir. Demek ki, edebiyat ve mûsikîdeki hadarîlik de bir bozulma hâdisesidir. Ancak bunu bir gelişme ve ilerleme şeklinde değerlendirenlerin de mevcut olduğu malumdur.

Bu gibi muayyen zümrelerin malı olan ictimai ve kültür değerlerinin burjuvanın malı olduğunu, gerçek ve tabii ictimai değerlerin istismar edilmesi neticesinde ortaya çıkan soysuzlaşmış ve yozlaşmış şeylerden başka bir şey olmadığını söyleyen Sosyalistler vardır. İbn Haldun'un değerlendirmesiyle onların görüşleri belki bazı noktalarda birbirine benzer ama yine de arada fark vardır. Mehmet Akif'in:

Eski divanlarımız dopdolu oğlanla şarab  
Biradan, fahişeden başka nedir şi'r-i şebâb  
Koca millet! edebiyatı ya oğlan ya karı  
Nefs-i emmâre hizasında henüz duyguları

diye tanıttığı ve geniş halk yığınlarının hiç bir şey anlamadığı divân edebiyatı, hakikaten geniş ölçüde sunî bir aşkı, gayr-ı tabii zevkleri, havaîliği, şarabı, meyhaneyi, oğlancılığı, meddahlığı, müdahaneyi ve insan clinin eseri olan şeyleri konu almıştır. Aslında zümre mûsikîsinin hususiyeti de budur. Her halde buna bir bozulma hâdisesi nazarıyla bakmak isabetsiz olmasa gerek.

Bir de bedevî - hadarî, köylü - şehirli dili vardır. Bedevî - köylü dili asl ve esastır, tabii ve gerçekçidir. Fizikî çevreden gelen bir sertliğe ve coğrafi muhitte ilgili olan bir kabalığa sahiptir. Fakat temelde bu sertlik ve kabalık dahi tabiidir, külfetsiz ve özentisizdir. Şehirli dili ise bu dilin zarif, kibar, nazik ve ince bir hal almış, yani hadarîleşmiş, başka bir ifade ile sunileşmiş, bozulmuş ve soysuzlaşmış şeklidir. İstanbul Türkçesi azamî derecede hadarîleştiğinden, güzellik itibariyle örnek kabul edilir. Halbuki esas Türkçe, köylünün konuştuğu Türkçedir. Hadarî - şehir Türkçesi, bedevî - köy Türkçesi kökü ve gövdesi üzerinde ortaya çıkan kısa ömürlü bir yaprak gibidir. Bu gider o kalır, fakat her şeye rağmen gelişme bedevîlikten hadarîliğe doğrudur, bunun aksini tasavvur etmek mümkün değildir. Çünkü her sahada olma ve bozulma (kevn-fesad) hiç değişmeyen en umumi ve mukadder bir kanundur. Bedevîlik bir oluşu (kevnî), hadarîlik ise bir bozuluşu (fesadî) ifade eder. İbn Haldun'un, hadarîliğin bir bozulma ile noktalandığı yolundaki görüşü, aslına nazaran İslâmî ilimlerin sonradan aldığı şekillerde de devam edecek, bilhassa o, kelâm ilmini ve geniş ölçüde tasavvufu, Kur'an ve sünnetteki itikadî ve ruhanî hayatın bir fesadı ve bozulması olarak görecektir. Amel itibariyle fıkıh ilmi için de durum aynıdır. Yani şer en azından İsrailiyatın tesiriyle tefsir ilminin ve mevzu hadisler vasıtasıyla de hadislerin bozulması biçiminde kendini gösterecek ve te'viller de bu bozulmayı hızlandıracaktır, ilerde bu ilimlerden bahsedilirken bu hususlara da temas edilecektir.

Kültür değerleri ve ictimai müesseseler arasında görülen değişiklikleri üç şekilde ifade etmek mümkündür.

Bu çeşit değişimler:

a) Bir inkişaf ve tekamüldür. Bu iyimser bir ifadedir.

b) Bir fesad, yani yozlaşma ve bozulmadır. Bu, kötümser bir ifadedir. Ancak İbn Haldun fesad sözüyle tefessühü ve çürümeyi değil, aslından kopup değişmeyi, yani bir nevi soysuzlaşmayı ve yozlaşmayı kâş edilmektedir. Ancak fasid hale gelen ictimai ve harsî değer, sahihi kadar iş görür, onun yerine geçer onu fazla aratmaz.

c) Bir tahavvül, tebeddül ve tağayyürdür. Yani bir halden diğer bir hale geçme, gidenin yerine yeni bir bedelin gelmesi ve başkalaşma hadisesidir. Burada bir ilerleme ve gerileme, bir gelişme ve çökme, sahih veya fâsid hale gelme, sözkonusu olmadığından iyimser veya karamsar olmaya mahal yoktur. Kültür değerlerinin zaman zaman geliştikleri veya bozuldukları doğru olsa bile bu alandaki umumi değişimleri tahavvül, tebeddül ve tağayyür kısaca değişim kelimeleriyle ifade etmek herhalde daha doğrudur.

## BEŞİNCİ BÖLÜM

GEÇİME VE ONUN KAZANÇ VE SANATLAR BİÇİMİNDEKİ  
ÇEŞİTLERİNE VE BÜTÜN BU HUSUSLARA ÂRIZ OLAN  
HALLERE DAİRDİR. BURADA (HALLİ GEREKEN)  
BİR TAKIM MESELELER MEVCUTTUR.



## I. Rızık ve kesbin hakikatine, bunların açıklanmasına ve kesbin, insan emeğinin kıymetinden ibaret olduğuna dair

Bilmek gerekir ki insan, hayatındaki bütün hal ve tavırlarında (doğma ve) yetişme çağından erginlik çağına ve ihtiyarlığa kadar kendisi için gıda ve nafaka olacak şeylere tabiatı icabı ihtiyaç duyar. “Ve Allah zengindir, siz ise fakirsiniz” (Muhammed 47/38, O’ndan başka her şey fakr ve ihtiyaç içindedir). Şanı yüce olan Allah, âlemde var olan şeylerin tümünü insan için yaratmış ve bunları, bir çok âyetlerde insan için minnet vesilesi yapmıştır. Kitabında buyurur ki; “(Allah kendi) tarafından (bir lütuf olmak üzere) semâlarda ve yerde olan her şeyi size musahhar, (emrinize müheyya ve istifadenize âmâde) kıldı (Casiye, 45/13), “Güneşi ve ayı sizin için musahhar kıldı” (İbrahim, 14/33; Enbiya, 21/29), “Denizi size musahhar kıldı” (Casiye, 45/12), “Gemiği size musahhar kıldı” (İbrahim, 14/32), “Sığırları ve davaları size musahhar kıldı” (Nahl, 16/5-8; Yasin, 36/71, 73). (Aynı hususun) şahidi ve delili olmak üzere Kur’an’da bir çok âyetler daha vardır. İnsan, elini (ve gücünü) Allah’ın onu istihlaf etmesi (bk. 6/165) sebebiyle âleme ve orada bulunan şeylerin üzerine yaymıştır (ve onlar üzerinde hakimiyet kurmuştur. Bütün) insanların elleri (var olan şeyleri elde etmek için yeryüzüne ve oradaki eşyaya) yayılmıştır. Bu hususta bütün insanlar müşterektir. (Bütün beşerî kuvvet ve imkânlar aynı durumdadır). Belli bir kişinin eli (ve mülkiyeti) altına giren bir şey artık diğerinin eline geçmez, onu ancak bir bedel karşılığı elde edebilir. İmdi kendine hâkim olma durumuna gelen ve (küçüklükten ileri gelen) zayıflık safhasını geçen bir kimse, kazanç, (kâr ve fayda) elde etmek için çabalar. Maksudı ise, Allah’ın kendisine ihsan ettiği malları (Talâk, 65/7), bunların bedellerini ödeyerek mutad ve zarurî ihtiyaçlarını temin etmek için harcar. Yüce Allah, “Allah indinde rızık talep ediniz” (Ankebut, 29/17) buyurmuştur.

(Kazanç peşinde olan) bir kimse için, bu durum, çaba harcamadan da elverebilir. Meselâ ekin için yağmur ve benzeri hallerde bu durum vardır (Emek harcamadan tarla sulanmış ve bol mahsul alınmış olabilir). Fakat bu durum sadece belli (ve sınırlı) olarak bahiskonusu olur. İlerde görüleceği gibi bu durum (ve tabii imkânlar)la birlikte insanın mutlaka çaba harcaması icab eder. İmdi bahiskonusu kazançlar, şayet zaruret ve ihtiyaç kadar olursa, buna “meaş” (maişet, geçim) denir. Bu miktardan fazla olursa, o vakit de “servet ve sermaye” (müterakim mal) adını alır. Sonra sözko-

nusu hâsılâtın ve biriktirilmiş malın menfaati şayet insana ait olup çıkarlarında ve ihtiyaçlarında harcamak suretiyle bunun semeresi onun için husule gelirse, buna; “*rızk*” (nasip, kısmet, *sustenance*) adı verilir. Hz. Peygamber (s.a.), “Malından sana ait olan sadece yiyip de tükettiğin, giyip de eskittiğin ve tasadduk edip de (ahirete) gönderdiğindir”, buyurmuşlardır. (Müslim, Zühd 3, Tirmizî, Zühd 31, Nesaî, Vesayâ 1) O halde rızk, fiilen kullanılan, faydalanılan ve istihlâk edilen maldır.

Şayet bir insan (sözkonusu kazanılmış ve biriktirilmiş maldan), kendisiyle ilgili maslahatların ve ihtiyaçların hiç birinde faydalanmazsa bu durumda sahibine nazaran bu mala “*rızk*” ismi verilemez insanın çabası ve gücü ile mülkiyetine sahip olduğu (ama fiilen istifade etmediği) mal “*kesb*” (kazanç, *profit*) adını alır. Buna misâl mirastır. Ölene nisbetle mirasa “*kesb*” ismi verilir ama “*rızk*” adı verilemez. Çünkü ölen (muris) bundan (fiilen) faydalanmamıştır, faydalanmaları halinde, varislere nazaran o mala “*rızk*” adı verilir.

Ehl-i sünnete göre rızk denilen şeyin hakikati ve mahiyeti işte budur. Mutezile’ye göre bir şeyin rızk ismini alabilmesi için, meşru surette ona mâlik olmak şarttır. Onlara göre temellük edilmeyen şeylere rızk ismi verilemez. Böylece gasb edilen (haksız kazançların) ve haram olan şeylerin tümünü Mutezile, rızk kavramının dışında tutmuştur. Halbuki, gasp edene de, zâlime de mümine de kâfire de rızk veren Allah Taâlâ’dır. O, rahmetini ve hidayetini dilediğine tahsis eder. Mutezilenin bu hususta (görüşlerini dayandırdığı) bir takım delilleri vardır. Onları genişçe anlatmanın yeri burası değildir.

Bilinmelidir ki, kesb (ve kazanç), sadece bir şeyi edinmek ve elde etmek (*iktinâ, tahsil*) için gayret ve kasd etmek suretiyle vücuda gelir. Şu halde, ele alınması ve usûlüne göre istenmesi şeklinde de olsa rızkda sa’y ve amel şarttır. Hakk Taâlâ, “Rızkı Allah’tan isteyiniz” (Ankebut, 29/17), buyurmuştur. (Ele alma ve talep de bir nevi çalışmaktır). Rızk için gayret sarf etmek sadece Allah’ın ilham etmesi ve kudret vermesiyle olur. O halde, (rızkla ilgili) her şey Allah’tandır. Fakat kazanılan her mal ve edinilen her servet için beşerî amel (ve iş) de şarttır. Zira eğer (kazancın ve servetin kaynağı), sanatlarda olduğu gibi bizzat amelin (ve emeğin) kendisi ise, açıktır (ki bu sanatları elde etmek için amel ve emek sarf etmek zaruridir). Şayet (kazanç ve servet) hayvandan veya bitkilerden veya madenden edinilmiş ise, bu gibi şeyler için de ilerde görüleceği gibi yine beşerî amelin (ve emeğin) mevcudiyeti şarttır. Aksi takdirde bu gibi şeyler husule gelmez onunla faydalanma durumu gerçekleşmez.

İmdi Allah Taalâ, edinilen bir mal (ve biriktirilen tüm servet) için kıymet (ölçüsü) olarak altın ve gümüş denilen iki madenî taş yaratmıştır. Bazı hallerde daha başka şeyler de (mal ve kıymet ölçüsü olarak) edinilmekte ve biriktirilmekte ise de, âlemdeki insanlar için umumiyetle servet ve sermaye (zahîre - künye) bu ikisidir. (Bu ikisinin haricinde edinilen) şey bu ikisini elde etmek içindir. Zira altınla gümüşün haricindeki eşya (ve emtia fazla ucuzlama veya pahalalanma şeklinde) pazarlarda görülen değişikliklere maruz kaldığı halde bu ikisi bundan uzaktır. (Fiyatları sabit ve daima revaçtadır). Şu halde bu ikisi, kazançların, servetin ve sermayenin aslıdır.

Bütün bunlar sabit olduktan sonra şunu da bil: Sermaye olmak üzere bir insanın

kazandığı ve biriktirdiği şey (*müfâd-müktenâ*, fayda-hasıla) şayet sanatlardan hasıl olmuş ise, bu tür fayda ve hâsılanın, o şahsın emeğinin kıymetinden ibaret olacağı açıktır. Zaten (mal ve sermaye hususundaki) birikimden maksat da budur. (Mal ve sermaye terakümü, emeğin değerinin terakümünden başka bir şey değildir. Bir insanın mal biriktirmesi, emeğinin değeri ve karşılığı olan şeyleri biriktirmesi mânasına gelir). Zira (esas itibarıyla) ortada emekten başka bir şey yoktur ve birikimden maksat da bizzat emeğin kendisi değil, (ondan hasıl olan değer)dir.

Bazı sanatlarla birlikte, (ve onların zımında) o sanattan (ve hâlis emekten) başka diğer bir şey daha bulunabilir. Meselâ marangozluk ve dokumacılık böyledir. Birinde (sanat ve hünerle) birlikte ağaç, diğerinde iplik bulunur. Ancak yine de bahiskonusu iki sanatta (sarf edilen) emek daha fazla olduğu için onun kıymeti daha büyüktür.

Şayet (birikim ve kazanç) sanatlardan başka bir şeyden hasıl olmuş ise, bu takdirde (sermaye ve serveti meydana getiren) bahiskonusu birikim ve kazancın kıymetine, onu husule getiren emeğin kıymeti de mutlaka dahil olur. Zira emek olmasaydı, onun (bir fayda ve servet olarak) birikimi husule gelmezdi.

Bu nevi şeylerin çoğunda, (kazançla ilgili) emeğin mülahaza edilmesi aşîkârdır. Onun için emeğe az veya çok bir kıymet takdir edilir, insanlar arasında (tüketilen) gıda maddelerinin fiyatlarında olduğu gibi, bazan emeğin mülahaza edilmesi açık olmayabilir. Şüphe yok ki, gıda maddeleri için harcanan emeği ve masrafı hububatın fiyatlarında nazar-ı itibara almak icab eder. (Zira emeğin ve masrafın kıymeti hububatın fiyatlarına yansır). Nitekim yukarıda temas etmiştik (Bölüm IV, Fasıl 12). Lakin bazı bölgelerde (gübre vesaire gibi) zirâî ilaçlar ve (istihsal) zahmeti az ve önemsiz olduğundan oralarda bu gibi şeyler gizli kalmış (ve mülahaza edilmemiş)tir. O yüzden çok azı müstesna çiftçi olan halk bunun farkına varmaz (mal istihsal etmek için harcadıkları emeğin, girdilerin ve masrafın değerini çokları bilemez).

Böylece açıkça ortaya çıkan husus şudur: Kâr ve kazançların tümü veya büyük bir kısmı, insan emeğinin kıymetinden başka bir şey değildir. Bu suretle de rızkın mânası ve kazancın faydalanılan (bölümü) olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. İmdi kazancın ve rızkın manası, mahiyetlerinin izahı böylece açıklanmış olmaktadır.

Bilmek lazımdır ki, umranın noksanlaşması sebebiyle emek, tamamen ortadan kaybolduğu veya azaldığı vakit, Allah, kazancın ortadan kalktığını ilân etmiş demektir. Nüfusu az olan şehirlere bakmaz mısınız, oralarda rızık ve kazanç nasıl azalmakta veya insan emeğinin azalması neticesinde kaybolup gitmektedir. Bunun aksine olarak iş ve emek daha çok bulunan (umranca gelişmiş ve ilerlemiş) şehirlerdeki halkın (iktisadî) ahvali daha geniş, refahları daha kuvvetli olur. (Büyük yerin sorunu da büyük olur). Nitekim bu hususları anlatmıştık (Bölüm IV, Fasıl 11).

Umranca gerilemiş olan beldeler hakkında halkın; “Burasının rızkı gitmiştir”, demeleri, bu konu ile ilgili bir sözdür. Hatta böyle yerlerdeki boş topraklara (ve şehir dışındaki meskûn olmayan araziye) akan çaylar ve çeşmeler de kesilir. Zira çeşmelerin fişkırması (ve suların gürül gürül akması) insan emeğinden ibaret olan (kuyu ve su yolu) kazmanın ve eşmenin neticesinde husule gelir, tıpkı hayvanların me-

melerindeki süt gibi. Kazıma ve eşme olmadığı vakit (kuyular ve akar sular yerin dibine çekilir) tamamen batır ve kurur. Nitekim sağılmayan memenin sütü de kurur. Umran durumunda iken çeşmeleri, (gürül gürül akan suları) bulunduğu bilinen beldelere bakınız: Buralara viran ve harab olma hali çöktüğü vakit, sanki hiç mevcut olmamışçasına, suları nasıl yerin dibine batıp gitmektedir.

“Ve gece ile gündüzü takdir eden Allah’tır” (Müzemmil, 73/20)<sup>1</sup>.

- 1 İbn Haldun bu bölümde iktisatla ilgili görüşlerini bilhassa emek-mal-değer münasebetini köklü bir şekilde temelden ele almaktadır. Onun burada üzerinde durduğu kavramlara bilhassa dikkat çekmek istiyoruz:

a) Amel ve sa’y (emek-çaba, hizmet-mesai, iş-çalışma, *labor-effort*), İbn Haldun bütün mal, sermaye ve servetin esasları olarak iş ve emeği görmektedir.

b) İş ve emekle elde edilen şeye *mekâsib*, *kesb*, *mukteseb* (kazanç, *profit*), künye, evkinye, iktinâ, müktenâ (birikim, *teraküm*, *acquire*), menfaat, istifade, fayda, hasıla ve kâr (yarar, *gain*), mefâid (*earn*), servet (*property*), sermaye (*capital*), zahîre (*treasure*) adını vermektedir.

c) İş ve emekle imal ve istihsal edilen malın bir kıymeti (değer, *value*) mevcuttur ve bu değer o malı meydana getirmek (tahsil) için harcanan işin ve emeğin değerine denk ve eşittir. Yani haddizatında malın hiç birdeğeri yoktur. Zira onun için biçilen paha ve değer aslında ona harcanan işin ve emeğin pahası ve değeri olmaktan başka bir şey değildir. Şu halde birikmiş olan mal ve servet esas itibarıyla birikmiş olan iş ve emekten ibarettir. Bir kimsenin sarfettiği çaba ve emek, belli bir miktarda olacağına göre onun sahip olacağı mal da belli ve sınırlı kalacaktır. Büyük servet ve sermaye sahipleri sahip oldukları malları emek ve çaba karşılığı elde etmiş değillerdir. Bu gibi muazzam servetler ya miras yolu ve zamanla veya fiyat hareketlerinde görülen aşırı ucuzluk ve pahalılık neticesinde elde edilir. Her iki halde de büyük servet sahipleri aslında, başkalarına ait bulunan birikmiş bir emeğe sahiptirler demektir.

İbn Haldun, “Bir malın kıymeti ve kazancın değeri onu meydana getirmek için harcanan emeğin değeridir” diyor; “emeğin miktarı nisbetinde olur” demiyor. Yani meseleyi bir kemiyet meselesi olarak değil, bir keyfiyet meselesi olarak görüyor. Çünkü biri vasıfsız, diğeri vasıflı iki kişi aynı miktarda bir zaman çalışıp aynı cinsten bir mal istihsal etseler, istihsal edilen iki malın değeri birbirine eşit ve denk olmaz. Kemiyetçe iki emek arasındaki denklik, iki malın kıymetçe yekdiğerine denk olması neticesini meydana getirmez. Zira usta olan işçinin emeği daha fazla değerli, vasıfsız işçinin emeği ise daha az değerlidir. Hatta bazan bir ustanın emeği bir çok kişinin emeğine kıymet itibarıyla denk olur. Bir çiftçi bir marangozu kendi işinde çalıştırmak için en az iki gün onun işinde çalışmak zorundadır. Onun için emek ve değer deyince fennî emek, teknik iş gücü ve vasıflı çalışma akla gelir. Bu nitelikteki bir emek olmasa ne medeniyet ne de kültür olurdu. Umranı ve hadareti vücudla getiren bu özellikteki emektir. Bu emek nerede ve ne nisbette az veya çok olursa orasının medeniyeti ve kültürü de o nisbette az veya çok olur. Bir kimse biriktirdiği malı fiilen ihtiyaç ve maslahatlarında harcamak suretiyle ondan faydalanırsa buna *rızık*, faydalanmazsa *kazanç* denir. Fakat Mutezileye göre istifade edilen bir şeyin rızık olabilmesi için bir şeye sahip bir şekilde mâlik olmak icab eder. Bu yüzden gasb, sirket (hırsızlık), ihtikar, rüşvet, faiz, hile ve eksik ölçme suretiyle elde edilen gayri meşru ve haksız kazançlara Mutezile rızık nazarıyla bakmadığı halde, fiilen faydalanılması halinde Sünnîler bu gibi şeyleri rızık saydıklarından onlara göre rızık şümülü çok genişir. İbn Haldun mal-emek-değer meselesine bu vesile ile girmiş fakat ortaya koyduğu nazariyeye göre nelerin haksız kazanç sayılacağını izah etmemiştir. Mülkiyetin mahiyetini ve şeklini incelememiş, bilhassa faiz gibi önemli bir meseleyi bu bakımdan değerlendirmemiş, hatta Sünnîler gibi faizi rızık sayarak bir bakıma ve zımnen onun tabîî bir iktisadî faaliyet olduğunu bile ifade etmiştir, denilebilir. Diğer taraftan eğer kazancın haklılığı ve haksızlığı şayet emek-değer esasına göre tayin edilecek olursa o vakit de çok koyu -bir kolektivistizme geçilmek için kapı ardına kadar açıktır. Fakat iktisadî konularda İbn Haldun’un gayesi fıkıh âlimleri gibi hukukî ve şer’î kaideler koymak olmadığı gibi, süffiler gibi ahlâkî ve manevî hükümler koyarak nasihat etmek de değildir. Onun yegane gayesi,



iktisadî faaliyetleri gördüğü ve işlediği biçimde aynen tasvir etmek, bu faaliyetlere ve hâdiselere esas teşkil eden illetleri ve sebepleri ortaya koymaktır.

İbn Haldun'da nazarı mahiyetteki siyasî iktisat yoktur. Yani O, iktisadî faaliyetlerin devlet ve hükümetçe nasıl sevk edildiğini veya edilmesi icab ettiğini bahiskonusu etmemiş, mücerred iktisada temas etmemiş, mutlak kıymetin tenkid ve tahlilini yapmamış, mülkiyet hakkını tartışmamış, bu suretle Aristo ve Eflatun gibi eski filozoflardan ayrılmıştır. Bunun sebepleri şunlardır; İbn Haldun'u başkalarından ayıran maddî temayüldür. Bu temayüle göre iktisadî konuları nazarı ve mücerred bir şekilde değil, ameli ve müşahhas bir tarzda ele almak daha uygundur. Ayrıca İbn Haldun, iktisat sahasında da determinist bir görüşü benimsediğinden bu konuda nazariye yapmak, devlet ve hükümetin yürütmesi gereken faaliyetlerden bahsetmek onun sistemine uymazdı. Zaten iktisadî hayatın kendine has bir takım kanunları arz-talep esasına göre işleyen bir biçimi vardır. Bu kanunlar devlet ve hükümetlerin iradelerine ve emirlerine göre değil, kendi kendine işlerler. Onun için nazarı ve siyasî iktisattan bahsetmek fazla önemli bir şey değildir. İbn Haldun'un umran ilmine göre iktisadî faaliyetlerde kararlılık, devamlılık ve sabit olma esastır. Siyasî vakalar bu durumu fazla değiştirmez. Ama iktisadî hayat siyasî hâdiseleri değiştirir ve ona yön verir. Devletler ve hanedanlıklar bir tavırdan öbür tavıra iktisadî amillerin tesiriyle geçerler. Fakat devlet ve cemiyeti teşkil eden fertler değiştiği halde iktisadî esaslar fazla değişmez. Bedevilerle hadarîlerin iktisadî faaliyetleri değişmez. Gerçi umranın ve ona bağlı olarak iktisadî faaliyetlerin belli bir şehirde veya bölgede gerilemesi veya ilerlemesi mülk ve devletle ilgilidir ama temelde mülk asabiyete, asabiyet de iktisadî ve maddî şartlara bağlıdır.

İbn Haldun, iktisadî hayatı biri bedevî, diğeri hadarî olmak üzere ikiye ayırır. Bedevîler de biri sadece deve bakarak geçinenler, diğeri davar bakanlar olmak üzere ikiye ayrılır. Araplar birinci, Türkler ikinci kısma girerler. Hadarîler ise çiftçilik, sanat ve ticaret gibi işlerle uğraşırlar. Bunların en önemlisi ve değerlisi sanat ve hîrfetlerdir. Çünkü eşyaya yeni şekiller ve güzel suretler vermek suretiyle kıymet kazandıran sanatlar ve hîrfetlerdir. Ticaret sadece imal ve istihsal edilen bir malın mübadelesinden ibarettir. Çiftçilikte ise tabii şeylere şekil vermek bahiskonusu değildir. Şu halde sadece sanat ve hîrfetlerle medeniyet ve kültür vücuda gelebilir. Sanat ve hîrfetlerin değeri de maharet ve hazakat nisbetinde yani ihtisas ve hünere ölçüsünde olur. Bu da geniş mikyasta istidat ve zeka mahsulüdür.

İbn Haldun bedevîlerin geçim tarzını ve iktisadî hayatını takdir eder. Zira bedevî her şeyden evvel şehirli gibi tamahkâr, hodgâm, haris, menfaatperest ve açgözlü değildir. Kanaatkar, zâhid, mütevekkil ve diğergâmdır. Hatta İbn Haldun evcil hayvanlara nazaran daha kanaatkar ve zâhid olan yabani hayvanların bile geçim tarzları sayesinde daha sıhhatli, kuvvetli, atak ve çevik olduklarına da dikkat etmiştir. İbn Haldun'un mutasavvıflara karşı zâhidleri tutması; tasavvufun, hadarîlerin; zühdün ise bedevîlerin ruhanî yaşayış biçimi olduğundandır.

İbn Haldun, 'berekatli ve verimli topraklarda yaşayan insanlarla çorak ve kırsal kesimde yaşayan insanlarda görülen bedenî ve ahlakî farkı da bolluk ve kıtlık, varlık ve yokluk unsurlarıyla izah etmiş, umumiyetle kıtlık ve yokluğun insanın mücadele kabiliyetini artırdığı ve hamle yapma gücünü geliştirdiği neticesine ulaşmıştır. Ona göre çeşitli millet ve kavimlerde kültür değerleri itibarıyla görülen farklar onların geçim hususundan takip ettikleri yolların farklı oluşundan yani iktisadî ve maddî amillerden ileri gelmektedir. Şayet bütün milletler, kavim ve cemiyetler maddî ihtiyaçlarını takip için aynı yolu tutsalar kültür ve maneviyat itibarıyla aralarında bir fark bulunmaz. Çiftçileri ve bedevîleri saf, tüccarı ve hadarîleri kurnaz yapan, maddî ihtiyaçların tatmini için takip ettikleri usûllerdir. Şu haldeki saflık ve açık-gözlük gibi mânevî ve ahlakî hususiyetler iktisadî ve maddî âmillerin ürünüdür.

İbn Haldun'a göre nerede rızık ve gelir varsa orada nüfus çoktur. Yani rızık nüfusa değil, nüfus rızıkla tabidir. Diğer bir ifade ile maddî şartlar mânevî şartları tayin eder. Yoksa maddî şartları şekillendiren mânevî amiller değildir. Nüfusu fazla olduğu halde dağılan ve harap olan şehirlerle mukabil, rızık ve gelir durumu iyi olduğu için nüfusu durmadan artan mamur yerlerin mevcut oluşu da bunu gösterir. Mülk ve devletten ahlâka varıncaya kadar her türlü ictimâî değerlerin temeli olan determinist iktisadın, İbn Haldun sosyolojisinde tuttuğu yerin ehemmiyeti buradan ileri gelmektedir.

İbn Haldun, faiz meselesine temas etmediği gibi rüşveti de incelememiş, bahiskonusu ettiği ihtikarı bile iktisadî bir hâdiseler olarak tetkik etmemiş, az da olsa hac farızasını tahlil ettiği halde zekâtı hiç dokunmamıştır.

## II. Çeşitli geçim şekilleri, nevileri ve yolları

Bilinmelidir ki, maaş (geçim), rızkı aramak, talep ve onu elde etmek için gayret harcamaktan ibarettir. Meaş, “Mef’al” vezninde bir kelime olup “ayş” (yaşamak, *li-fe*) kökünden gelir. Hayattan (ve yaşamaktan) ibaret olan ayş, bu (gibi rızk ve gıdalar) olmadan husule gelmediği için, bu nevi şeyler, mübalağa ifade etsin, diye ayşın ve hayatın mahalli olarak itibar edilmiştir. (Böylece ism-i mekân olan meaş kelimesi hayat ve yaşamak manasına alınmış, rızk ve gıda aramak ve elde etmek, hayatın ve yaşamının yeri, hatta kendisidir, denilmek istenmiştir).

Rızk ve kazanç; ya bilinmekte olan (mütedavil ve mer’i) kanun uyarınca, güçlü olanın gücü yettiği diğer bir kişinin elinden alması ve kendine tahsis etmesi suretiyle elde edilir. Buna vergi ve haraç (*mağrem-cibaye, imposts-taxation*) ismi verilir (İmaret, emirlik). Veya kara veya denizdeki yabani bir hayvanı yakalayarak ve vurarak ele geçirmek suretiyle olur. Buna “avlanmak” denir, (Avcılık). Veya halk arasında istifade edilegelmekte olan evcil hayvanların (kendilerini ve) ürünlerini istihsal suretiyle olur. Meselâ sığır ve davarlardan süt, (yün, kıl, gübre, et ve deri), ipek böceğinden ipek, arıdan bal (gibi hayvanî) ürünler elde etmek böyledir (hayvancılık). Veya ekilen (buğday, arpa vs. gibi) bitkilerden; dikilen, bakılan ve meyveleri istihsal edilen ağaçlardan olur. Bütün bunlara, (yani hayvan ve tahıl yetiştirmeye) çiftçilik (ziraat, *agriculture*) ismi verilir. Veya kazanç insan amelinden (ve emeğinden) husule gelir. Bu da ya muayyen maddelerde (emeğe başvurmak suretiyle) olur. Buna sanat (*senâî*) denir. Kâtiplik, marangozluk, terzilik, dokumacılık, binicilik ve benzeri şeyler böyledir. Veya gayri muayyen maddelerde (ve iş kollarında çalışmakla) olur. (Başkasının işinde ücretle çalışmaktan ibaret olan sair) bütün meslekler ve faaliyetler böyledir. (İlki vasıflı, ikincisi vasıfsız iş ve emek iş kollarıdır. İlki eğitim ve usta aracılığı ile, ikincisi bunlarsız öğrenilir ve icra edilir).

Veya kazanç, ticarî emtiadan ve bunların (belli bir) bedel karşılığı olarak hazırlanmalarından (ve trampa edilmelerinden) temin edilir. Bu da ticarî emtianın ya muhtelif beldelere (nakl edilip oralarda pazarlamak için) dolaştırılması veya biriktirilmesi (stoklanması, *ihlikâr*) ve onlarla ilgili olmak üzere pazarlarda (büyük fiyat) değişikliklerinin gözetlenmesi suretiyle olur. Buna da ticaret adı verilir.

Muhtelif geçim şekilleri ve çeşitleri bunlardır. (Kasım b. Ali) Harirî (öl. 516/1122) ve daha başka muhakkik edib ve hakimlerin (eserlerinde) bahiskonusu ettikleri şeyin mânası da bundan ibarettir. Bunlar derler ki: Geçim imaret, (amirlik, emirlik, siyasî ve idarî bir makam sahibi olmak), ticaret, çiftçilik (ziraat) ve sanattan ibarettir.

İmdi imaret (geçim için siyasî gücü ve idarî makamı kullanarak kahren başkasının malını almak) tabii bir geçim yolu olmadığı için, onu bahiskonusu etmeğe ihtiyac duymuyoruz. Ayrıca bu hususta, ikinci bölümde (daha doğrusu üçüncü bölümde devlet ve) hükümetin topladığı vergiler ve bu hususta görevli olan kişiler (ve bu paraların harcandığı yerler) hakkında bir miktar malumat verilmişti.

Çiftçilik, sanat (hırfetler, zenaatlar) ve ticaret ise geçimin tabii şekilleridir.

Çiftçilik (ziraat ve hayvancılık) mahiyeti icabı diğer tüm maişet yollarından önce

gelir. Zira (spekülatif) düşünceye ve (teorik) bilgiye (nazar ve ilme) ihtiyaç göstermeyen basit, tabii ve fitrî bir geçim yoludur. Bundan dolayı bu meslek âlemde beşeriyetin babası olan Âdem'e nisbet edilip (çiftçilerin piri Hz. Adem'dir, denilir). Çiftçiliği talim eden ve onunla meşgul olan ilk zatın Adem olduğu kabul edilir ve bu suretle de maişet yollarının en eskisinin ve tabiata en uygun olanının çiftçilik olduğuna işaret edilir.

**Sanatlar** ise (çiftçiliği takip eden geçim yollarının) ikincisidir ve ondan sonra gelir. Zira sanatlar (basit değil) mürekkebe ve ilmidir, ona fikir ve nazar sarf edilir. Onun için sanatlar, ekseriya bedevîlikten sonra gelen ve onu (takiben) ikinci olan şehirlerde ve hadariler arasında bulunur. İşte bu husus nazar-ı itibara alınarak sanatlar, insanlığın ikinci babası olan İdris'e nisbet edilir (ve sanatların bilhassa terziliğin piri İdris Nebi'dir, denilir.) O, sanatları, kendisinden sonraki insanlar için Allah Taâlâ'dan aldığı vahiy ile kurmuştur (çiftçilik bedevîlerin, sanat hadarilerin geçimlerini sağlama yoludur).

**Ticaret:** Her ne kadar ticaret kazanç itibariyle tabii (bir yol ve meslek) ise de, onunla ilgili yolların ve usûllerin pek çoğu, bir şeyin alış kıymeti ile satış kıymeti arasındaki (farktan) bir fazlalığın elde edilmesi için bir takım hilelere ve kurnazlıklara başvurmaktan ibarettir. Bu suretle, bahiskonusu fazladan (ve iki fiyat arasındaki farktan) kazancın kârı husule gelmiş olur. İşte bundan (ve ticaretteki bahiskonusu hususiyetten) dolayıdır ki, şeriat, (aldanmamak için) pazarlıkta açıkgoz olmayı (mukayese) mubah kılmıştır. Zira ticaret, kumar çeşitinden bir şeydir. Ancak başkasının malını karşılıksız almak, değildir. Onun için de (kumara, çarpmaya, çalmaya, vurgun ve soyguna nazaran) meşruiyyet hususiyetine sahiptir.

*Ve en iyisini Allah bilir.*

### III. Hizmet, tabii bir geçim yolu değildir

Bilmek gerekir ki, hükümdar üstlendiği mülk ve imaret (ve siyâsî iktidar) ile ilgili her sahada (ve dairede) asker, polis ve kâtip gibi hizmetçiler (ve memurlar) kullanmak (ve istihdam etmek) mecburiyetindedir. Her şube ve dairede orası ile ilgili işleri (ehliyetle) yapacağını bildiği ve emin olduğu kimseleri istihdam eder ve bunların erzakını hazinesinden temin eder. Bütün bunlar imarete ve onunla ilgili olan geçim yoluna dahildir. Zira imaretin (ve siyâsî iktidar olmanın) hükmü bunların tümüne şamildir. Muazzam mülk, (çeşitli dairelerdeki) hizmet ehline akan su (ve gelir) musluklarının kaynağıdır.

Bunun dışında (ücret ve maaşla başkalarının işinde çalışan) hizmet ehline gelince; bunların istihdam edilmelerinin sebebi, refah içinde yaşayan kimselerden pek çoğunun kendi işlerini ve ihtiyaçlarını bizzat görmeye tenezzül etmemeleri veya refah ve nimet içinde (nazlı ve nazik bir şekilde) yetiştirilmiş olmaları yüzünden bundan âciz olmalarıdır. Bu yüzden, kendisi namına iş ve ihtiyaçlarını görecektir (azab, ırgat, hizmetçi ve işçi gibi) kimseler istihdam eder. Bu iş için ona kendi malından bir ücret ayırır. Bu hal insan için tabii olan adamlık (erkeklik, *reculiyet*, *manliness*) nokta-i nazarından iyi bir şey değildir. Zira (kendine değil de) diğer her hangi bir kimseye güvenmek bir aczin ifadesidir. Ayrıca bu davranış, giderleri ve harcamaları artırır.

Adamlık ve mertlik esaslarına göre tenezzül edilmemesi gereken acze ve mühannesliğe (kadın gibi nazik ve yumuşak olmaya) delâlet eder. Ancak âdetler, insan tabiatını itiyatlarından ibaret olan bir duruma sokuyor. Çünkü insan, nesebinin ürünü değil, âdetlerinin çocuğu ve ürünüdür.

Bununla beraber ehliyetine itimat edilen ve iş ve emin olduğuna inanılan bir hizmetçi, aslında yok hükmündedir. Çünkü belli bir işi gören bir hizmetçi, şu dört durumdan birinde bulunur: Ya hem ehliyetlidir hem eline verilen iş hususunda güvenilirdir veya bu iki vasıftan hiçbirine sahip değildir. Veya bu iki husustan sadece birinde durum tam, diğerinde aksinedir. Meselâ ehil ve muktedir olur ama güvenilir olmaz veya güvenilir olur ama (ehil ve) muktedir olmaz.

Şimdi birinci durumu ele alalım: Eğer bir hizmetçi hem tam manasıyla ehil ve muktedir (mahir) hem de emin ve mutemed ise, hiçbir kimsenin hiçbir şekilde onu kendi işinde istihdam etmesi mümkün olmaz. Zira muktedir ve güvenilir oluşu sebebiyle o, aşağı rütbe ve makam sahiplerine muhtaç değildir; hizmetine karşılık eline geçen ücreti de az ve önemsiz görür. Zira bundan çok daha fazlasını kazanmaya muktedirdir. O yüzden bu nitelikteki bir şahsı, sadece yüksek makam sahibi olan emirler istihdam edebilirler. Zira yüksek makamlara duyulan ihtiyaç umumdur. (Bu nitelikteki kişiler sadece emirler tarafından himaye ve tatmin edilebilirler).

İkinci sınıfa gelince: Bunlar ne ehliyet (maharet) ve iktidar sahibidirler ne de güvenilir kişilerdir. Akıllı bir kimsenin böyle birini işinde istihdam etmemesi lazım gelir. Çünkü böyle bir hizmetli her iki vasfı itibarıyla da hizmetinde çalıştığı şahsı ziyana sokar, bazan ehliyetsizliği yüzünden ona zarar verir, bazan da hiyaneti sebebiyle malını mahv eder. Her halükârda o, efendisinin sırtında bir yükür. (Onu vebal ve sorumluluk altına sokar).

Bu iki sınıftan birine dahil olan bir hizmetçiyi istihdam etmeye hiçbir kimse tamah edemez. O halde geriye sadece diğer iki sınıf kalmaktadır. Bunlardan biri güvenilirdir, ama ehliyetsizdir, diğeri ehliyetlidir lâkin haindir. Bunlardan hangisinin (diğerine nazaran) tercih edilmesi gerektiği hususunda halk iki yol takip etmişlerdir. Her iki tercihin de bir izah şekli mevcut bulunmaktadır. Ancak ehliyetli ve becerikli bir hizmetçi, güvenilir olmasa dahi (budala ve beceriksiz bir hizmetçiden) daha çok tercihe şayandır. Çünkü (becerikli olduğu için gördüğü işle mala ve hizmete) zarar ve ziyan vermeyeceğinden emin olunur ve güç yettiği nisbette de hiyanetinden sakınılmaya gayret edilir. Fakat (beceriksizliği sebebiyle) zarar ve ziyan veren hizmetçi emin bile olsa, yaptığı iş sebebiyle ortaya çıkardığı zarar, temin ettiği faydadan çok daha fazla olur. Bunu böyle biliniz ve tatminkâr hademeler bulmak için bunu bir kaideler olarak tatbik ediniz. Allah dilediğini yapmaya kadirdir.

#### IV. Para kazanmak için define ve hazine aramak tabii bir geçim yolu değildir

Bilinmelidir ki, şehirlerdeki akıllı zayıf (geri zekâlı) kişilerden bir çoğu toprağın altından mal ve para çıkarmak için hırsıyla çalışmakta, bu yoldan kazanç (ve servet)

sahibi olmayı istemekte, evvelki milletlere ait malların (ve kıymetli eşyanın) tümünün yerin altında saklı olduğuna, hepsinin üzerlerinin sihirli tılsımla mühürlü olduğuna, onun ilmine vakıf olan ve onu çözmek için yanında buhur, dua ve kurban bulunduran bir kimseden başka hiçbir kimsenin o mührü bozamayacağına itikat etmek tedirler.

İfrikkiye şehirlerindeki halk şöyle inanırlar: İslâmdan evvel buralarda yaşayan Avrupalı Hristiyanlar, aynı minval üzere servetlerini buralara gömmüşler ve bu servetlerin listelerini (tılsımlı bir şekilde kağıtlara) yazarak (o gizli yerlere) tevdi etmişlerdir. (Kağıtlara yazılmasının sebebi) bu malı buradan tekrar çıkarmanın yolunu bulmaktır. Doğu şehirlerindeki halk da Kıptî (eski Mısırlılar), Rum (Roma, Bizans) ve Pers (eski İran) milletleri hakkında böyle düşünürler ve bu hususta hurafelere benzeyen bir takım (asılsız) hikâyeler nakl edip dururlar. Bunlardan biri şöyledir: “Define arayanlardan biri kazı yapa yapa hazinenin bulunduğu yere kadar varmış. Lakin ne onunla alakalı tılsımı ne de haberini biliyormuş. Bu yüzden orasını hâli veya kurtlarla dolu bir yer olarak bulmuş veya görmüş ki; hazine ve mücevherat ortada, lâkin etrafında yalın kılıç bekçiler (ve huddâm) bekliyormuş veya üzerinde hazinenin bulunduğu zemin sallanıyormuş o derecede ki gören yer göçmesi vaki oluyor zannedermiş, veya buna benzer saçmasapan laflar.

Görüyoruz ki, tabii bir şekilde geçinmekten ve böyle bir geçimin vasıtalarını temin etmekten âciz olan mağribteki define arayanlardan bir çokları (eskiden kalma olduğuna delâlet etsin diye) kenarları hatlarla çevrilmiş kağıtlarla dünya ehline (ve zenginlere) yaklaşmaktadırlar. Bu kağıtların etrafı ya Arapça olmayan yazı ve hatlarla çevrilidir veya iddialarına göre bunlar define sahiplerinin hatlarından tercüme edilmiş olup definenin bulunduğu (gizli) yerin emareleri de üzerinde mevcuttur. Onlar bu suretle (kandırmak istedikleri) dünya ehlinden rızık temin etmek isterler. Onları define aramaya ve kazı yapmaya sevk eder ve; “Bizi bu hususta sizden yardım istemeye sevk eden âmil bu gibi bir durumda (ve hazinenin bulunması halinde, bölgedeki emir ve) hakimlerin pençesine düşmekten, takibata maruz kalmaktan ve cezalandırılmaktan, makamınıza ve himayenize sığınmaktır” şeklinde bir kanaat vermeye çalışırlar. Nice kere bunlardan bazıları sihir işlemleriyle ilgili acaib bir şey veya tuhaf bir haber hakkında bilgi sahibi olur. Buna dayanarak, iddialarının öbür kısmını da kabul ettirmek için halkı (ve enaileri) kandırır. Halbuki o, sihirden de sihirin usûlünden de hiçbir şekilde haberdar değildir. Bahs edilen sebepten dolayı akıllı kıt olan bir sürü kimse buna düşkünlük gösterir. Bir çok işçiye bir araya getirerek kazı yaptırır. Rakiplerden ve hanedanlık mensuplarının hesabına çalışan (casus)lardan korktukları için gecenin karanlığına gizlenerek faaliyetlerini yürütür. Eğer bir şeye rastlayamazlarsa, bunu hazinenin mühürlenmesine, esas alınan tılsımı bilememiş (ve bozamanmış) olmalarına bağlarlar. Tamahlarını büsbütün söndürmemek için kendilerini de kandırırlar.

Aklın kıt olmasına ilaveten, ekseriya onları buna (defineciliğe) sevk eden âmil, kazanç için tabii olan ticaret, çiftçilik ve sanat gibi yollardan geçimlerini temin etmekten âciz olmalarıdır. Bu yüzden geçimlerini temin için yanlış yollara sapsmışlar,

bu ve emsali gayr-i tabii bir mecraya girmişlerdir. Zira mesai harcamaktan ve kazanç temin etmekten âciz kalmışlar; rızkı tahsil ve iktisab için yorulmadan ve terlemeden ona konmayı iyice benimsemişlerdir. Halbuki bilmiyorlar ki, usulsüz olarak rızık talep etmek suretiyle kendilerini birincisinden daha ağır yorgunluklara, didinmelere ve şiddetli çabalara düşürmüş oluyorlar. Bununla beraber kendilerini ceza görme tehlikesine de sürüklemiş oluyorlar.

Ekseriya insanları define aramaya sevk eden âmillerin biri de fazla refah, bununla ilgili (itiat ve) âdetler ve bu âdetlerin sınırın son noktasını aşması; muhtelif şekil ve usullerle elde ettikleri kazançların lüks (ve israfı) hayatın gerisinde kalması ve âdetlerin icaplarına yetmemesidir. Bir kimse, tabii bir yoldan kazanıp geçinmekten âciz kalınca, hiçbir sıkıntıya katlanmadan, muazzam bir serveti defaten bulmayı temenni (ve hayal) etmekten kendini kurtaramaz. Esiri olduğu (israfı ve külfetli) âdetlerin (masraflarını) bu yoldan karşılamayı hayal eder. O yüzden de, hırsla define bulmayı arzu eder, o hususta tüm cehdini ve gayretini harcar. Bundan dolayı, define bulmak için en fazla hırs gösterenlerin, refah içinde yaşayan (çeşitli) hanedanlık mensupları ile (iktisadi) ahvali geniş ve çok müreffeh şehir sakinleri oldukları görülmektedir. Meselâ Kahire ve o hükümdeki diğer şehirlerde buna rastlanır. Bunun içindir ki, onlardan bir çoğunun define aramaya, bulmaya ve bu konuda acaip - garaip haberler almak için gelen - giden yolculara sorular sormaya tutkun oldukları, tıpkı kimyaya karşı gösterilen hırs gibi bunu da ihtirasla aradıkları görülmektedir. Mağripli talebelerle karşılaşan Kahirelilerin, onlarla bu hususu konuştukları, onların yardımı ile orada, bir hazine veya define (*treasure, buried*) bulmayı umdukları hususunda bana böyle şeyler anlatılmıştı. Onlar (yani Kahireliler) buna ilaveten, toprağın derinliklerinde suların kaybolmasını (sihirle nehrin mecrasını değiştirme ve sularını kurutma imkânını) araştırıyorlardı. Zira ekseriya, bahiskonusu gömülü hazinenin tümünün Nil'in yatağında olduğuna, o mıntıkadaki bir define veya hazineyi gizleyen en büyük örtünün Nil nehri olduğuna inanıyorlardı. Bahiskonusu uydurma defterlerin (yukarıda sözü edilen evrak ve kağıt) sahipleri, hazinelere ulaşamaması karşısında mazeret olarak, akan Nil sularını ileri sürüp onları kandırıyor ve sahtekarlıklarını bu suretle gizleyip geçinmenin yolunu buluyorlardı. Onlardan bu çeşit şeyler dinleyenler, sihirli işlerle suları yerin dibine batırmak için hırsla hareket ederler, maksatları bu konudaki isteklerini elde etmektir. Onun için sihir konusuna olan düşkünlükleri daha da artar. Bu yüzden sihre düşkün olma meselesi, tâ başlangıçtan beri bu bölgede tevarüs yolu ile nakl edilegelmektedir. Onların sihirle ilgili ilimleri ve eserleri (eski Mısır'daki topraklarda, enkazlarda ve) harabelerde, hâlâ bakidir. Firavun ile alâkalı sihir kıssası, onların bu konuda ihtisas sahibi olduklarının şahididir.

Mağrib ahâlisi, şark hakimlerine nisbet olunan bir kasideyi, öteden beri nakl edegelmiştir. Aşağıda görüleceği gibi sihir sanatı (ve cadılık fenni) ile suyu toprağa batırma (tağvir) işinin keyfiyeti bu kasidede verilmiştir. Kaside şudur:

Ey, suyu yerin dibine geçirmenin sırrına talip olan kişi!  
Sözün doğrusunu, ondan haberdar olandan dinle:  
Onların eserlerinde tasnif ettikleri şeyleri bir yana at,

Asılsız söz ve aldatıcı laf cinsinden yazdıklarını da.  
Doğru olan sözümü ve nasihatimi dinle, şayet  
Sen asılsız şeylere değer vermeyen birisi isen.  
Eğer bir kuyunun suyunu yerin dibine batırmak istersen  
Tebdirinde, aklın hayrette kaldığı bir kuyunun suyunu,  
Ayakta iken bulunduğun hale benzeyen bir resim  
(tılsım şekli) yap

Başı arslan yavrusunun başı miktarında olsun.  
Onun iki eli tutsun ipini,  
Kuyunun dibinden su çıkaran kovanın  
Onun göğsünde, gördüğün gibi bir "H" (harfi) bulunsun  
Talak adedi kadar (üç kere yaz), tekrardan sakın  
Tı' (harf)lerine bassın, onlara dokunulmadan,  
Akıllı, zeki ve dâhi yürüyüşü gibi yürüyüşü olsun  
Yani ayaklarının önündeki Tı'lar üzerinde yürüyor gibi olsun  
Tümünün çevresini bir hat kuşatsın  
Bu hattın kare biçiminde olması daire şeklinde olmasından daha iyidir  
Onun üzerinde bir kuş boğazla, onu onun kanı ile boya,  
Boğazlama işinden sonra o şekli (şu maddelerle) buhurla:  
Senderûs, lebûn, meya  
Ve kust, (sandarac, frankin cense, storax, costus) ve ona ipek bir elbise giydir  
İpek kırmızı veya sarı olsun ama mavi olmasın  
Onda yeşil ve donuk (siyah renk) bulunmasın  
Onu beyaz yün iplikler veya kıpkırmızı (iplikler) bağlasın.  
(Müneccimlerin) açıkladıkları tâlî' aslan burcu olsun.  
Ay başı (veya ayın ondördü) ışıksız ve  
Ayın ondördü utarid talihine bitişik olunca  
Cumartesi günü tedbir almanın (ve tılsım) yapmanın vakti olur.

Buna göre bu kaside sahtekârların aldatmacalarından başka bir şey değildir.

Bu madrabazlar için bu hususta bir takım garip haller ve acaip ıstılahlar (ve tabirler) vardır. Onlardaki sahtekârlık ve madrabazlık, böyle şeylerle maruf hanelerde ve (define var diye) meşhur olan yerlerde ikamet etmelerini temin edecek bir raddeye ulaşmıştır. Burada çukurlar kazarlar, kendi uydurmaları olan kağıtlara ve defterlere yazdıkları yazıların (ve koydukları işaretlerin) bir benzeri olan bir takım nişan ve alâmetleri (*metabık* - *şevahid*) oraya koyarlar. Sonra bu gibi kağıtları ve defterleri alarak akıl fukarası kişilerin yanlarına giderler. Muhataplarına buralarda dille anlatılmayacak kadar çok servetin gömülü olduğu inancını vererek bu yerleri ve evleri onlara (yüksek fiyatlarla) kiralamaya girişirler. Tılsımı bozmak maksadıyla (bu iş için lüzumlu gördükleri) ilaçlar (*akakir*) ve buhur satın almak için onlardan para isterler. Daha evvel bizzat koymuş oldukları ve kendi fiillerinin eseri olan alâmet ve nişanların ortaya çıkmasıyla onlara ümit verirler. Bunu görenler bu işe (daha şiddetli bir arzu ile) koyulurlar. Halbuki farkına varamayacakları bir şekilde aldatılmış ve kandırılmışlardır. Bu sahtekârların sözlerinde geçen ve aralarında dolaşan bir takım

(hususî) ıstılahlar ve tabirler vardır. Bununla, karşılarındakilerin gözlerini boyarlar. Böylece kazı, buhur hayvan boğazlama ve benzeri işlere dair konuşurken (hilelerini ve esas maksatlarını kandırmak istedikleri kimselerden) gizli tutmuş olurlar.

Bu meselenin hakikatine dair söylenecek söz şudur: Bunun (yani define aramanın ve hazine bulmak için tılsım yapmanın) ne ilimde ne de tarihte hiç bir aslı yoktur. Bilinmelidir ki, her ne kadar (bazan) hazineler ve defineler bulunuyorsa da, bu nâdir hükmündedir, tesadüfendir, hazinenin yerini tesbit etmek suretiyle değildir. Bu husus (yani serveti toprağa gömmeye) umumi bir belvâ ve herkesi ilgilendiren bir hal değildir ki, insanlar servetlerini toprağın altına gömsün ve üzerlerini de tılsımlarla mühürlesin. Ne şimdi ne de eskiden böyle bir şey görülmemiştir. Hadiste geçen (bk. Buhârî, I, 318) ve fakihlerin (beştebirinin beytu'l-male verilmesini) farz gördükleri rikâz (ve define) ise İslâmdan önceki (Cahiliye) döneminde toprağa gömülen, servetten ibaret olup sadece rastlama ve tesadüf neticesinde bulunur. Kasd ve aramak suretiyle bulunamaz.

Bir de şu var: Bir kimse malını yer altında gizlemiş ve sihirli muamelelerle de onu mühürlemişse artık onu gizlemek için son derece titiz davranmış demektir. O hazineyi arayanlar için, ona delâlet eden bir takım delil ve emarelerin dikilmesi ve çeşitli çağlarda ve bölgelerde yaşayan nesillerin, gizlediği hazineye vâkıf olmalarını temin edecek tarzda bu alamet ve emareleri bir takım evrak ve sayfalar üzerine yazması nasıl tasavvur olunabilir? Bunlar, hazineyi gizleme maksadına zıt düşmez mi?

Ayrıca akıl sahibi kişilerin fiillerinde, istifade itibarıyla kasd olunan bir gaye mutlaka mevcuttur. Malını toprağa gömerek saklayan bir kimse ya kendi nesli için veya yakınları için veyahut da tercih ettiği diğer bir kimse için gizlemiştir. O serveti herkesten tümünden saklamayı, sadece çürümek ve mahv olmak için gizlemeyi veya hakkında hiç bir şey bilmediği ilerde gelecek milletlerden birine bırakmayı kasd etmiş olması akla gelebilir. Lakin böyle davranmak hiçbir şekilde akli başında olan insanların takip ettikleri hatt-ı harekettan değildir.

Burada şu soru sorulabilir: Gayet fazla ve haddinden çok olduğu malum bulunan bizden evvelki milletlerin servetleri nerede?

Cevap: Bilinmelidir ki altın, gümüş, mücevherat (kıymetli taşlar) ve emtia (âlet-edevat) gibi servet, tıpkı demir, bakır, kurşun ve sair akarlar (kıymetli taşlar) ve madenler gibi bir takım madenlerden ve kazançlardan ibarettir. Bu gibi şeylerin ortaya çıkmasına, insan emeği vasıtasıyla umran sebep olmakta ve bunları artırmakta veya eksiltmektedir. Bu cins şeylerden, insanların elinde mevcut olanlar nakl edilegelmekte ve birinden diğerine miras yoluyla geçmektedir. Bu gibi şeyler nice kereler, maksada ve umranın onu gerektirmesine göre bir mıntıkadan diğer bir mıntıkaya, bir hanedanlıktan diğer bir hanedanlığa intikal etmektedir. Şayet Mağrib'te ve İfrikiye'de servet eksilmişse, Slavlar ve Franklar diyarında eksilmemiştir. Ve yine eğer Mısır ve Suriye'de noksanlaşmışsa, Hindistan'da ve Çin'de noksanlaşmamıştır. Bu gibi şeyler (edinilen) bir takım âletlerden (materyalden) ve kazanılan (sermayeden) ibaret olup, onu umran çoğaltır veya eksiltir. Bununla beraber, sair varlıklar gibi madenler de eskimekten (ve çürümekten) kurtulamazlar. İnci ve cevher diğerlerinden daha çabuk es-



kir. Aynı şekilde altın, gümüş, bakır, demir, kurşun ve kalay da en kısa zamanda aynı varlıkları ortadan kalkacak şekilde eskimeye ve yok olmaya maruz ve mahkumdur.

Mısır'da görülen (define) aramaları ve hazine (bulma) hususuna gelince, bunun sebebi şudur: Mısır ikibin veya daha fazla bir süre Kıbtî (kavminin ve Firavunların) hâkimiyetinde kalmıştı. Onların ölüleri altın, gümüş, cevher ve inci çeşidinden sahip oldukları şeylerle birlikte gömülürdü. Eski hanedanlık mensuplarının usûlü (ve dinî ananeleri) bu idi. Kıbt (Copts) hanedanlığı sona erince, onların beldelerine mâlik olan İranlılar (Persler), mezarlarındaki bu gibi şeylerin üzerini eştiler, üstlerini açtılar. Meselâ kıralların mezarları olan ehramlardan ve (bunun benzeri) diğer şeylerden tavsif olunmayacak kadar çok şey ele geçirdiler. Onlardan sonra gelen Yunanlılar da aynı şekilde hareket ettiler. Ondan itibaren çağımıza gelinceye kadar eski Mısırlıların mezarları bu gibi definelerin bulunacağı zannedilen yerler haline gelmiştir. Bu diyarda bir çok zaman definelere rastlanmaktadır. Bunlar ya gömülen servetlerdir veya defin esnasında ölümlere ikram olunan ve bunun için hazırlanmış olan altından ve gümüşten kaplar ve sandıklar (tabutlar)dır. Bu suretle binlerce yıldan beri eski Mısırlıların mezarları bu gibi şeylerin mevcut olduğu zan ve tahmin olunan yerler haline gelmiştir. Bundan dolayı (sonraki) Mısırlılar, bu gibi (define ve hazinelerin bulunduğu tahmin edilen) yerlerin araştırılmasına önem vermişlerdir. Çünkü böyle şeylerin bulunduğu ve çıkarıldığı yer (ekseriya) orasıdır. Hatta hanedanlığın (giderlerinin arttığı) son dönemde esnaf üzerine vergiler tarh ettikleri zaman metâlib ehli (denilen define arayıcılarına) da vergi tarh ederlerdi. Bu çeşit işlerle meşgul olan ahmaklar ve serserî kişiler (define aramak için) vergi ödemişler (ve bu maksatla resmen ruhsat almışlar)di. Bu suretle vergi ödeyen tamahkâr kişiler, (rahatça ve serbestçe) define aramak için bir vesile bulmuşlar ve onu ortaya çıkarmak için ümitlenmişlerdi. Fakat bu hususta, tüm mesaileri boşa gitmekten başka hiçbir şey elde edemediler. Hüsrana uğramaktan Allah'a sığınırız.

Bundan dolayı, içine böyle bir vesvese (ve sevda) düşen, ve böyle bir şeye mübtele olan bir kimsenin tıpkı Hz. Peygamberin (s.a.) yaptığı gibi geçimini temin hususunda acz ve tembellikten Allah'a sığınması, şeytanın yolundan ve vesvesesinden yüz çevirmesi, asılsız ve imkânsız olan hikâyeler (ve söylentiler) ile kendini meşgul etmemesi lazım gelir.

“Allah, dilediğine hadsiz hesapsız rızk verir” (Bakara, 2/212).

## V. Servet (edinmek ve elde tutmak) için makam faydalıdır

İzahı: Görüyoruz ki, makam ve itibar (nüfûz) sahibi olan bir kişi maişet çeşitlerinin tümünde makam (ve mevki) sahibi olmayan bir kimseden zenginlik ve servet bakımından daha fazladır. Bunun sebebi şudur: (Siyasî ve idarî itibar ve) makam sahibi olan bir şahsa (çeşit çeşit) amellerle (ve emekler harcanarak) hizmet edilir, yaranma (ve himaye cihetinden) makamına ihtiyaç duyma sebebiyle amellerle ona yaklaşılar. İmdi halk, ister zarurî, ister hâcî, ister kemâlî olsun, bütün ihtiyaçlarında amel (ve emekleri) ile ona yardımcı olurlar. Bu suretle sözkonusu tüm amellerin (ve emeklerin) karşılığı olan (yüksek) kıymetler onun kazancına geçer. Böylece o, karşılığın-

da bir bedel (ve para) sarf edilmesi hususiyetine sahip olan tüm işlerde, halkı bedelsiz (ve bedava) çalıştırır. Bu suretle bahiskonusu amellerin (ve emeklerin karşılığı olan iktisadî) kıymetler, onun kucağında yığılmış olur. Şu halde o, bir yandan kazandığı (ve kâr hanesine geçirdiği amellerin ve) emeklerin kıymetlerine, diğer yandan zaruretin şevkiyle harcadığı kıymetlere sahip bulunmaktadır. (Kazandıkları, harcadıklarından çok olduğundan) aradaki fark servet olarak onun yanında bol miktarda birikir. (Siyasî ve idarî itibar ve) makam sahibinin (karşılıksız elde ettiği ameller ve) emekler kendisine en kısa sürede servet kazandıracak kadar çok olduğundan zamanla onun serveti ve zenginliği daha da artar. İşte bu husus sebebiyle imaret (ve siyasî kuvvet), geçim vasıtalarından biri olmuştur. Nitekim yukarıda izah edilmiştir.

Hiçbir şekilde (siyasî ve idarî) bir makamı bulunmayan bir kimse, mal (ve servet) sahibi olsa bile ancak sermayesi kadar ve işi için harcadığı emek nisbetinde zengin olur. Ticaret ehlinin çoğu bu durumdadır. Bundan dolayı, makam sahibi olan tüccarın (makam sahibi olmayan tacirlere nazaran) çok daha fazla varlıklı oldukları görülmektedir.

Buna şahitlik eden hususlardan biri şudur: Bir çok fakih, dindar ve âbid görmekteyiz ki, meşhur oldukları, haklarında hüsnüzan beslendiği, onlara takdim edilen hediyelerle Allah katında sevap kazanıldığına halk çoğunluğu itikat ettiği zaman, dünya ahvali itibarıyla halk, samimi bir şekilde onların yardımlarına koşar. Gönüllü olarak maslahatlarında (ve işlerinde) çalışır. Bunun sonucu olarak onlar da kısa bir müddet içinde servete konarlar. Yardım suretiyle, halktan kendilerine geçen amellerin (iktisadî karşılığından ve maddî) kıymetlerinden başka biriktirilen (ve kazanılan) bir mal olmaksızın zengin bir hale gelirler. (Karşılıksız olarak halkın din adamlarının işlerinde çalışmaları, emeklerini onlara seveseve bağışlamaları, onları çabucak zengin eder. Demek ki, manevî makam, nüfuz ve itibar da insanı servet sahibi yapar. Şeyhler, dedeler ve din adamları bu yolla zengin olurlar, zira makam mal kazandırır).

Şehirlerde, kasabalarda ve bâdiyede bu durumda olan müteaddit kişiler görmüşüzdür. Halk, çiftçilik ve ticarete onlar namına çalışıp çabalamakta, onlar ise evlerinde oturmakta, yerlerinden ayrılmamakta, buna rağmen çalışıp çabalamadan sermayeleri birikmekte, kazançları artmakta ve malları nemâlanmaktadır. Servetteki halleri, zengin ve varlıklı olma sebepleri hakkında bu sırra (ve inceliğe) dikkat etmeyenler hayretler içinde kalırlar ve (bu yoksul kişiler, kısa sürede nasıl zengin oldular, diye) taaccüp ederler.

“Allah dilediğine hadsiz hesapsız rızık verir” (Bakara, 2/212).

## VI. Saadet ve servet ekseriya boyun eğmesini ve yaltaklanmasını bilen kişilerden başkası için hasıl olmaz

Daha önce demiştik ki: (Bölüm 5, Fasıl 1) insanların bir “fayda” olmak üzere elde ettikleri kazanç, sadece onların amellerinin (ve emeklerinin) kıymetlerinden ibarettir. Tamamiyle işsiz güçsüz dolaşan avare bir kimse farz olursa, elbetteki o kişinin hiçbir şekilde bir kazancı (ve malı) olmaması lazım gelir. Bir kimsenin amelinin (ve emeğinin) kıymeti, amelinin miktarı ve bu amelin diğer insanların amelleri arasındaki şe-

refi ve halkın ona duydukları ihtiyaç kadardır. (Bir amelin değerini onun a) Kemmiyeti, b) Keyfiyeti, c) Ona duyulan ihtiyaç ve talep tayin eder). Onun kazancının nemâlanması veya noksanlaşması, bu nisbet üzeredir. Biraz evvel makamın mal (servet sahibi olma) cihetinden faydalı olduğunu izah etmiş ve demiştik ki: Menfat temin etmek ve zararı def etmek maksadıyla halk, emek ve mallarını sarf ederek makam sahibine yaklaşır. Makam sahibine yaklaşmak uğrunda sarf ettikleri emek ve mal, âdetâ bu makam sayesinde ulaştıkları ve elde ettikleri uygun veya uygunsuz emellerinin (ve gerçekleşen isteklerinin) bedelidir. Bu suretle bahiskonusu emekler makam sahibine (ve onun mülkiyetine) geçmiştir. Artık bu emeklerin kıymetleri onun malı ve serveti olmuştur. O yüzden (makam sahibi) kısa sürede zenginleşip aradan çıkar. Sonra makamlar, (mevkiler ve rütbeler) halk arasında tevzi edilmiş ve bir tertip dahilinde tabaka tabaka taksim edilmiş, yükseklik cihetinden (makam) hükümdarlarda nihayet bulmuştur. Çünkü onların üzerinde başka bir güç ve hâkimiyet yoktur. Aşağı cihetten ise (makam, nüfuz ve itibar) hemcinsine, ne zarar vermeye ne de bir fayda temin etmeye mâlik ve kadir olamayan (âciz ve zavallı) kişilere kadar iner. Bu ikisinin arasında müteaddit makamlar vardır. Allah'ın, halk arasındaki hikmeti böyledir. Bu sayede onların geçimleri düzene girer, maslahatları kolaylaşır, bekaları gerçekleşir.

Hiç şüphe yok ki, çıkarları hususunda yekdiğeriyle yardımlaşmaksızın insan nevinin mevcudiyeti ve bekası gerçekleşmez. Çünkü insan nevinin yardımlaşma olmadan tek başına (tam ve kâmil olarak) var olamayacağı; nadir bir şekilde böyle bir insanın zuhur ettiğinin farz edilmesi durumunda ise, o şahsın bekasının mümkün olmayacağı sabit olmuştur.

Sonra bahiskonusu yardımlaşma (*teâvun, cooperation*), cebre başvurmada gerçekleşmez. Çünkü ekseriya insanlar hemcinsinin (ve nev-i beşerin) maslahatını bilmezler. Ayrıca kendilerine ihtiyar (ve irade hürriyeti) verilmiştir. Fiilleri (sevk-i tabîî) ile değil, akıl ve fikirle vukua gelmektedir. Bu yüzden yardımlaşmaktan kaçınabilirler. Bu takdirde onları buna cebren sevk etmek vecibe olarak ortaya çıkar. Bu durumda, insan nevinin, kendilerinin maslahatına olan hususlara icbar etmek için mutlaka bir saik gereklidir. İnsan nevinin bekasındaki ilâhî hikmet bu suretle (tam ve kâmil) olarak gerçekleşir. “Bir kısmı diğer kısmını işinde çalıştırsın diye biz, insanların bazısını diğer bazısına derece itibariyle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların topladıklarından daha hayırlıdır” (Zuhruf, 43/32) âyetinin mânası da budur.

Açıkça görülmektedir ki, makâm, (idareci durumunda bulunan) insanların müsaade etme, yasak koyma ve kahr ve galebe suretiyle cebren hemcinsi üzerinde tasarrufta bulunmalarını temin eden bir kudrettir. Bundan maksad da şer‘î ve siyasî kanunlarla adalet dairesinde idare edilenleri zararlardan koruyup kendilerine faydalar sağlayacak biçimde idare etmektir veyahut da (şer‘î ve siyasî kanunlara istinaden ve adalet dairesinde değil de) bunun haricinde olarak onları kendi şahsî garazına (ve keyfî arzusuna göre sevk ve idare etmektir<sup>1/1</sup>).

Lâkin ilk husus (yani şer‘î ve siyasî ahkâma göre sevk ve idare) Rabbanî inayet

itibariyle bizatihi maksut ve matlubtur. İkinci husus (yani şahsî ve keyfî kanunlara göre sevk ve idare) ilâhî inayete (bizzat değil, bilaraz ve) dolaylı olarak dahildir. Nitekim diğer şerhlerin, ilâhî takdire dahil olması da böyledir. (Yani makama dayanarak insanları şer'î veya siyasî ahkâm ile adalet dairesinde sevk ve idare etmek bizzat maksuttur. İnsanları keyfî ve şahsî maksatlara göre sevk ve idare etmek bilaraz Rabbanî inayete dahildir, (tıpkı diğer şerhlerin ilâhî kazaya ve kadere dahil olması gibi). Çünkü bazan az miktarda şer olmadan çok miktardaki hayırın varlığı (tam olarak) gerçekleşmeyebilir. Bu da maddeden (ve onun mahiyetinden) ileri gelir. Bu durumda (cüzî bir şer var diye küllî) hayır fevt edilemez. Tersine (küllî hayır) cüzî şer ihtiva ederek vukua gelir. Âlemde (küllî olan adaletin zımnında, cüzî olan) zulmün vaki olmasının mânası budur. Bu husus iyi anlaşılmalıdır. (Makamın adilane kullanılması küllî hayır olup bizzat ilahî inayete dahildir, zalimane ve keyfî olarak kullanılması ve suiistimal edilmesi cüz'î şer olup bilaraz Rabbanî inayete dahil bulunmaktadır).

Umran ehli olan şehir ve iklim sakinlerinin teşkil ettikleri tabakalardan her tabakanın madunu bulunan bir tabaka üzerinde kudreti (ve hâkimiyeti) vardır. Aşağı tabakadan (ve sınıftan) olan herkes, mâfevkindeki tabakaya (sınıf, *class*) mensup olan makam sahihinden meded umar. Mâfevk olan, hükmü altındakilerin üzerinde tasarruf ederek, onlardan temin ettiği istifade nisbetinde kazancını artırır. Bu suretle makam, insanların bütün geçim yollarına tesir eder. Sahibinin içinde bulunduğu tavra ve mensub olduğu tabakaya göre makamın tesir sahası genişler veya daralır. Şayet (nüfuz ve tesir sahası itibariyle) makam geniş ise, ondan hasıl olan kazanç da öyle olur. Şayet (tesir sahası) dar (ve önemi de) az ise, hasıl olan kazanç da ona göre olur. (Siyasî, idarî veya dinî) bir makamı bulunmayan bir şahsın malı olsa bile onun zenginliği sadece emeği kadar veya sermayesi ve bunu nemâlandırmak için gide gele harcadığı çaba nisbetinde olur. Ekseriyetle tüccar, umumiyetle çiftçiler ve sanat sahipleri böyledirler. Şayet bunlar, makama sahip olmaz ve sanatlarının getirdiği kârla yetinirlerse, ekseriya fakir ve muhtaç duruma düşerler ve kısa sürede servet sahibi de olamazlar. Ölmeyecek kadar bir gıda ile geçinmek zorunda kalırlar. Fakru zaruret halini defetmek için didinir dururlar.

Eğer bu husus sabit olmuş, makamın muhtelif kademeleri olduğu ortaya çıkmış ve saadet ve hayrın onun husule gelmesiyle birlikte mevcut olduğu anlaşılmış ise, şunu da biliniz ki, makamın lutf ve ihsan edilmesi en büyük ve en yüce nimetlerden biridir. Onu lutf eden de ikram sahiplerinin en yücelerindendir. Onu ancak hükmü (ve itaati) altında bulunana ihsan eder, makamı, ancak yüce ve güçlü bir el vasıtasıyla verilir. Bunun için, makama talip olan ve mevki peşinde koşan, tıpkı izzet sahiplerinden ve hükümdarlardan bir şey istirham ederken takındığı tavır gibi, boyun eğmeye ve yaltaklanmaya (*hudu' - temelluk, obsequiousness flattery*) ihtiyaç duyar. Aksi takdirde herhangi bir makamı elde etmesi mümkün olmaz. İşte bunun içindir ki; kazancın ve saadetin elde edilmesini temin eden, bahiskonusu makamın husule gelmesinin sebeplerinden biri de boyun eğme ve yaltaklanma halidir. Bu sebeple servet ve saadet (*happyness*) sahiplerinin ekserisi bahiskonusu boyun eğme ve yaltaklanma hali

içindedir. Bundan dolayıdır ki, gururlu ve yüksek seciye sahibi olmayı huy edinen bir çok kimse için makam sahibi olma halinin gerçekleşmediğini o yüzden bu kimsele-  
rin emekleriyle temin ettikleri kazançla yetindiklerini ve (böyle olunca da) fakirliği ve zarurete düştüklerini görmekteyiz.

Malum olsun ki, bahiskonusu büyülenme ve kendini yüksekte görme hali kötü huylardan olup kendisinde kemâl bulunduğunu vehm eden veya sahip olduğu ilim veya sanat sermayesine halkın muhtaç olduğunu zanneden kimselerde hasıl olur. Meselâ ilminde engin olan âlim, güzel yazı yazan kâtip, belîğ şiir söyleyen şair ve mesleğinde başarılı olup herkesin elindeki sanata muhtaç olduğunu vehm eden tüm sanatkârlar böyledir. Bu durumda bulunan bir kimsede bahiskonusu hal sebebiyle diğerlerinden daha üstün olma hissi hasıl olur. Aynı şekilde cedleri içinde bir hükümdar veya meşhur bir âlim veya herhangi bir dönemde bir kâmil bulunduğu kanaatini taşıyan nesep sahipleri (ve asilzadeler) de böyledir. Bunlar, cedlerinin kasabadaki halleriyle ilgili olmak üzere gördükleri veya işittikleri şeylere itibar ederler. Atalarıyla aralarındaki yakınlığı ve onlara vâris olma durumlarını dikkate alarak o gibi (üstün meziyetler kabilinden olan) şeylere kendilerinin de layık ve müstahak oldukları kanaatini taşırlar, bu suretle halihazırda mevcut olmayan bir şeye tutunmağa çalışırlar. Zira tutunmaya çabaladıkları kemal hiçbir kimseye verasetle intikal etmez. Aynı şekilde işin erbabı olan mâhir, umur görmüş ve tecrübeli bazı kimseler de bu durum sebebiyle kendilerinde kemâl bulunduğunu ve herkesin onlara muhtaç olduğu kanaatini taşırlar.

Bu sınıflardan olan herkesin gururlu ve izzet-i nefslerine düşkün oldukları, makam sahibine boyun eğmedikleri, kendilerinden daha yüksek olanlara yaltaklanmadıkları ve halktan daha üstün olduklarına inandıkları için başkalarını küçük gördükleri (ve onlara tenezzül etmedikleri) görülmektedir. Bu yüzden bunlar, hükümdarın huzurunda bile boyun eğmekten çekinirler. Bu nevi hareketleri bir zillet, aşağılık ve sefillik sayarlar. Halkın, onlarla olan muameleleri itibariyle kendilerinde var sandıkları (paye ve faziletlere) göre davranmalarını beklerler. Sahip oldukları kanaatlara göre onlarla münasebet tesis etmekte kusur edenlere kin tutarlar. Bu hususta kendilerine karşı kusurlu davranıldığını zannettikleri için dert ve hüznün içinde kalırlar. Kendi lehlerine bir hakkı gerekli kılmak için veya halkın bu hususu kabul ve teslim etmeye yanaşmadıklarını gördüklerinde daimi olarak büyük bir sıkıntı içinde kalırlar. Bu yüzden halkın hışmına uğrar. Çünkü beşer tabiatında ilâhlaşma (*egoism*, hususiyeti ve temayülü) mevcuttur. Bir nevi kahr, galebe ve tasallut müstesna, bir insanın diğer birinin kemâl ve yükseklik cihetinden kendisinden üstün olduğunu kabul etmesi çok ender görülür. Kahr, galebe ve tasallut gibi şeylerin tümü, makam zımında bulunur. Bahiskonusu huyun sahibi olan mağrur kişiler) makam sahibi değilse –ki açıkladığımız gibi herhangi bir makama mâlik değildir– sözkonusu gurur ve tenezzül etmeme sebebiyle halk ona kızar, onun için hiçbir şekilde onların ihsanından haz ve pay alamaz. Bundan dolayı kendisinden daha yüksek olan tabaka nezdindeki makamını (ve itibarını) yitirir. Çünkü onların hışmına uğramıştır. Bunun için başkalarıyla münasebet kuramaz, sık sık evlerine gidemez. Bu yüzden geçim yolu bozulur, fakru zaruret

içinde veya bunun azıcık üzerinde bir hayat yaşama durumunda kalır, esas itibariyle servet sahibi olma imkânını da yitirir.

Bundan dolayı marifette kâmil olan zat (dünyada varlıklı bir hayat yaşama hususundaki nasip ve) hazdan mahrumdur. (Sahip oldukları kemal ve marifet, dünyevî baht ve ikballerine) mahsub edilmiş ve onun (dünyada) hazdan aldığı pay bu olmuştur, diye halk arasında meşhur olmuştur. Bu sözün (yani bî-nasib erbab-ı himmet sözünün) mânası işte budur. Zaten “Bir şey için yaratılana, o şey kolaylaştırılır” (Buharî, Kader, 2; Müslim, Kader, 1). Onların kaderi budur ve mahlukatla alâkalı kaderi tesbit eden de Allah’tır. O’ndan başka Rab yoktur.

Bahiskonusu (nitelikteki seciye ve) huy sebebiyle hanedanlıklardaki (siyasî ve idarî rütbelerde ve) makamlarda karışıklıklar (ve değişiklikler) vukua gelebilir. Bu yüzden (sefeleden ve) aşağı tabakadan olan bir çokları (makamca) terfi eder ve yükselir. Yüksek tabakadan olanlar (tenzil-i rütbe ederek makamca aşağı) düşerler. Bunun sebebi şudur: Hanedanlık, tegallüb ve istilânın son haddine ulaştığı vakit hükümdarın neseb kütüğü (ve bağlı olduğu boy) tek başına mülke hâkim olur. Bunların haricinde kalanlar (hanedanlıktaki payelerden ve makamlardan hisse almaktan) ümit keserler. Artık bunların hepsi hükümdarın rütbesinin aşağısındaki rütbe ve makamlarda yer alıp Sultanın hâkimiyeti altına girer ve onun hizmetçileri (uşakları) gibi bir vaziyete gelirler. Hanedanlık devam eder ve mülk azametinin zirvesine çıkarsa, o vakit sultanın hizmetine intisap eden, yaptıkları tavsiyelerle ona yaklaşan veya kabiliyeti sebebiyle bir çok önemli vazifelere tayin edilen herkes, makam itibariyle onun nezdinde müsavi olur. O yüzdendir ki, avamdan bir çok kimsenin bir takım çabaları ve yaptıkları tavsiyeleriyle hükümdara yaklaşmak için didinip durdukları; türlü türlü hizmetlerle ona yaranmaya gayret ettikleri; hükümdara, onun çevresine ve akrabasına (ailesine) karşı gösterdikleri büyük bir uysallık ve yaltaklık halinden de bu iş için medet umdukları, böyle böyle nihayet onların arasına iyice girip yerleştikleri, hükümdarın onları (kulları ve) adamları sırasına koyduğu, bunun sonucu olarak da onlar için muazzam bir saadet hasıl olduğu ve hanedanlık mensupları içinde yerlerini aldıkları görülür.

Bu sırada, hanedanlığı kuran, güç dönemlerden geçiren ve işlerini yoluna koyan kavmin (kabilenin) çocukları olan yeni nesil, atalarına ait bahiskonusu eserler (hizmetler) ile mağrur olurlar, (bu sayede kendilerini izzet sahibi bilirler). Geçmişlerine dayanarak şımarır, bu hizmetleri sayıp döker, başa kakar ve nazlanma meydanında at oynatırlar. Bundan dolayı hükümdar onlara gadap edip kendinden uzaklaştırır, eski (hizmetleri ve emekleri) başa kakmayan, nazlanma ve yükseklik taslama cihetine gitmeyen (sonradan edindiği bahiskonusu kullara, uşaklara, devşirmelere) taraftarlara meyl eder. Çünkü bunların adetleri ve şiarları hükümdara boyun eğmek, yaltaklanmak ve hangi maksada yönelirse derhal (olur efendim, münasiptir efendim diyerek) onu gerçekleştirmek için çabalamaktır. Bu durumun sonucu olarak makamları (nın ve nüfuzlarının tesir sahası) genişler, mevkileri (ve itibarları) yükselir. Hükümdarın katında güven ve itibar kazandıklarını gördüklerinden önemli ve ileri gelen zevat da onlara yönelir. Hanedanlığın yeni yetişen nesli kendini yükseklerde görme ve eski

(başarılı hizmet)leri sayıp dökme hali içinde kalakalırlar. Bu ise onları, hükümdardan biraz daha uzaklaştırmaktan ve daha fazla onun gazabına uğramaktan ve beriki taraftarları (kulları ve uşakları) daha ziyade onlara tercih etmekten başka bir sonuç vermez. Hanedanlık inkıraza uğrayana kadar böyle sürüp gider. Bu, hanedanlıkta (vukuu) tabii olan bir husustur. Umumiyetle taraftarların (ehl-i istinâ', devşirme, kullar, uşaklar) önem kazanmaları buradan kaynaklanır<sup>2</sup>.

“Allah dilediğini yapar” (Hud, 11/109).

- 2 İbn Haldun, bundan evvelki beşinci fasılda siyasî, idarî, ictimai ve dinî makam, mevki, itibar, nüfuz, rütbe ve payelerin mal ve servet sahibi olmada tesirli olduklarını izah etmiştir. Ona göre bu tür makam ve itibar kimin eline geçerse, mal ve servet de onu takip eder. Yani makam mal ile kazanılmaz ama mal makamla kazanılır. Siyasî ve idarî kudret ve salahiyet kimin elinde ise, malî ve iktisadî kuvvet de onun elindedir. Mal ile kazanılmayan makamı elde etmenin yolu ise ya asabiyet sahibi olmak ve asabiyet sahiplerinin uysal ve itaatkâr bir hizmetçisi, yaltakçısı olmak ve herşeye “doğrudur efendim, hikmet buyurdunuz hazretim” diyebilmektir. Bu yoldan siyasî ve idarî, ictimai ve askerî bir makam ele geçirenler sonra bu mevkiye dayanarak çok kısa sürede büyük mikyasta mal ve servet sahibi oluverirler. Bunun sebebi de idarecilerin devlet ve siyaset adamlarının karşılığını ödemedikleri emeği zimmetlerine geçirmeleridir. Yani halk, çeşitli mülahazalarla ister istemez bu gibi şahısların işlerinde ya bedava veya çok az bir ücretle çalışmak durumundadırlar. Başkalarının emeğini parasız veya sembolik bir ücret karşılığı elde ettiklerinden giderleri az, gelirleri ise çok olur. Bu ise servet birikimine ve sermaye yığılmasına yol açar. İbn Haldun söylemiyor ama bu kişilerin devlet hazinesinden aldıkları maaş ve karşılığını ödemediği zimmetlerine geçirdikleri vasıfsız veya vasıflı iş gücünden başka aldıkları rüşvet, hileli yollardan edindikleri emlak ve akar, suistimallerle ellerinde topladıkları her türlü haksız kazançları da buna ilave etmek icab etmektedir. Yoksa geçimini maaşla temin eden bir memurun veya hileli yollara sapmayan, aşırı fiyat dalgalanmalarından maharetle istifade edemeyen bir tüccarın ve sanatkârın kolay kolay kısa sürede büyük servet sahibi olması ictimai ve iktisadî mânada imkânsızdır.

Orta çağda Hristiyan din adamlarının ve kilisenin geniş bir servete, büyük miktarda emlak ve gayri menkullere sahip olduğunu ve bunu daha sonraki asırlarda da devam ettirdiğini biliyoruz, öbür millet ve din mensuplarının din adamları da ekseriya cemiyetlerinin zengin ve varlıklı kişileri olmuşlardır. Büyük miktarda vakıflara ve çok sayıda gayri menkullere sahip bulunan medrese ve tekkelelerin, buraların idaresini ifa eden müderris ve şeyhlerin de her zaman olmasa bile umumiyetle geniş bir mal varlığına sahip olduklarını bilmekteyiz. Meşhur bir hocanın (fakih) ve nüfuzlu bir şeyhin ve dedenin kısa sürede zengin olduklarını bugün bile görmekteyiz. Bunun yegâne sebebi kendilerine itikadî olan ve hüsnüzan besleyen halk yığınlarının ücretsiz olarak işlerinde çalışmaları ve harcanan vasıfsız, fakat ekseriya vasıflı emeğin mahsûlü olan çok kıymetli eşyayı onlara yağdırmalarıdır. Her iki halde de hoca ve şeyhler nezdinde karşılığını ödemedikleri ve ücretini vermedikleri bir iş gücü birikmekte ve emek yığılmaktadır. İbn Haldun bu yoldan kısa sürede büyük bir servete sahip olan bir çok kimseler gördüğünü ifade etmektedir. Aslında bu gün dahi kısa sürede çok zengin olan hocalar, şeyhler ve dedeler vardır ve zenginliklerinin kaynağı budur. Bir çok köy halkının arazilerinin çiremleri bir kısmını şeyhlere ve dedelere tahsis ettiklerini, burasını şeyh ve dede hesabına ücret almadan imce ve ırgat usûlü ile ekip biçtiklerini ve elde edilen ürünün tamamını şeyhin ve dedenin ambarına doldurdıklarını, diğer taraftan en aziz varlıklarını ve en kıymetli eşyalarını seve seve onlara hediye ettiklerini, bütün bunları dinî bir vazife ve ibadet telakki ettiklerini biz de görmüşüzdür.

Fakat bu durum şeyhlerin, dedelerin ve hocaların evlad ve ahfadına ekseriya pahalıya mal olmakta ve karşılığı ödenmemiş emeğin ürünü olan mal ve serveti bir süre zevk u safâ ile yeseler bile ergeç bunun cezasını çekmektedirler. Şöyle ki; Babaları ve dedeleri tarafından sonradan kazanılan bu servete çalışmadan çabalamadan sahip olduklarından malın kıymetini bilmemekte, onu nemalandırmayı düşünmedikleri gibi hovardaca harcamakta, israf etmekte, bu suretle muazzam mal varlığını kısa sürede eriterek birer mirasyedi durumuna düşmektedirler. Diğer taraftan mevcut mala ve servete

güvündiklerinden para kazanmak için çalışmamakta herhangi bir hüner ve marifet kazanmamakta, bedenleri dayanıklı, elleri işe yatkın ve daha önemlisi düşünceleri iş becerme durumundan uzak kalmakta, netice itibariyle serveti ve sermayeyi biriktiren cedlerinin ilminden, ahlâkından ve mal varlığından da yoksun kalmakta, bu suretle cemiyette avare avare dolaşan, geçimlerini dilenerek ve sürünerek temin eden sefil kişiler haline gelmektedirler. Bunların bu kadar çok perişan hale gelmelerinin diğer bir sebebi de “şeyhzâdedir, hocazâdedir, fakih oğludur, molla torunudur, dede soyudur” diye çevresinin kendilerine gösterdiği ihtimamdır. Çevreleri onları saygıya değer bulduktan başka her türlü işlerini ücretsiz görür, ihtiyaçlarını karşılıksız giderir. Buna güvenen şeyhzâdeler, hocazâdeler ve dede soyundan gelenler hiç bir hüner, marifet, sanat ve meslek sahibi olmadıklarından başka her türlü nefsanî zevklere, cismanî keyflere ve bedenî rahata düşkün, nazik, dayanıksız ve hantal birer kişi durumuna düşerler. Bu durum ahlâklarının bozulmasına yol açar. Başkalarının evlad ve ahfadından zuhur etmeyen rezaletler, ahlâksızlıklar ve kepezelikler onların çocuklarından zuhur eder. Yukarıda izah edilen ve şehzâdelerin başına gelen şeyler aynen hocazâdelerin de başına gelir. Bunlar ekseriya atalarının, hayrülhalefi olmadıklarından bu durumu görenler; Babası nerede çocuğu ne halde?! Dedesine bak torununa bak! der ve hayretler eder, hayır ve faziletin kaynağı olan kişilerin evlad ve ahfadının, şerrin ve rezaletin kaynağı haline gelmeleri hâdisesinin sır ve hikmetini kavrayamadıklarından şaşırıp kalırlar.

İbn Haldun, din ve devlet adamlarının mal ve servet sahibi olmaları konusundaki fikirlerini 6. fasılda izah etmeye devam etmekte ve 6. fasıldaki görüşleri ile 5. fasıldaki görüşlerini tamamlamaya çalışmaktadır. Ona göre âlim, ârif, kâmil, fâzıl kişiler hatta bir takım sanatkârlar ekseriya fakr u zaruret içinde yaşarlar. En azından zengin ve servet sahibi olamazlar. İslâm aleminde: “Bî-nasîb erbab-ı himmet” denilen ve durumları:

Yâ, Rab, nedir bu dehrde her merd-i zî funûn,  
Olmuş belâ-yı akl ile arâmdan masûn,  
Ya Rab niçin bu arsada her şâh-ı ârifin,  
Mikdar-ı fazlına göre derdi olur fuzûn!  
Gûya ki, bunca mihnet u gam az gelip durur,  
Bir de tahakküm-i cühela ile bağı hûn!  
Bilmem ki mukteza-yi nizam-ı cihan mıdır,  
Dâim cihanda câhil olur mes'adet-nümûn ?  
Cârî, cihan cihan olalıdır bu kaide:  
Bir ahmak-ı deniye olur ehl-i dil zebûn  
Nâdân, firâz-ı izz u saadette ser-efrâz  
Dâna, hadid-ı acz u mezelletle ser-nigûn.  
Nâdân-ı kâm-perver eder tâli-i bülend  
Ehl-i kemâlî, sâil eder baht-ı vajgûn

gibi mısra, beyt, manzume ve bunun dışında bir takım vecize ve tabirlerle anlatılan kemâl, marifet, ilim ve irfan sahiplerinin acıklı durumu bahiskonusu halin diğer bir ifadesidir. Maarî, Maverdî ve İbn Ravendî'de bu durumu ifade eden veciz ve belîğ nazım ve nesir şeklinde ifadeler vardır. Aslında hakiki ve dürüst din adamları hiç bir şekilde zengin ve servet sahibi olmazlar. Nitekim bu husus 7. fasılda da anlatılacaktır. Gerçek hocalara ve şeyhlere çok değerli şeyler hediye edilse bile, bunlar “Uhud dağı kadar altınım olsa üç günden çok yanımda tutmazdım”, diyen Hz. Peygamber'e uyararak kendilerine takdim edilen hediyeleri ummun hayrına ve yoksulların ihtiyaçlarına harcar, öldüklerinde de geriye fazla bir mal bırakmazlar. Fazla zengin olmamak hakiki şeyhin ve hocanın, kısa sürede zengin olmak sahte şeyhin ve hocanın şıartı ve alametidir. Görülüyor ki İbn Haldun meseleye bir açıdan bakıyor ve bazı hocalar ve şeyhler kısa sürede zengin olurlar, diyor. Meseleye başka bir açıdan bakıyor ve diğer bazı ilim ve fazilet sahipleri daimi surette yoksulluk içinde ömür tüketir, diyor. Ve her ikisine de ictimâî hayattan örnekler gösteriyor. Bu suretle umrandaki tabii tezadları ve ictimâî hayatta görülen tenakuzları gerçekçi bir şekilde sistemine aksettiriyor.



## VII. Kadılık, müftülük, müderrislik, imamlık, hatiplik, müezzinlik ve benzeri dinî hizmetleri ifa edenler umumiyetle büyük servet sahibi olamazlar

Bunun sebebi şudur: Evvelce de (defaatla) belirttiğimiz gibi kazanç, emeğin değeridir. (Kesb, a'malin kıymetidir ve bu kıymet) emeğe olan ihtiyaç (derecesine) göre farklılık gösterir. Şayet bir emek (iş ve hizmet) umranda zaruri olup, umurun ona ihtiyacı varsa onun değeri daha büyük ve ona duyulan lüzum daha şiddetli olur. Umumiyetle halk, bahiskonusu dinî meslekleri ifa edenlere (ve onların hizmetlerine) zaruri olarak başvurmak durumunda değillerdir. Onlara (ve sahip oldukları bilgi ve hizmetlere) sadece dinine düşkün olan havas ihtiyaç duyar. Gerçi ihtilafları halletmek için kadılık ve müftülük müesseselerine (iftâ ve kazaya) ihtiyaç vardır. Lakin bu ihtiyaç zaruri ve umumi bir mahiyette değildir. Ekseriya bahiskonusu hizmetleri ifa edenlere ihtiyaç duyulmayabilir. Bunlara ve bunlar tarafından yürütülen muamelelere, umumi maslahatlara nezaret etmesi sebebiyle hükümdar önem verir. Ve onun için bahsettiği-

Aynı şekilde, mal ve servet makama, siyasi ve askerî güce tâbidir. Bu da asabiyetin sonucudur, diyor ve asabiyet âmilini bir kere daha devreye sokuyor. Buna göre iktisat siyasete tâbi oluyor. Fakat *Mukaddime*'nin tamamı içinde iktisadî âmillerin asabiyete ve onun neticesi olan devlete, siyasete ve onlarla ilgili makam ve mevkilere nasıl tesir ettiğini hatta bunları altüst ettiğini örnekler vererek anlatıyor. Bu sefer de siyaset ve idarî makamlar iktisada tâbi oluyor. Devletin kaderini ve siyasetin yönünü ve biçimini maddî ve iktisadî âmiller tayin ediyor. Aslında yaranmak, şirin görünmek, uysallık göstermek, boyun eğmek, dalkavukluk ve yağcılık yapmak suretiyle siyasi ve idarî makamlar peşinde koşmanın psikolojik sebeplerinin başında da maddî ve iktisadî âmiller geliyor, o makam ve mevkiler mal ve servet sahibi olmanın bir vasıtası olarak görülüyor. Bu suretle maddî değerler ve iktisadî âmiller, siyaseti ve idareyi peşinden sürüklüyor. Kısaca İbn Haldun, iktisadî bağımlılığın siyasi bağımlılık getireceğini, iktisadî güç kimin elinde ise siyasi gücün ve idarenin de onun elinde olacağını dikkatten uzak tutmuyor. İbn Haldun'a göre devlet teşkilatındaki makam ve mevkileri işgal edenler buralara hudû', temellük ve müdahene ile, yani boyun bükerek, dalkavukluk ve yağcılık yaparak gelmişlerdir. Teessüs eden mülk ve devlet, istibdat ve inifrat dönemine girince, devleti kuran kavmin ve kabilenin fertleri siyaset yarışında yolda dökülür, devlet teşkilatındaki önemli, makam ve mevkilerden yavaş yavaş, uzaklaştırılır, idarî hayattan tasfiye edilirler. Fakat bunların yerini yaranmasını ve şirin görünmesini bilen dalkavuk ve gayet itaatkâr "evet efendimci" bir sınıf alır. Bu suretle siyasi ve idarî teşkilatta görev alan kişiler tedricen değişir. Üst tabaka gider, yerini aşağı tabaka alır. Üst tabaka alt tabakayı sevk ve idare eder ama başka bir bakımdan da aşağı tabaka üst tabakayı değiştirir, yerinden eder. Fakat bu değiştirme demokratik değildir, ahlâk zaafından kaynaklanmakta, iki yüzlülüğe, riyakârlığa, tabasbusa, münafıklığa, başkalarının her türlü emellerine körükörüne hizmet etmeye, yukarı makamlardaki zevatın süflî arzularına âlet olmaya dayanmaktadır. Bu bir çeşit kölelik ve uşaklık ahlâkıdır; düşüncesinde, davranışında ve iradesinde hür olan kişilerin ahlâkı değildir. Şu halde bu yoldan iş başına gelen devlet memurlarında ve siyaset adamlarında ahlâk aramak nâfiledir. Bu mânada siyaset ve idare, ahlaksızlıktan kaynaklanan ve ahlaksızlık doğuran bir şeydir. İbn Haldun 10. 11. ve 15. fasıllarda tüccarın ahlâkça düşük olduğunu söyleyecektir. Şehirde teşekkül eden ahlâk ve tekevvin eden huylar "bir ahlâk bozulması hâdisesinin ta kendisidir" diyen müellif için bu sonuçlara ulaşmak gayet tabiidir. O sadece alın teri ve emeği ile geçimlerini temin edenlerde gerçek ahlâkî değerlerin mevcut olabileceğine inanmaktadır. Emek ve alın teri ile zabt u rabt altına alınamayan servet ve refaha bağlı olan bir ahlâk mutlaka bozuktur. Çünkü isteklerini tatmin etme imkânına sahip olan nefis bu imkânları keyfi olarak kullanmaktan geri durmayacaktır.

niz tarzda kendilerine duyulan ihtiyaçla orantılı olarak hazineden bir pay ayırır. Her ne kadar bunların meslek ve hizmetleri dinî açıdan ve şer'î muameleler itibariyle daha şerefli ise de, yine de hükümdar onları (maaş ve ihsan bakımından), şevket sahibi olan zevat ve (cemiyet için) zarurî bulunan sanatkârla müsavi tutamaz. Lakin (onlara olan) umumi ihtiyaca ve umran ehli için zaruri olmalarına göre kendilerine (hazineden) bir pay ayırır. İşte bundan dolayı onların kısmetine ancak cüz'î bir şey düşer.

Bir de şu var: Onlar, (din alimleri) sahip oldukları (ilim) sermayelerinin şerefli olması sebebiyle halka karşı mağrur oldukları gibi izzet-i nefslerine de düşkünlüdürler. Bu yüzden makam sahiplerine boyun eğmedikleri için bu yoldan rızklarını bollaştırarak bir payı da onlardan alma imkânına sahip değillerdir. Zaten bunu yapmaya vakitleri de müsait değildir. Zira meşgul oldukları şerefli (ilim) sermayesi, fikri de bedeni de faaliyete geçirmeyi ihtiva etmektedir. Daha açıkçası sahip oldukları (ilim) sermayesinin şerefli olmasından dolayı kendilerini dünya ehli (olan zenginlerin) yanında harcamaları caiz olmaz. Esasen onlar, böyle davranışlardan uzakta kaldıklarından umumiyetle büyük servetlere sahip olmazlar.

Bir kere fazilet sahibi bir zatla bu meseleyi tartışmıştım. Fakat bu husustaki fikirlerimi reddetmişti. Lâkin Memun'un sarayındaki muhasebe dairelerinden kalan bir takım eski evrak elime geçti. O zamanki gelir ve giderlerin bir çoğu bu evrakta gösterilmişti. Tetkik ettiğim evrak arasında kadıların, imamların ve müezzinlerin maaş bordroları (erzak cetveli) de vardı. (Sözlerimin doğruluğuna şahitlik eden) bu evrakı tuttum kendisine gösterdim. Bu suretle sözümün sıhhati anlaşılınca o da bunu kabul etti ve biz Allah'ın halkındaki sırlara ve ilmindeki hikmetlere taaccüp edilmesi lazım geldiğine hükmettik.

Halk ve takdir eden Allah'tır.

### VIII. Çiftçilik, zayıfların ve rızık temin etmek için uğraşan bedevîlerin geçim yoludur

Şunun için: Çiftçiliğin (ziraat) kökü tabiat olup ve (istihşâldeki) usûlü de basittir. Bunun için umumiyetle ne hadarîlerden ne de refah içinde bulunanlardan hiçbir kimşenin onu meslek edinmedikleri görülmektedir. Onu meslek edinenlerin hususiyeti de mezellet ve meskenettir. Ensara ait evlerin birinde saban demirini gören Hz. Peygamber (s.a.); "Bir kavmin evine (ve ülkesine) bu âlet girerse mutlaka oraya zillet de girer", demişti. Buharî bu ifadeyi -çiftçilikle fazla uğraşmak- şeklinde izah eder ve bu konuyu şu başlık altında zikr eder: "Ziraat aletleriyle meşgul olmanın akibetlerinden veya (çiftçilikle meşguliyet konusunda riayet edilmesi) emr olunan sınırı tecavüz etmekten sakındırılmaya dair hadislerin nakl edildiği bölüm".

En doğrusunu Allah bilir ama bunun sebebi bu âletin peşinden gelen (ve çiftçilerden) alınan vergiler olsa gerektir. Çünkü vergi tahakküme ve başkasının idaresi altına girmeye (sömürülmeye ve ezilmeye) yol açar. Bu yüzden, kahir ve üstün bir elin hükmü altına girmeleri sebebiyle vergi mükellefleri zelil ve yoksul hale gelirler. Hz. Peygamberin (s.a.); "Zekat, vergi gibi (zorla) ödenir hale gelmedikçe kıyamet kop-

maz,” demesi, halkı kahr eden (ezen, sömüren) ısrırgan mülke işarettir. Tasallut, zulüm, Allah Taâlâ’nın mal ve servet üzerindeki (zekât gibi bir takım) haklarını unutmak, tüm hakları (tebaanın) hükümdarlara ve hanedanlıklara (ödemesi zaruri olan) vergiler olarak kabul etmek bu çeşit bir mülkle beraber bulunur.

Allah, dilediğini yapmaya kadirdir.

### IX. Ticaretin mânası, usûlleri ve çeşitleri

Malum olsun ki, ticaret, ticarî eşyayı ucuz almak ve pahalı satmak suretiyle malı nemâlandırmak (ve sermayeyi artırmak) için çabalamaktır. Ticaret metayı olan şeyler, ister köle ister ekin (hububat) ister hayvan ister silah (ve kumaş) olsun fark etmez. Sözü edilen artan miktara “kâr” ismi verilir.

Bahiskonusu kâr için çabalayan (ve teşebbüse geçen) zat, kâr daha da çok olsun diye pazarların ucuzluktan pahalılığa doğru değişmesi (*hivale, fluctuation*) zamanını kollamak üzere ticaret metasını ya depolar (iktisadî buhranlardan, malî krizlerden ve fiyat dalgalanmalarından medet umar), veya bu metayı satın alındığı beldeye nazaran daha çok talebin bulunduğu diğer bir beldeye nakleder, böylece daha fazla kâr elde eder.

Bundan dolayı, “ticaretin mahiyetini bana açıkça izah et”, diyen bir şahsa yaşlı (ve tecrübeli) tacirlerden biri; “Ben sana onu iki kelime ile belleteyim: Ucuz olanı satın al, pahalı olanı sat, ticaret hasıl olmuştur”, demişti. O, bu sözle ile bizim tesbit etmiş olduğumuz hususa (ve yapmış olduğumuz tarife) işaret etmiştir<sup>3</sup>.

“Allah rızık verir, kuvvetli ve metindir” (Zariyat, 51/58).

### X. Tüccarın, ticaret metasını nakl etmesi

Ticaret hususunda basiret sahibi olan bir tacir, ticarî eşyayı zengin-fakir, hükümdar-ahâli, herkesin o mala umumi bir şekilde ihtiyaç duyduğu bir yerden başkasına nakletmez. Zira malı, orada revaç (ve talep) bulmaktadır. Mal nakliyatını, sadece (havastan) bazılarının ona ihtiyaç duydukları bir yere tahsis ederse, metanın (geniş bir talep ve) revaç bulması imkânsız hale gelebilir. Çünkü mahdud sayıdaki bu kişiler, ortaya çıkan bir takım engeller sebebiyle o malı satın alma güçlüğü ile karşılaşabilir. Bu yüzden (emtia nakl eden tacirin) pazarına kesat gelir.

Aynı şekilde (basiret sahibi tacir), ihtiyaç duyulan bir malı naklettiği zaman, sadece orta kalitedeki mallarını nakleder. Çünkü her çeşit ticaret malının yüksek kalitede (ve pahalı) olanlarını satın almak, servet sahiplerine ve hanedanlığın çevresini teşkil eden kişilere mahsustur. Bunların sayıları ise azdır. Her çeşit malın orta kalitesine ihtiyaç hususunda halk yekdiğerine müsavidir. Tüccar, elinden geldiğince bu hususu araştırmalıdır. Çünkü malının revaç (ve talep) bulması veya kesada uğraması buna bağlıdır.

3 Bu müteakip fasıllar için bk. Dımaşkî: “*el-İşare ila mehasini’t-ticare*”, trc. H. Ritter, *Der Islam*, VII (1917).

Aynı şekilde uzak mesafedeki memleketlerden veya yolları çok tehlikeli olan beldelerden mal nakli tüccara daha çok fayda ve daha büyük kar temin eder. Pazarlardaki fiyat değişmelerini (ve bunun sağladığı avantajları) daha iyi garanti eder. Çünkü bu durumda nakledilen mal, yerin uzak veya nakliyyede takip edilen yolların gayet tehlikeli olması sebebiyle az ve nadir bulunur. Bu durumda onları getirenler de az olur. Onun için de bu gibi şeyler nâdir bulunur. Az ve nâdir bulununca fiyatları yükselir. Mal nakledilen memleket yakın bir mesafede bulunur, yolu da emin ve işlek olursa o vakit de bu çeşit eşya taşıyanlar çoğalır. Bu yüzden taşınan mal da çoğalır. Ve neticede fiyatları düşer.

Bundan dolayı Sudan illerine sokulmaya düşkünlük gösteren tacirleri, halkın en müreffehi ve en çok servet sahibi olarak görmekteyiz. Çünkü buranın yolu uzun ve meşakkatlidir. Korku ve susuzluk gibi tehlikelerle dolu olan (geçilmesi) zor çöller araya girmektedir. Belli yerler hariç buralarda su yoktur. Suyun olduğu yere de ancak kervana yol gösteren kılavuzlar sayesinde ulaşılabilir. Onun için çok az kimseler müstesna, bu uzun yolu ve ondaki tehlikeleri göze alamamaktadır. Bu sebeple Sudan illerinden getirilen emtianın bulunduğumuz yerlerde az olduğunu ve o yüzden de pahalı olma hususiyetine sahip olduklarını görmekteyiz. Bizim emtiamızın onlardaki durumu da böyledir.

Bundan dolayı bir yerden diğerine mal nakleden tüccarın ticarî mallarının değeri artar, sermayeleri çoğalır. Bu sebeple çabucak zengin ve servet sahibi olurlar. Aradaki mesafenin uzak oluşu dolayısıyla, (ticaret için) memleketimizden şarka sefer yapanların durumu da aynı şekildedir. Diğer taraftan (birbirine yakın bulunan) belli bir sahadaki şehir ve beldeler arasında dolaşanların, sağladıkları fayda az, elde ettikleri kâr cüzî olur. Çünkü (orada aynı cins) emtia çoktur ve bunları taşıyanlar da fazladır.

“Rızık veren, kuvvetli ve metin olan Allah’tır” (Zariyat, 51/58).

## XI. İhtikâr

Şehirlerdeki basiretli ve tecrübeli zevat arasında, “fiyatların yükselme zamanını kollamak üzere hububatın ihtikârı (saklamak, spekülasyon, *hoarding*) meş’um bir hâdisedir, (akıbeti felakettir, onun için stok edilen malın) faydası telef olur, hüsrarla neticelenir”, diye meşhur olmuştur. En doğrusunu Allah bilir ama bunun sebebi şu olsa gerektir: Halk, gıdaya olan ihtiyaçları sebebiyle bu hususta para harcamak zorundadır. Nefsin (istemeyerek ve mecbur kalarak harcadığı) o paralarla olan alakası (para elden çıktıktan sonra da) devam eder, gözü onda kalır. Nefislerle onlara ait malların arasındaki alâkanın sürmesinde ve kişinin gözünün malında olmasında büyük bir şer, (zarar ve uğursuzluk) vardır ve bu şerrin vebali ve zararı da o malı meccanen almış olana aittir. Karşılığı ödenmeden alınan mal ve para, onu alana talihsizlik getirir<sup>3/1</sup>. Bâtıl ve gayr-i meşrû yollardan halkın malını almak konusunda belki de Şâri’ bu hususu (bir illet olarak) nazar-ı itibara almıştır. Yukarda zikredilen (ihtikâr) meselesin-

3/1 Bkz: İncil, Matta, 6/21. Çünkü “Definen nerede ise kalbin de oradadır”.

de parayı meccanen vermek bahiskonusu olmasa bile yine de nefsin o mala bir taalluku vardır. Çünkü bu parayı zaruri olarak ve mazeret beyan etmek için geniş bir imkânâ sahip olmadan vermiş olduğundan cebir altında bulunan (mükreh) bir kişi hükümdedir. (Onun için ihtikâr sebebiyle fiyatı yüksek olan bir gıda maddesini satın almak için para vermiştir ama canı da bu paranın peşinden gitmiştir. Zira parasını ve malını yok pahasına elden çıkarmıştır. “Ağlayanın malı gülene hayır etmez”.

Alım - satım konusu olan yenecekler ve gıda maddeleri dışında kalan şeyler için halk yönünden böyle bir zaruret bahiskonusu değildir. Onları bu gibi şeylere sevk eden yegâne âmil arzularda görülen türölülüktür. O yüzden bu çeşit şeyler için mallarını sadece ihtiyari olarak ve gönüllü harcarlar. Bunun için verdikleri (bedel) ile âlâkaları kalmaz. (Canları mallarının peşinden gitmez). İşte bundan dolayı ihtikâr yapmakla tanınan bir şahıs tüm ruhanî kuvvetlerin (kuva-i nefsâniye, *psychic powers*) takibatına uğrar. Zira onlara ait malları (cüzî bir karşılıkla ve bir nevi cebirle) almıştır. Onun için zarar ziyana uğrar, kâr edemez. Doğrusunu en iyi bilen Allah'tır.

Mağrib'teki (tecrübe görmüş) ihtiyarların birinden bu duruma uygun düşen zarif bir hikâye dinlemiştim. Hocamız Ebu Abdullah Âbilî bana şunu anlatmıştı: “Sultan Ebu Said zamanında Fas kadısı olan fakih Ebu Hasan Maliki'nin huzuruna (daïresine) varmışım. O sırada (devletçe toplanıp) hazineye konan (vergi) gelirlerinden aylığını almak üzere (maaşla ilgili) unvanlardan birini seçmesi kadıya arz ve teklif olunmuştu. Kadı, başını eğerek bir süre düşündükten sonra bu teklifi getirenlerle “maaşım şaraptan alınan vergilerden ödensin”, demiş bunun üzerine oradaki dostları gülmekten kendilerini alamamışlar, hayrete düşmüşler ve bunun hikmetini kendisine sormuşlar. O da şöyle demişti: (Gönülsüz verilen) “tüm vergiler haram olunca, ben ödeyenin gözü arkada kalmayan bir vergi nevinden maaşımın verilmesini tercih edebilirim. Bu da şaraptan alınan vergi olabilir. Zira çok nâdir haller müstesna içki alan herkes vicdanen rahat, gönül hoşluğu ile neşeli ve sevinçli bir şekilde onun için para harcar, masrafına üzülmaz, gözü arkada kalmaz, canı parasının ardından gitmez”. Bu gerçekten garip (hoş ve dikkate değer) bir mülâhazadır<sup>4</sup>.

“En doğrusunu bilen Allah'tır, (Gönüllerde olanı Hakk Taâlâ bilir)” (Kasas, 28/69).

## XII. Fiyatlarda görülen düşüş, ucuz şeyler alıp satma (durumunda kalan) tacirler için zararlıdır

Bunun sebebi şudur: Önceden de belirttiğimiz gibi (şehirlerde) kazanç ve geçim

4 Aşıkârdır ki, İbn Haldun burada stokçuluk, istifçilik ve mal depolama denilen ihtikâr (*hoarding*) konusunu iktisadî ve ictimai bakımdan değil, ahlâkî, dinî, ruhî ve terbiyevî bakımdan ele almış, bu suretle *Mukaddime*'deki araştırma usulünden burada az-çok ayrılmıştır. Zira malını satan veya ihtikâr sebebiyle bir şeyi çok pahalı satın alan kişinin gözünün malda ve parada kalması, malının ardı sıra canının da akıp gitmesi ve bunun uğursuzluk sayılması iktisadî doğrudan ilgilendirmektedir. Halbuki ihtikâr, iktisadî bakımdan incelenmeye değer geniş bir sahadır. Aynı şekilde *Mukaddime*'de rüşvete, faize ve zekata da temas edilmemiştir.

ya sanatlarla veya ticaretle temin edilir. Ticaret, ticarî eşyayı ve malları satın alarak, pazarlarda meydana gelecek değişiklikler (ve dalgalanmalar)la fiyatların artış zamanını beklemek üzere bunları ambarlamaktır. Sözü edilen artışa, *kâr* (*rihb, profit*) denir. Ticareti meslek edinenlerin kazancı ve geçimi daima bundan hasıl olur. Şu halde yenilen veya giyilen veyahut da umumiyetle sermaye olarak kullanılan ticaret metai ve malı olan şeylerde ucuzluk devam eder de, tacirin beklediği pazarlardaki (fiyat yükselmesi şeklindeki) değişiklik gerçekleşmezse, sözü edilen sürenin uzun olması sebebiyle kâr ve nemâ fesada uğrar. O cins eşyanın pazarına kesat gelir. Netice olarak da ticaret erbabı bu çeşit emtiayı alıp satmak için gayret sarf etmekten vazgeçerler. Çünkü tacirlerin eline zahmet ve yorgunluktan başka bir şey geçmez. Öyle olunca da sermayeleri fesada ve kayba uğrar.

Bu hususu önce hububatta (ziraî mahsullerde) nazar-ı itibara alınız. Hiç şüphe yok ki, bu çeşit mallar sürekli ucuz ve fiyatı düşük olursa, muhtelif şekillerde geçimleri ziraata ve çiftçiliğe bağlı olan bütün meslek sahiplerinin halleri de bozulur. Çünkü o işte ya az ve çok cüzî bir kâr ellerine geçer veya hiç geçmez. O yüzden (sermayeleri olan) mallardaki nemâyı ya tamamen kaybederler veya bu nemâ pek az miktarda ellerine geçer. Bu takdirde sermayelerini harcama haline avdet ederler, böylece (iktisadî ve malî) durumları bozulur, fakr u zarurete duçar olurlar. Hububatı öğütme, ekmek haline getirme, kısaca mahsul ekilen tarlayı sabanla sürmekten, o mahsulü yenilir vaziyete getirene kadar araya giren işleri meslek edinenlerin durumlarının bozulması da onu takip eder. Aynı şekilde eğer hükümdar tarafından kendilerine verilen erzak (ulufe, maaş), çiftçiler üzerine iktâ' yoluyla tarh olunan ziraî ürün şeklinde ise, ordunun hali de bozulur. Çünkü bu yüzden (vergi olarak toplanan ve askerlerin maaşları olarak ödenen) erzakı azalmıştır. Onun için askerler, askerî hizmetleri ifa edemez, bir duruma düşerler. Zira bu tür hizmetlerin görülmesinin sebebi sultan tarafından kendilerine tahsis edilen erzaktır, erzakları kesilince onların da halleri bozulur.

Aynı şekilde şeker ve balın fiyatlarındaki ucuzluk devamlı olursa, onlarla alâkalı olan her şey bozulur, bu gibi şeyleri meslek edinenler o yolda ticaret yapmaktan vazgeçerler. Fiyatların düşük olması halinde giyim eşyasında da aynı durumla karşılaşılır.

Şu halde fiyatların aşırı derecede düşük olması, fiyatı düşük bu çeşit şeylerin (istihsalini ve ticaretini) meslek edinenlerin geçimlerini berbat eder. Keza aşırı derecedeki pahalılık da aynı neticeyi meydana getirir. (Zira az miktardaki sermaye pahalı şeylerin alışverişine kâfi gelmez). Fakat seyrek ve nâdir hallerde tüccar, ihtikâr suretiyle sermayenin nemâlanıp muazzam miktarda bir kârın elde edilmesine de sebep olur. Halkın geçim menfaat ve kazançları, bu hususlar itibarıyla orta (mutedil) olan yoldadır. Pazarların süratle değişmesinde (ve piyasanın gayet hareketli olmasına rağmen fiyatların istikrar halinde olmasında)dır.

Bahiskonusu husus hakkında; (alış-verişle ilgili olmak üzere) umran ehli arasında karar kılan âdetlere müracaatla bilgi sahibi olunur. Alım-satım konusu olan hususlarda sadece ziraî mahsullerde (gıda maddelerinde) ki, ucuzluk makbuldür. Zira bu-

na olan ihtiyaç umumidir, ister zengin ister fakir olsun, herkes gıda maddelerini temin etmek zarureti ile karşı karşıyadır. Diğer taraftan halkın yoksul olan kısmı, umranın ekseriyetini teşkil ederler. Onun için (gıda maddelerinin ucuz olması halka şefkat bakımından) umumiyetle faydalıdır. Bu özel sınıfa dahil olan mallarda, gıda ciheti ticaret cihetine, (ictimai ve siyasî taraf, iktisadî tarafa) tercih edilir.

“Rızkı veren, kuvvetli ve metin olan Allah’tır” (Zâriyat, 51/58).

### XIII. Hangi sınıftaki kişiler ticareti meslek edinir, hangilerinin edinmesi uygun olur?

Daha önce, “ticaretin mânası satın alınan emtia ile sermayeyi nemâlandırmak ve o emtiayı satın alınan fiyattan daha pahalıya satmak için çabalamaktır, demiştik. Bu da ya pazarlardaki (fiyat) değişikliklerini beklemekle veya bir malı daha pahalı ve daha ziyade revaçta olduğu bir yere nakletmekle veyahut o malı vaade karşılığı pahalı bir şekilde (veresiye) satmakla gerçekleşir. Ancak (bu gibi hallerde) sermayenin aslına nisbetle elde edilen kâr azdır. Fakat sermaye çok olursa kâr da büyük olur. Çünkü büyük bir yekunun içindeki az miktar büyüktür.

Sonra kâr dedğimiz, sözü edilen malın nemâsını elde edebilmek için (peşin veya veresiye) emtianın alınması satılması ve paralarının ödenmesi suretiyle bahsi geçen malın ticaret erbabının eline geçmesi şarttır. Fakat nasafat ehli denilen dürüst kişiler az olduğundan (ticarî muamelelerde satıcı bakımından) emtiayı mahv eden (müşteriyi) kandırmak, ölçüde ve tartıda hile yapmak ve (müşteri cihetinden) kârı mahv eden (alınan malın) bedelini zamanında ödememek mutlaka bahiskonusu olacaktır. Meselâ (satılan malın bedeli geciktirildi mi) o süre içinde (emtianın) nemâlanmasına esas teşkil eden ticarî faaliyet ve teşebbüs tatil edilecektir. Ve yine yazı (sened) ve şahadetle tesbit edilmemesi halinde, red ve inkârla sermaye kökten elden gidecektir. Diğer taraftan bu gibi hallerde hâkimlerin (tesiri ve) faydası çok az olacaktır. Çünkü hüküm, sadece zahire göre verilmektedir. (Şahid ve senedle tesbit edilmemesi halinde ihkak-ı hak mümkün olmayacaktır!).

Bütün bunlardan dolayı bir tacir bu hususta güç durumlara katlanmak zorundadır. O, bir sürü sıkıntı ve zorluktan sonra ancak sözü edilen cüzî kârı elde edebilir veya onu bile kazanamaz veya sermayesi dahi dağılır gider. Şayet tacir, ihtilaflı davalara girme bahsinde cüretli, hesap hususunda basiretli, yaman bir pazarcı, hakimlerin yanına gitme konusunda cesur (kavgacı, dövüşken, atılğan, girişken, cedelci, münakaşacı, hesapçı ve mahkeme kapılarını aşındırıcı) biri ise, atılğan ve yaman bir pazarlıkcı oluşu, onun hakkını alması için daha elverişlidir. Aksi takdirde zırh olarak kullanacağı bir makama (ve nüfuz sahibi kişiye) mutlaka ihtiyacı olacaktır. Bu makam alışverişçiler arasında onun için bir heybet meydana getirecek, alacaklılarından (ve muamelede bulunduğu kişilerden) hakkını alabilmesi için hakimleri adaletle hüküm vermeye sevk edecektir. Böylece birinci durumda ihtiyarî, ikinci durumda (ve bir makama dayanması halinde) ise cebrî bir yoldan onun için nasafat (hakkını almak) ve malını onlardan kurtarmak gerçekleşmiş olacaktır.

Diğer taraftan atılğan ve girişken olmayan ve hakimler (ve makam sahipleri) nezdinde bir istinatgahı bulunmayan bir şahsın ticareti meslek olarak seçmekten kaçınması icab eder. Çünkü sermayesi zayı ve yok olma tehlikesine maruz kalır, alım-satım işi ile uğraşanların yemi olur. Aşağı yukarı onlardan hakkını alma imkânına da sahip olmaz. Çünkü umumi olarak halk, hususi olarak âdi kişiler ve alım - satım işiyle uğraşan (simsar)lar, dolandırıcılar ve sahtekarlar kendilerinin dışında kalan kimselerin elinde ve avucunda bulunan mala göz dikmişlerdir. Bir fırsatını bulunca derhal o malın üzerine atılırlar, kanunların caydırıcılığı olmasa halkın malı emniyette olmaz, yağmalanır gider.

“Allah bazı insanları (ve onlardan gelen kötülükleri) diğer bazıları ile defetmeseydi arz harap olurdu. Lâkin âlemler üzerinde Allah’ın lutfu (olarak bu husus) vardır” (Bakara, 2/251).

#### XIV. Tacirlerin karakterleri, reis olan kişilerin karakterinden aşağı ve mürüvvetten uzak olur

Bundan evvelki fasılda demiştik ki, bir tacir alış-verişin zorluklarını göğüsleme, menfaatlar ve kârlar temin etme durumu ile yüzyüzedir. Bu konuda (aldanmamak için) kurnazca pazarlık yapma, inatla fiyat kesme, ustalıkla iş becerme, ihtilaflı davaların içinden çıkmaya alışık olma ve sıkı bir şekilde tartışma gibi hususlara kesinlikle ihtiyaç vardır. Bunlar, bu mesleğin hususiyetleri (avarızı)dır. Bu gibi şeyler beşerî safvete ve insanî faziletlere zarar verir ve onları tahrip eder. Çünkü fiillerin tesirleri, mutlaka ruha avdet eder. İmdi hayır nevinden olan fiiller yine hayır ve fazilet cinsinden olan eserleriyle ruha avdet ederler, (ona bunları kazandırır) . Şer ve sahtekârlık nevinden olan fiiller ise, ruha sözü geçen şeylerin zıddını kazandırır. İmdi (hayır çeşidinden olan fiillerden) evvel şer çeşidinden olan fiiller ruha gelir ve bunlar da tekrerrür ederse orada iyice kökleşir ve adamakıllı yerleşir. Şayet bu çeşit fiiller ruha (iyi fiillerden) sonra gelirse, bu sefer de hayır cinsinden olan hasletleri eksiltir. Zira onun kötü tesirleri ruhun tabiatı haline gelir. Nitekim fiillerden hasıl olan bütün melekelerin hususiyeti budur.

Tavırları itibariyle tüccar sınıfının gösterdiği farklılığa göre, sözü edilen tesirler de farklılık gösterir. İmdi bunlardan aşağı bir tavır ve derecede bulunan, alışverişe konu olan malların bedelleri alınmadığı halde alındı diye ikrar, alındığı halde alınmadı diye inkâr ederek yalan yere yemin eden, adam kandıran ve çarpan şerli simsarlarla ortaklık kuran (ve onlarla haşırneşir olan) bir şahıs bahiskonusu edilen kötü ahlâk itibariyle çok daha fazla fena olur. Sahtekârlık onu galebesi altına alır. Mürüvvetten de mürüvveti kazanmaktan da tamamıyla uzaklaşır. Böyle (aşağı tabakadan) olmaması halinde bile bahsi geçen kurnazlık ve cedelcilik mutlaka onun mürüvvetine (bir ölçüde) tesir eder ve umumiyetle bu vasfı az da olsa ondan izâle eder.

Bundan evvelki fasılda bahis konusu ettiğimiz ikinci nevi tacirler makam zirhına girerler, bizzat ticaret yapmazlar, ticareti kendileri namına becerikli kişilere yaptırırlar. Bunlar çok nadir ve hatta gayet ender bulunur. Bu da şöyle olur: Böyle bir kimsenin yanında garip ve mutad olmayan bir yoldan defaten hasıl olan büyük mik-



tarda bir servet mevcut olabilir veya bu servet ailesi mensuplarından kendine miras kalmış olabilir. Bu suretle ele geçirdiği servet, hanedanlık mensupları (ve devlet adamları) ile sıkı bağlar kurmasına yardım eder, çağdaşları arasında ona nam ve ün kazandırır. Böylece ticaretle bizzat meşgul olmaya tenezzül etmeyecek bir seviyeye yükselir. Servetini kendisi namına nemâlandırmak üzere vekillerine ve (becerikli) adamlarına devreder. Hakimler (ve makam sahipleri) böyle kişilerin, başkaları üzerindeki haklarını (yüz suyu dökmeden) almaları için kendilerine kolaylık gösterir. Çünkü onların ikramlarına ve hediyelerine nail olmaya alışagelmışlerdir. Böylece bu nevi tacirler sözü edilen kötü huylardan uzak kalmış olurlar. Çünkü yukarıda da temas edildiği gibi o gibi kötü huyları gerektiren fiilleri göğüslemek durumunda değildirler. Bu suretle mürüvvetleri daha esash olur (fazileti) tahrib eden söz konusu âmillerden daha uzak kalmış olurlar. Fakat yine de bu çeşit (kötü) fiillerin perde arkasından sirayet edecek olan tesirleri vardır. Çünkü bunlar, ticaret yapmaya memur ettikleri vekillerine nezaret etmek, onlar tarafından yapılan veya yapılmayan ticarî faaliyetlere ya muvafık veya muhalif kalmak zorundadırlar. Ancak bu nevi faaliyetlerden gelen (kötü) tesirler sınırlıdır, eserleri görülmeyecek derecede önemsizdir.

Ve “sizi de amellerinizi de Allah yaratmıştır” (Saffât 37/96).

### Tacirlerin karakterleri, eşrafın ve hükümdarların karakterlerinden aşağıdır

Şunun için: Umumiyetle tacirler, zahmetli olan alış-veriş faaliyetlerinin içine bizzat girerler. Ticarete zaruri olarak mukayese (*cunning*) denilen kurnazlık (ve açık gözlülük) vardır. Şayet bir tacir daima kurnaz olacaksa, ister istemez bu durum onu tesir ve hakimiyeti altına alacak (ve kurnazlık onun huyu haline gelecek)tır. Kurnazlık (ve şeytanlık) ise hükümdarların ve eşrafın edinmiş oldukları bir huy olan mürüvvetten (civanmertlikten) uzak olan bir huydur.

Eğer bir tacir bu hususta alışverişçilerin (simsarcıların) süffi tabakasına tâbi olarak, kavga yaparcasına münakaşalar yapmak, adam kandırmak ve çarpmak, emtianın bedelleri konusunda “evet” ve “hayır” diyerek yalan yere yemin etmeyi âdet haline getirmek suretiyle huyunu düşük bir hale getirirse, bilinmekte olduğu üzere böyle bir huyun (netice itibariyle) azami derecede mezelletten, (meskenetten ve rezillikten) başka bir şey olmayacağı aşîkârdır. Bu cins bir huy kazandırdığı için riyaset sahiple-  
rinin bu meslekten kendilerini korudukları (ve uzak tuttukları) görülmektedir. İzzet-i nefse ve yüksek vasıflara sahip olmaları sebebiyle bu (kötü) huylardan salim kalan ve kendilerini muhafaza eden bazı tacirlerin bulunması mümkündür. Fakat cemiyette bu gibiler çok nâdir bulunur.

Allah, fazlı ve keremi ile dilediğini hidayete erdirir. Öncekilerin de sonrakilerin de Rabbi odur<sup>5</sup>.

5 Burada 10. 11. 12. 13. 14. ve 14'ün alt başlığı olarak gösterilen fasıllar Mısır ve Beyrut baskılarında 12. 13. 14. 10. 11. ve 15. fasıllar olarak gösterilmiştir. *Mukaddime*'nin bazı baskılarında 14'ün alt faslı, 14. faslından evvel gösterilmiş, bazılarında ise metinden çıkarılmıştır. Meselâ Paris neşrinde ve

## XV. Sanatlar için mutlaka bir ustaya ihtiyaç vardır

Bilinmelidir ki, sanat herhangi bir husustaki amelî ve fikrî melekedendir ibarettir. Amelî oluşu itibarıyla bedenîdir ve hislerle idrâk edilir. Hislerle idrak olunan cismanî hususların bizzat (ve fiilen) belenilmesi daha iyi ihata olunmalarını temin eder ve (bu diğcr usûllerden) daha mükemmeldir. Zira bedenî-hissî ahvalı (ve işleri) bizzat icra etmek gayet faydalıdır.

Meleke (itiat, habit) belli bir fiilin icra edilmesinden ve arka arkaya tekrarlanmasından hasıl olan (ruhta) kökleşmiş bir sıfattır. Sözü edilen tekrarlama işine, fiilin sureti (ruhta) iyice yerleşene kadar devam edilir. Meleke aslı (olan fiil) nisbetinde olur. Gözle görülen bir şeyi nakl etmek, haber alınan ve (tarifle) bilinen bir şeyi nakl etmekten daha şumullü ve ihatalı olur. İmdi görmenin (ve bizzat müşahade etmenin) neticesinde hasıl olan bir meleke, (rivayet ve) haberden hasıl olan bir melekedendir daha sağlam ve daha mükemmeldir. Bir çırağın, (müteallim ve öğrenci, *student*) sanatta hazakat (maharet, marifet ve hüner) sahibi olması ve meleke kazanması talimin iyiliği ve üstadın (pir, muallim, *teacher*) melekesi ölçüsünde olur.

Sonra sanatların bazıları basit (*simple*) diğcr bazıları ise mürekkektir (*composite*). Zaruri ihtiyaçlarla ilgili sanatlar basit, kemâli (ve lüks nevinden olan) ihtiyaçlarla ilgili sanatlar ise mürekkektir. Bunlardan, talim itibarıyla önce gelen basit sanatlardır. Çünkü bu nevi sanatlar önce basittirler, sonra zaruri ihtiyaçlarla alâkalıdır ve belenilmeleri için de bir çok saik vardır. Bu sebeple talim cihetinden önce gelirler ama yine aynı sebepten dolayı onların talim edilmeleri (netice itibarıyla eksik ve) aşağı derecede olur.

İnsan düşüncesi sanatların çeşitlerini ve terkip tarzlarını istinbat yolu ile peyder

Pfirzâde tercümesinde 14'ün alt faslı yoktur. Bu iki fasıldan biri mufasssal, diğeri muhtasar olarak aynı meseleyi ele aldığından mufasssal faslın İbn Haldun tarafından sonradan *Mukaddime*'ye eklendiğini kabul etmek gerekmektedir.

İbn Haldun üretici ile tüketici arasında aracılık yapan tüccarın ahlâken düşük bir karaktere sahip olduğuna kanidir. Bedeviler, esasen hadarîlerden ahlâken iyi durumdadırlar. Hadarîlerin içinde ahlâken en iyi durumda olanlar da ticaret erbabı değildir. Gördükleri işin icabı, ticaret ehli olan kişilerin ahlâkı en aşağı durumda olmasa bile ona yakındır. Bunların gözü daima başkalarının el emeği ve alın teri ile kazandıkları ve ürettikleri mallardadır. Bu mallardan en az emek ve riskle, en fazla kazanç ve kâr sağlamaktan başka düşünceleri yoktur. Bunu gerçekleştirmek için her çeşit hileye ve kurnazlığa başvurmak, mesleklerinin icabıdır. Aksi takdirde bu meslekte tutunamazlar. Meslek, mutlaka onu icra ederek ahlâkını şekillendirir. Bu ahlâk vücuda gelirken ferdî irade fazla tesirli dağılır. Mesleklerin, sanatların, maiyeti temin tarzlarının ve ilimlerin ahlâkî neticeleri İbn Haldun'da önemlidir. İbn Haldun 2. faslında da ticaretin bir bakıma kumara benzediğini ileri sürmüştü. Fakat ona göre ticarete ihtiyaç ve hatta zaruret vardır. Uzak memleketlerde yetişen ve üretilen mallardan sadece ticaret yolu ile istifade edilir. Fakat esasında bir aracılıktan başka bir şey olmayan ticareti zaruret ve ihtiyaç ölçüsü ile sınırlandırmalıdır. Fakat devletin ticarete karışmamasını ve iktisadî hayatta rekabetin esas alınmasını isteyen İbn Haldun burada da sadece müşahedelerini nakletmekle yetinir. Tavsiyede bulunmaz. "Rızkın ondokuzu ticarettedir", meâlinde bazı hadislerle ticarete teşvik edilmiş, lâkin "tüccar fuccardır, tacir olarak ölen facir olarak dirilir, ahirette en ziyade hüsranda olanlar, dünyada en fazla servete sahip bulunanlardır", (Bkz. Acunî, I, 271) meâlindeki hadisler ile de aracılıktan ve ticaretten tahzir edilmiştir.

pey kuvveden fiile çıkarır ve bu durum sanatlar kemâle erinceye kadar tedrici bir şekilde sürüp gider. Fakat bahiskonusu husus defaten husule gelmez. Ancak zamanla ve (müteaddit) nesillerde gerçekleşir. Çünkü eşyanın kuvveden fiile çıkması defaten ve aniden olmaz. Bilhassa sanatlarla ilgili (teknik) hususlarda durum budur. Şu halde, bunun için behemehal bir zamana ihtiyaç vardır. Bundan dolayı küçük şehirlerdeki sanatların eksik (ve geri durumda) olduklarını ve buralarda sadece basit sanatlara rastlandığını görmekteyiz. Bu gibi yerlerde hadaret ilerlediği ve refahla ilgili hususlar sanatların işletilmesini icab ettirdiği zaman (sanatlar) kuvveden fiile çıkarlar.

Sanatlar (başka bir bakımdan) yine üç kısma ayrılır. İster zaruri olsun ister olmasın geçime mahsus olan sanatlar, insanın özelliğini teşkil eden düşünceye mahsus olan ilimler ve sanatlar, siyasete (sevk ve idareye) mahsus olan sanatlar; dokumacılık, ipekçilik, marangozluk, demircilik ve emsali sanatlar birinci kısma; istinsah ve ciltleme suretiyle kitaplarla alâkalı zahmetleri üstlenmek mânasına gelen sahhaflık (kitapçılık), mûsikî, şiir, ilim talim etmek ve bunun benzeri sanatlar ikinci kısma, askerlik ve emsali şeyler de üçüncü kısma dahildir.

En iyisini bilen Allah'tır.

## XVI. Sanatlar, sadece hadarî umranın ilerlemesi ve kemale ermesi sayesinde mükemmelleşir

Sebepe şudur: Hadarî umran ve şehirdeki temeddün (teşkilat) kemal mertebesinde bulunmadığı sürece halkın kaygısı sadece maişetin zaruri kısmı ile alâkalı olur. Bu ise, buğday ve benzeri gıda maddelerini elde etmekten ibaret olan birşeydir. Şehir teşkilatlanır (temeddün), oradaki emek artar, (iş hacmi genişler,) zaruri ihtiyaçları tam olarak karşılar ve bundan da fazla olursa, bu fazlalık (artık, *surplus*) lüks nevinde olan maişete sarf edilir.

Sonra insan; sanatlara ve ilimlere, kendisini diğer hayvanlardan ayırd eden fikir (ve düşünce istidadı) sebebiyle muhtaçtır. Halbuki gıda maddelerine hayvaniyeti ve beslenmeye bağlılığı itibarıyla muhtaçtır. İmdi gıda, zaruri olduğu için ilimlerden ve sanatlardan önce gelir, ilimler ve sanatlar zaruri olan (gıda)dan sonra gelir. Diğer taraftan sanatlardaki (kalitece) iyileşme bir beldenin umranı nisbetinde (ileri durumda) olur. Çünkü bu takdirde sanatlar, refahın ve servetin meydana getirdiği talep sebebiyle zarifleşir ve bunların kaliteli olanları rağbet görür.

Bedevî veya küçük çaptaki umran ise sadece basit sanatlara, bilhassa marangozluk, demircilik, terzilik, kasaplık ve dokumacılık gibi zaruri hususlarda kullanılan sanatlara ihtiyaç gösterir. Bu çeşit sanatlar buralarda mevcut ama henüz mükemmelleşmiş ve iyileşmiş bir haldedir. Çünkü bütün bunlar başka şeyler için vasıta. Zati icabı maksut olan şeyler değildir.

Umran denizi coşup orada lüks şeyler talep olunmaya başladığı zaman, sanatların zarif ve kalitece iyi olması da buna dahil olur. Netice olarak sanatlar tüm tamamlayıcı unsurlarıyla kemâle erer. Ayrıca bunlara ek olarak refahtan gelen âdetlerin ve hallerin gerektirdiği ayakkabıcılık, debbağlık, ipek işlemeciliği, kuyumculuk ve ben-

zeri diğer bir takım sanatlar daha ortaya çıkar. Umranın engin bir hale gelmesi vaziyetinde, bu çeşit sanatların bir çoğu, mükemmel bir seviyeye ulaşabilir, bunlardaki zerafet son haddine varabilir, bu gibi şeyleri meslek edinenlerin geçimlerini sağladıkları yollar haline gelebilir. Hatta bu gibi sanatlardan temin edilen fayda insan emeğinin mahsulü olan faydaların en büyüğü olur. Çünkü şehirdeki refah bunları icab ettirmektedir. Itriyaçı (*Perfumer*), kalaycı, hamamcı, aşçı, simitçi, (şamdancı), keşkek ustası, musikî, raks ve makama göre davul çalma muallimliği gibi sanatların durumu böyledir. Kitapları istinsah, ciltleme ve tashih işi ile uğraşan sahhaflar (ve kitap üreticileri) de böyledir. Çünkü (insanları, son olarak zikredilen) bu sanata, fikrî hususlarla meşgul olmayı mümkün kılan şehirdeki refah sevk eder. Burada bunun emsali daha başka sanatlar da vardır. Umran, haddinden fazla olursa, bu çeşit sanatlar da haddinden fazla olur. Nitekim Mısır'dan bize ulaşan haberlere göre ora halkı arasında, batıda bizim aramızda bulunmayan bir takım mesleklerle uğraşanlar varmış. Bunlar (papağan gibi) yabancı kuşları ve evcil eşekleri eğitiyor, maddelerin mahiyetlerinin değiştiği vehmini vererek acaib şeyler hayal ettiriyor (illizyonizm), deve (türkülerini söyleyip bu türkülerin nağmelerine göre develeri) sevk etmeyi, raks etmeyi, havada gerili ipler üzerinde yürümeyi (canbazlık) hayvan ve taş gibi ağır cisimleri kaldırmayı belletiyorlarmış. Bu ve benzeri sanatların burada değil de orada bulunmasının sebebi Mağrip şehirlerindeki umranın Mısır ve Kahire'deki umran seviyesine ulaşmamış olmasıdır.

Allah alim ve hakimdir.

## XVII. Şehirlerde sanatların kökleşmesi yalnız buralardaki hadaretin kökleşmesine ve süresinin uzun olmasına bağlıdır

Bunun sebebi açıktır ve o da şudur: Tüm sanatlar umranın âdetlerinden ve renklerinden ibarettir. Âdetler ise sadece çok tekrarlar ve uzun süre ile kökleşir. Bu suretle onların rengi sağlamlaşır, ve (ard arda gelen muhtelif) nesiller boyunca kökleşir. Bundan dolayı engin bir hadarete sahip bulunan şehirlerin umranı gerileyip noksanlaştığı zaman umranı yeni olan diğer bir takım şehirlerde bulunmayan sözkonusu sanatlarla ilgili eserlerin oralarda hâlâ mevcut olduğunu görmekteyiz. Umranı yeni olan şehirler öbürleri kadar gelişmiş ve ilerlemiş olsalar dahi durum budur. Bunun sebebi bahiskonusu eski umranla ilgili ahvalin üzerinden uzun asırların geçmesi, bu ahvalin elden ele intikal etmesi ve tekrarlanmasıyla sağlamlaşmış olması; buna karşılık yeni şehirlerdekinin henüz gayesine ulaşmamış bulunmasıdır.

Çağımızdaki Endülüs'ün hali böyledir. Zira biz burada sanat müesseselerinin (geleneklerinin) hâlâ ayakta durduğunu, şehir âdetlerinin icab ettirdiği her alanda bu sanatla ilgili hallerin sağlam ve köklü bir şekilde varlığını muhafaza ettiğini görmekteyiz: İnşaat, aşçılık, mûsikî âletleri, telli enstrümanlar ve bunların eşliğindeki türlü türlü çalgı ve eğlenceler, raks, konaklarda muntazam bir şekilde serilen mefruşat, binalardaki tertip ve nizam güzelliği, madenlerden ve topraktan yapılan kaplar, çömlekler (porselen), evlerde kullanılan her çeşit âlet-edevat, düzenlenen ziyafet ve düğün törenleri, refah ve onunla alâkalı âdetlerin gerektirdiği diğer sanatlar Endülüs'te bu

durumdadır. Bu gibi hususlarda Endülüslülerin çok başarılı ve becerikli olduklarını görmekteyiz. Bu türlü sanatlar onlar arasında sağlam bir şekilde yerleşmiştir. Her ne kadar umranı gerilemiş ve buradaki umranın bir çoğu, denizin öbür geçesindeki umrana müsavi değilse de Endülüs halkının, bu hususlardan, mükemmel bir nasip ve bütün şehirler arasında seçilecek şekilde bir pay aldıkları görülmektedir. Bunun yegâne sebebi tebarüz ettirmiş olduğumuz gibi Emevî hanedanlığının, ondan önce de Got hanedanlığının daha sonra ise mülûk-i Tavâif hanedanlığının vs. burada kök salmasıyla onlar arasında hadaretin kökleşmiş olmasıdır. Bu sebeple buradaki hadaret Irak-Suriye ve Mısır müstesna diğer herhangi bir mıntıkadaki hadaretin ulaşamadığı bir seviyeye varmıştır. Hanedanlıkların uzun zaman hâkim oldukları Suriye, Irak ve Mısır'da Endülüs'tekine benzeyen bir hadaretin bulunduğu nakledilmektedir. Buralarda da sanatlar sağlam bir şekilde yerleşmiş iyi ve zarif olmak şartıyla ve bütün çeşitleriyle birlikte mükemmelleşmiş ve bunların rengi o umranda baki kalmıştır. Sanatlar, umran büsbütün yıkılmadıkça ondan ayrılmaz. Nitekim bir kumaşa iyice yerleşen bir boyanın hali de böyledir. (Kumaş tamamen eskimedikçe ondaki renk çıkmaz).

Tunus'taki hal de böyledir. Burada Sinhace (Ziridîler) ve ondan sonra Muvahhid hanedanlıklarına ait hadaret vücuda gelmiş, her sahadaki sanatlar gelişerek kemâle ermişti. Gerçi buradaki hadaret Endülüs'e nazaran geridir ama yine de Mısır'dan oraya nakledilen bir takım rûsum (ictimâî müesseseler) sebebiyle yine de bir hayli fazladır. Çünkü iki memleket arasındaki mesafe yakındır. Her sene Tunus'tan Mısır'a gidip gelenler eksik olmamaktadır. Tunuslular nice kere uzun süre Mısır'da ikamet etmekte, hoşlarına giden ora halkının refah cinsinden olan âdetlerini ve teknik bilgilerini (sağlam ve gelişmiş sanatlarını) ülkelerine nakletmektedirler. Bunun için Tunus'un bu husustaki ahvali, zikrettiğimiz sebep dolayısıyla (bir bakıma) Mısır ahvaline (diğer bir bakımdan ise) Endülüs ahvaline benzemiştir. Zira Tunus sakinlerinin ekserisini VII./XIII. yüzyıldaki sürgünde Doğu Endülüs'ten buraya gelenler teşkil etmektedirler. Böylece Tunus'ta bahiskonusu ahval kökleşmiştir. Gerçi burasının umranı çağımızda bu durumla mütenasip değildir. Ancak (unutmamak lazımdır ki) bir boya bir yere iyice yerleşirse, mahallinin zail olması hali müstesna kolay kolay değişmez ve kaybolmaz. Aynı şekilde Kayrahan'da, Merakeş'te ve Kal'atü İbn Hammad'da sözü edilen hadarettan kalan bir takım eserler görmekteyiz. Lakin bunların tümü bugün ya haraptır veya harap hükmünde olup basiret sahibi kişilerden başkası bunun farkına varamaz. Zeki bir kimse (bu sanatlardan kalan ve oradaki umrana ve hadarete) delâlet eden bir takım izler (emareler ve nişanlar) bulabilir. Tıpkı kitaptaki silik bir hattın izi gibi.

“Yaratan ve bilen Allah'tır” (Yasin, 36/81).

### XVIII. Sanatlar ancak taliplerinin fazla oluşu ile iyileşir ve ilerler

Bunun sebebi bellidir, insan, emeğinin bedava harcanmasına razı olamaz. Çünkü emek, onun kazancıdır ve geçimini de ondan sağlamaktadır. Zira tüm ömrü boyunca ondan başka hiçbir şey kendisine fayda temin etmemektedir. Şu halde insan, menfaati bana ait olsun, diye bulunduğu şehirde bir değeri bulunan şeyden başkası-

na emeğini sarf etmeyecektir.

Şayet belli bir sanat hakkında talep varsa ve halkın ona rağbet etmeleri sebebiyle revaça bulunuyorsa, bu durumda o sanat pazarda revaça olan ve satılmak üzere temin edilen (ve sonra da pazarlanan) ticaret eşyası hükmündedir. İşte bunun için o yoldan geçimlerini sağlamak üzere şehir halkı, sözü edilen sanatı öğrenmeye çabalar. Yok eğer belli bir sanat için talep yoksa, o sanat (marifet ve hüner) pazarında revaça olmaz. Onu öğrenmeye kasd ve azm olunmaz. Bunun sonucu olarak terk edilmiş olmak o sanatın hususiyeti olur. İhmal edildiği için de ortadan kalkar. Bunun için Hz. Ali'ye (r.a.) atfen şöyle denilir: "Her kişinin kıymeti, yaptığı işin iyi (ve kaliteli) oluşu nisbetinde olur." Bu söz "bir kişinin (bildiği ve icra ettiği) sanatı, o kişinin kıymetinden ibaretir," yani "maışetine esas teşkil eden emeğinin değeridir" mânasını ifade eder.

Burada, dikkate alınması gereken diğer bir sır ve hikmet daha vardır. Sanatlara ve onların gayet iyi (ve zarif) bir şekilde icra edilmesine talip olan sadece devlet (ve hanedanlık mensupları)dır. Zira sanatların revaç bulmasına ve taleplerin onlara yönelmesine yol açan devlettir. Devletin talip olmadığı ve sadece onun dışında kalan şehir sâkinlerinin talip oldukları bir şeyin revaç bulması (ve rağbet görmesi) o nisbette değildir. Çünkü en muazzam pazar devlettir. Her şey orada revaç bulur. Az da, çok da orada aynı şekilde (rağbette ve revaça) olur. Devlette (hanedanlık mensuplarına istinaden) revaç bulan bir şey, zaruri olarak çok fazla olur. Diğer taraftan halktan olan kişiler bir şeye talip olsalar, talepleri umumi ve pazarları revaça (ve rağbette) olmaz.

Allah dilediğini yapmaya kadirdir.

## XIX. Harap olmaya yüz tutan şehirlerde sanatlar noksanlaşır

Şunun için: Sanatlar yalnız ihtiyaç duyulması ve taliplerinin çok olması halinde (kalitece) iyileşir. Belli bir şehrin (ictimâî ve iktisadî) ahvali zayıflar, umranın gerilemesi ve sâkinlerinin azalmasıyla ihtiyarlamaya yüz tutarsa, oradaki refah eksilmeye başlar. Ora halkı (iktisadî) halleri itibarıyla zaruri olan (geçim şekli) ile iktifa etme vaziyetine dönerler. Bu yüzden refahın peşini takip eden, sanatlar da azalır. Zira bu durumda sanatkârlar, orada doğru dürüst geçimlerini temin edemezler. Onun için başka yerlere kaçarlar veya halef bırakmadan (yeni ustalar yetiştirmeden) ölüp giderler, öyle olunca da sözkonusu sanatlarla alakalı teşkilatlar (ve ananeler) tamamıyla ortadan kalkmış olur. Meselâ refahla alakalı ihtiyaçlara cevap veren nakkaşlar, kuyumcular, kâtipler, müstensihler ve benzeri sanatkarlar (peyderpey) yok olup giderler. Böylece şehirdeki gerileme devam ettiği sürece sanatlardaki noksanlaşma da izmihlale uğrayana kadar sürüp gider.

Allah yaratıcı ve bilicidir.

## XX. İnsanların, sanatlardan en uzak olanları Araplardır

Sebepe şudur: Bedevîlik bunların iliklerine işlemiştir. Hadarî umrandan, bunun gerektirdiği sanatlardan ve diğer hususlardan çok uzak kalmışlardır. Diğer yandan

Arap olmayan (Çinli, Hindli ve İranlı gibi) doğuluların ve Akdeniz'in karşı geçesindeki Hristiyan milletlerin hadarî umran ruhlarına işlemiştir. Bunlar bedevîlikten de bedevî umrandan da azami derecede uzak kalmışlardır. Hatta Arapların çöllerde vahşileşmeleri ve sahralara açılmaları için yardımcı bir unsur olan deve onlar arasında umumiyetle mevcut değildir. Deve için gerekli meralar ve yavru yapması için lüzumlu olan kumluklar da oralarda yoktur.

Bunun için Arapların (ana) vatanlarının ve İslâm döneminde istilâ ettikleri yerlerin umumi olarak sanatlar bakımından geri olduklarını görmekteyiz. Hatta sanatlar (ve sanat ürünleri) buraya diğer mıntıkalarından ithal edilmektedir. Şimdi bir de Arap olmayan Çin, Hind illerine, Türk ve Hristiyan milletlerin topraklarına bakınız. Onlar arasında sanatlar nasıl çok miktarda bulunmakta ve öbür milletler bunları nasıl onlardan ithal etmekte.

Mağrib'teki Arap olmayan Berberler bu hususta Araplara benzemektedirler. Çünkü uzun asırlardan beri bedevîlikle haşır - neşir olmuşlardır. Önceden de ifade ettiğimiz gibi onların havalisinde şehirlerin az oluşu buna şahitlik etmektedir. Bundan dolayı Mağrib'te sanatlar azdır ve mâhirâne de değildir. Sadece yün (debbâklık, saracılık) sanatı, deri tabaklama ve ayakkabı yapma bir istisna olarak burada gelişmiştir. Zira bura sakinleri, hadarîlik dönemine girince, duyulan ihtiyacın umumi olması ve bir de bedevîlik hali üzere olmaları dolayısıyla, mıntıkalarındaki ticaret metanın ekseriya yün ve deri olması sebebiyle sözü edilen sanatlarda oldukça gelişme kaydetmişlerdir.

Öbür taraftan Fars, Nebat, Kıbt (eski Mısırlılar), İsrailoğulları, Yunan ve Rum (Roma ve Bizans) gibi en eski milletlere ait mülklerden itibaren ve uzun asırlar boyu doğuda sanatlar gayet sağlam bir şekilde kök salmıştır. Bu yüzden onlar arasında hadaret halleri kökleşmiştir ki ifade ettiğimiz gibi sanatlar da o cümledendir. Onun için de o sanatların izleri (henüz) silinmemiştir.

Yemen, Bahreyn, Umman ve Cezire'ye (Basra civarı) gelince gerçi buralara Araplar hâkim olmuşlardır (ve onun için de buralarda hadaretin ve sanatların olması gerekir), ancak buraların mülkü ve hâkimiyeti binlerce yıl süre ile bir çok Arap kavimleri arasında el değiştirmiştir. Bunlar oralarda şehirler ve kasabalar inşa etmişler, hadaretin ve refahın son haddine ulaşmışlardır. Meselâ Âd, Semûd, Amâlika onlardan sonraki Himyer, Tubba'lar ve Zûlar böyledir. Bu yüzden oralarındaki mülkün ve hadaretin müddeti uzun sürmüş, yerleşik kültürün rengi sağlamca yerleşmiş, sanatlar çoğalmış, ilerlemiş, kökleşmiş ve bunlar (belli bir) hanedanlığın eskimesiyle eskimemiş, günümüze kadar yeni (ve iyi) olarak kalmış, bu çeşit sanatlar buraların hususiyeti olmuştur. Meselâ nakışlı kumaşlar, çizgili elbiseler, iyi kalitedeki elbise ve ipek dokumacılığı oraya mahsustur<sup>6</sup>.

“Yerin ve yeryüzündeki şeylerin vârisi Allah'tır” (Meryem, 19/ 41).

6 İbn Haldun, Arapların medeniyet kurma ve kültür meydana getirme hususunda beceriksiz ve yeteneksiz olduklarını, başkaları tarafından vücuda getirilen medeniyeti, mamureleri ve kültür eserlerini muhafaza ve yaşatma kabiliyetine bile sahip olmadıkları için ele geçirdikleri şehirleri ve oradaki medeniyeti harap ettiklerini ısrarla belirtmiştir. Fakat bu Arapların zatlarının ve şahsiyetlerinin değişmez

## XXI. Belli bir sanatta meleke sahibi olan bir kimsenin, ondan sonra diğer bir sanatta iyi bir meleke kazanması nadir görülür

Bu hususta misâl olmak üzere terziyi ele alalım. Terzi iyi sağlam ve ruhunda kökleşmiş bir terzilik melekelerini (ve itiyadını) kazanınca artık ondan sonra iyi bir marangozluk ve dülgerlik melekelerini elde edemez. Meğer ki evvelki meleke henüz sağlam bir şekilde yerleşmemiş ve boyası kökleşmemiş olsun<sup>6/1</sup>.

Bunun sebebi şudur: Melekeler, nefsin (ve ruhun) sıfatları ve renkleridir. Bunlar defaten (ve üst üste) husule gelmezler. Bir kimse, fitrat üzerine (zihnen ve bedenen hiç işlenmemiş ve dokunulmamış bir halde) bulursa, o (sanat ve fenlerle ilgili) melekeleri çok daha kolay kabul eder. Onların husulü için daha iyi bir istidada sahip olma durumunda bulunur. Nefs, diğer belli bir melekeyle boyanıp fitrattan çıkacak olsa, kendisinde hasıl olan bu melekeden boyası sebebiyle ondaki istidat zayıflar.

Bu durum gayet açık olup vakıa buna şahitlik etmektedir. Bir sanatı mükemmel ve muhkem bir şekilde elde eden, ondan sonra da başka bir sanatı (ve hüneri) muhkem ve mükemmel bir şekilde elde eden bir şahsın ustalık cihetinden her iki sanatta da aynı seviyede bulunmasına gayet ender rastlanmaktadır. Hatta fikrî (ve ilmî) bir melekeye sahip olan âlimler sınıfı dahi bu mesabededir. Bunların içinde herhangi bir ilimde meleke kazanmış ve bunu da son derece mükemmelleştirmiş olan bir kimsenin diğer bir ilimde aynı ölçüde meleke kazanması hâdisesine çok seyrek rastlanmaktadır. Daha doğrusu (eskiden kazandığı fevkalâde iyi bir melekeye ilaveten yeni) bir meleke kazanmaya girişen, çok ender haller müstesna mutlaka (ikinci melekede) geri durumda bulunur. Bunun temel sebebini, zıkr ettiğimiz üzere istidat meselesi ve onun, nefste hasıl olan melekeden rengine boyanmış olması teşkil eder.

En iyi bilen Allah'tır.

bir vasfı değildir. Tersine onlara bu vasfı kazandıran göçebelik, geçimlerini temin için benimsedikleri hayat tarzıdır. Şayet maddi ihtiyaçlarını temin ve maiyetlerini tahsil etmede tuttıkları yolu değiştirecek olsalar bu vasıfları da değişir. Meselâ Yemen'de, Bayreyn'de, Umman'da ve Cezire'de yerleşik bir hayat süren Araplar buralarda belli bir nisbette bir medeniyet ve kültür vücuda getirebilmişlerdir. İslâm dönemindeki Araplar için de durum budur. Demek ki, milletlerin ve muhtelif kavimlerin medeniyet ve kültür hâdisesi karşısındaki durumunu tayin eden, geçimlerini sağlamak için tutmuş oldukları yollardır. Bu da geniş ölçüde iklim şartlarına ve coğrafi amillere bağlıdır.

Evvelce de söylediğimiz gibi bu gibi yerlerde İbn Haldun Arap kelimesini Arap ırkı ve milleti, için değil, bedevî, göçebe ve iptidai mânasında kullanmaktadır. Buna göre her milletin hadaret öncesi nesilleri Araptır, yani göçebe ve iptidaidir. Milletler hadaret dönemine girdikleri zaman hadaret öncesi gelenek, görenek ve sanatlarını küçümser ve beğenmezler. Bu küçümseme hadisesi, o kavmin ismi etrafında vücuda gelir. Onun için bizzat Araplar dahi bir şeyin kötü ve düşük kalitede olduğunu anlatmak için hâlâ "Bu Arap işidir..." gibi tabirler kullanırlar. Aynı şekilde Türk kelimesi de çağlar boyu kötü, çirkin, kaba, sert ve görgüsüz mânasında kullanılmıştır. Etrak-ı bi-idrak, deyimi bu anlayışın mahsulüdür. (bk. H. Kazım Kadri, Büyük Lügat) Türk kelimesinin bu manada kullanılması ile Arap kelimesinin aynı mânada kullanılması birbirine benzemektedir.



## XXII. Temel sanatlara kısa bir bakış

Bilmek gerekir ki, umranda tedavül etmekte ve dolaşmakta olan emeklerin çok oluşu sebebiyle insan nevi içindeki sanatlar çoktur, haddi hesabı yoktur. Ancak bunlardan bir kısmının umranda mevcudiyeti zaruridir. Veya konu itibariyle önemli ve şerefli. Onun için biz özelliği sebebiyle bu kısmı bahiskonusu edeceğiz. Geriye kalanlarını terk edeceğiz.

Zaruri sanatlar: Çiftçilik, bina inşaatı (mimari), terzilik, marangozluk ve dokumacılık. Konusu şerefli ve önemli olan sanatlar: Ebelik, kitabet (yazarlık), sahhaflık, mûsikî, tıb.

Ebelik (aynı zamanda) umranda zaruridir. Ona olan ihtiyaç umumdur. Çünkü ekseriya bebeğin hayatı bu sayede teminat altına alınır ve tam olarak korunur. Bununla beraber ebeliğin konusu bebek ve annesidir (ve onun için şerefli).

Tababet: İnsan sıhhatini korumak ve hastalığı ondan defetmektir. İlm-i tabiatın (ve fiziğin) bir dalıdır. Bununla beraber mevzuu da insan bedenidir, (bunun için şerefli).

Kitabet (yazı) ve ona tabi olan sahhaflık ise (hatırlanması için) ihtiyaç duyulan beşerî hususları (yazı ile tesbit ederek) muhafaza eder ve unutulmamalarını sağlar. Nefste (zihinde ve kalpte) gizli olan (mâna ve mefhum gibi) şeyleri uzakta olan gâip kişilere ulaştırır, fikirlerin ve ilimlerin neticelerini kitaplarda ebedileştirir. (Vücut-ı haricî, vücut-ı zihnî, vücut-ı lafzî ve vücut-ı hattî şeklinde sınıflandırılan) mânalarla ilgili varlık mertebelerini dörde çıkarır.

Mûsikî (çalgı) sesler arasındaki nisbetlerden ibaret olup onlardaki güzelliği kulağa izhar eder. (Kulağa hoş gelen ölçülü seslerdir).

Bu üç sanat (tıp, kitabet, mûsikî) büyük hükümdarlarla münasebet tesis etmeye, üns ve halvet meclislerinde bulunmaya sebep olur ve bunun için de bunların, başkalarında bulunmayan bir şerefleri daha vardır. Bunların dışında kalan sanatlar umumiyetle (yukarıda sayılanlara tâbi olan) ekseriya aşağı ve tali sanatlardır. Bunların hali, (onlarla alakalı) maksatların ve gerektirici sebeplerin (milletten millete, nesilden nesile) farklı olmalarına bağlı olarak farklılık gösterir.

Allah yaratan ve bilendir (Yasin, 36/81).

## XXIII. Çiftçilik sanatı

Bu sanatın (ve mesleğin) semeresi gıda maddelerini ve hububatı elde etmektir. Bunun için toprak sürülür, tohum ekilir, biten mahsule bakılır. Olgunlaştıncaya kadar mahsulü sulama ve yetiştirme işine devam edilir. Sonra başaklar hasat edilir, taneler kabuklarından çıkarılır. Bununla alakalı işler doğru-dürüst bir şekilde icra edilir. Bunun için lüzumlu olan âlet ve edevat temin edilir.

Çiftçilik (felahet, ziraât), sanatların en eskisidir. Çünkü insan hayatını ikmal eden (ve yaşamanın tamamlayıcı zaruri bir unsuru olan) gıda maddeleri umumiyetle o vasıta ile elde edilir. Zira öbür şeylerin hiçbirisi olmadan insanın var olması müm-

kündür ama gıda maddeleri olmadan mümkün değildir. Onun için bu sanat ve meslekle uğraşmak bedevîlerin hususiyeti olmuştur. Zira evvelce de ifade ettiğimiz gibi (Bölüm 2, Fasl 3) bedevîlik, hadarîlikten eskidir ve ondan önce gelir. O yüzden bu sanat bedevîlere mahsustur. Hadarîler bu iş ile uğraşmaz ve ondan anlamazlar. Çünkü hadarîlerin tüm halleri ilk dönem olan bedevîliğe nazaran ikinci (dönem)dir. Şu halde bunların sanatları öbürlerinkine nisbetle ikinci (basamak)dır ve onların sanatlarına tabidir, (İlk merhalede bedevîler tarafından istihsâl edilen zaruri mal ve mahsuller ikinci merhalede hadarîler tarafından işlenerek mamul hale getirilir).

“Allah bilir ve yaratır” (Yasin, 30/81).

#### XXIV. Mimarî sanatı

Bu sanat (sinaatu'l-bina, bina yapma, mimarî) hadarî umranın ilk ve en eski sanatıdır. Bu da, ikamet etmek ve barınmak için evlerin ve konutların edinilmesi ile ilgili faaliyetin (ve usûlün) bilinmesinden ibarettir. Şöyle ki: İnsan, içinde bulunduğu durumların (ve şartların) neticelerini, cibilliyeti icabı düşünür. Onun için soğuk ve sıcak gibi şeylerden gelen ezayı kendisinden uzaklaştıran şeyler hususunda, meselâ üzeri tavanla örtülen ve her cihetten duvarlarla kuşatılan evler edinme konusunda mutlaka düşünmesi lazım gelir, insanlar sözü edilen fikrî cibilliyet (ve tabîî düşünce) hufusunda muhtelifirler. Kimi bu konuda az veya çok itidal üzere bulunur. Bunlar, mutedil bir şekilde ev edinirler. Meselâ 2, 3, 4, 5, ve 6 iklim ahalisi böyledir. Diğer taraftan bazıları ev edinmeyi bilmezler. Çünkü itidalden uzak (ve inhıraf üzere) bulunmaktadır, düşünceleri beşerî sanatları elde edebilme seviyesinin gerisindedir. Bunlar kaya oyuklarında ve mağaralarda yaşamının yolunu tutuverirler. Nitekim bunlar gıda maddelerini de pişirmeden ve herhangi bir muameleye tâbi tutmadan yerler.

Sonra barınak edinen mutedil iklimlerdeki ahali birbirini tanımayacak ve yekdiğerine yabancı olacak şekilde çok sayıda (kabileler halinde) belli bir sahada toplanmış olabilir. Bunlar, birbirinin evine girmekten endişe ettikleri ve bir gece baskınına uğramaktan korktukları için toplandıkları yerleri surlarla kuşatarak muhafaza etmeye ihtiyaç duyarlar. Böylece (surların içinde kalan saha) bir tek kasaba veya bir tek şehir meydana getirmiş olur. Hâkimler (ve reisler) ise onları dahilden kuşatarak yekdiğerine tecavüz etmelerine engel olurlar. Bazan kendilerini hariçten gelen düşmana karşı koruma ihtiyacını duyarlar. Bundan dolayı hem kendileri hem de idareleri altında bulunanlar için hisarlar ve kaleler yaparlar. Meselâ hükümdarlar ve o hükümdar olan emirler ve kasabalardaki kabilelerin büyükleri böyle hareket ederler.

Sonra kasabalardaki yapılar birbirinden farklıdır. Her şehrin durumu; ora halkının bilmekte oldukları hususlara, (gelenek ve göreneklere) vücuda getirdikleri (teknik) istilahlara, havalarının (ve iklim şartlarının) mizacına münasip düşen şeylere, zenginlik ve fakirlik cihetinden hallerinde görülen farklılığa tâbidir. Belli bir şehrin (evlerinde görülen farklı) durumlar da aynen böyledir. Bunlardan bazıları müteaddit yapılar, binalar ve konaklar (köşkler, saraylar, şatolar) yaparlar. Çünkü evlad ve ah-

fadı, hizmetçileri, ailesi ve adamları çoktur. Binanın duvarlarını taştan yapar, harç ile taşları birbirine kaynaştırır. Üzerini boya ve badana ile kaplar, daha zarif ve daha göz alıcı olması için bu konuda mübalağaya kaçır. Bu suretle meskenin vaziyetine verdiği büyük önemi ortaya koyar. Bununla beraber gıda maddelerini muhafaza etmek için kiler, ambar ve yeraltı depoları hazırlar. Şayet bir emir veya o hükümde biri olup askerleri ve çok sayıda taraftarı ve adamları bulunan biri ise, ayrıca at bağlamak için ahırlar yapar.

Bazıları bizzat kendisinin ve çocuklarının ikamet etmeleri için kulübeler ve küçük evler yapar ve bunun ötesinde bir şey istemezler. Zira daha fazlasını yapmaya hali müsait değildir. (Bu yüzden de) insan için tabii olan bir barınakla yetinmiştir. Bu ikisinin (azami derecede büyük evlerle, asgari derecede küçük barınaklar) arasında sayısız dereceler vardır.

Hükümdarlar ve hanedanlık mensupları büyük şehirler kurmaya ve ulu âbideler (*heyâkil*) yapmaya teşebbüs ettikleri vakit de bu sanata (mimarlığa) ihtiyaç duyulur. Bu binaların, muhkem olmakla beraber plânca mükemmel ve cesametçe muazzam ve yüksek olması hususunda mübalağa ettiklerinden mimari sanatı varabileceği noktaya ulaşmış (ve son derece gelişmiş) olur. Mimarî, bütün bu çeşit talep ve ihtiyaçları temin eden bir sanattır. Ekseriya bu sanat mutedil iklimlerden dördüncü iklimde ve havalide bulunur. Zira itidalden uzak iklimlerde bina (yapma faaliyeti) bile mevcut değildir. Bura ahalisi ya kâmiş ve çamurdan (kerpiçten) çevirdikleri evimsi şeyler yaparlar veya kaya oyuklarında ve mağaralarda barınırlar.

Bu sanatla uğraşan sanatkârlar (ve mimarlar) muhtelifdirler. Kimi maharet ve basiret sahibidir; kimi geri durumdadır.

Sonra mimari sanatının bir çok çeşitleri vardır. Bazı binalar yontulmuş taş veya tuğla ile yapılır. Aralarına çamur ve harç konmak suretiyle yekpare bir cisim imiş gibi bütün taşlar veya tuğlalar yekdiğerine yapıştırılır, bağlanır, kaynaştırılır ve böylece duvarları yükseltilir.

Bazı binalar özel bir (şekil verilmiş) topraktan yapılır. Karılan çamur için tahtadan kalıplar yapılır. (Çeşitli yerlerdeki) âdetlere göre bu kalıpların eni ve boy itibarıyla miktarları değişiktir. Ortalama eni iki, boyu dört arşındır (Kalıp olmak üzere) kullanılan iki tahta temele dikilir. (Karşı karşıya konan) iki tahta arasındaki mesafe bina sahibinin uygun gördüğü ölçüde tutulur. (Böylece duvarın genişliği tesbit edilir). İki tahtanın arasına bir kaç arşın (uzunluğunda takozlar ve) direkler konulur. Bunlar iplerle yukarıdan birbirine bağlanır. Sonra açık kalan yan taraflar iki küçük tahta ile kapatılır. Sonra bu kalıbın içi, kil (ve harç) ile karıştırılmış olan toprakla doldurulur. Buraya konulan malzeme hususi âletlerle iyice karışıp yumuşayana ve parçaları birbirine karışana kadar yoğrulur ve karılır. Sonra ikinci defa toprak ilave edilerek aynı işlem tekrarlanır. Üçüncü kere de aynı şey yapılır. Böyle böyle kalıbın arası doldurulur. Artık toprakla harç (çamurla kil) iyice birbirine girmiş ve bir tek kütle vaziyetini almıştır. Sonra kalıp çıkarma işine aynı şekilde tekrarlanır. Karma ve karıştırma ameliyesi bütün kalıplar üst cihetten aynı seviyeye gelene kadar devam eder. Bir kitaptaki satırlar gibi üst üste konulan kalıplardan çıkan duvar yekpare bir kütle

gibi muntazam bir kısım olarak ortaya çıkar. Bu işleme “tâbiya” (kalıp çıkarma) us-tasına da “tavvâb” (kalıpcı, çine-çinekeş) denir.

Bina yapma ile ilgili sanatlardan biri de duvarların alçı (ve acı kireçle) kaplan-masıdır. Kireç önce suda söndürülür, bir veya iki hafta kadar bir süre, hamur olsun diye bekletilir. Maksat parçaların iyice kaynaşması için aşırı ısıнын zail olup hamu-run mizacının mudetil hale gelmesini temin etmektir. Bu işlemin tamamlandığına ka-naat getiren usta, bu maddeyi duvarın üst tarafından aşağıya doğru (mala ile) sıvar, kaynaşma hasıl olana kadar bu iş (duvarları kireçle sıvama ve badanalama muame-lesi) devam eder.

İnşaatla ilgili sanatlardan biri de tavan yapmaktır. Rendelenmiş ve düzgün, sağ-lam ağaçlar evin (ve odanın) iki duvarı arasına uzatılır. Aynı şekilde bu ağaçların üze-rine birbirine bitişik şekilde tahtalar çivilenir. Sonra bunun üzerine toprak ve kireç (karışımı bir halita) dökülür, bu madde parçaları birbirine iyice girsın ve kaynasın di-ye karıştırma aletleriyle karıştırılır ve yayılır. Sonra duvar sıvanır gibi tavan sıvanır.

Bina ile ilgili sanatlardan biri de tezyin ve nakıştır. Duvarların üzerine su ile ha-mur edilmiş kireçten (kabaca) kabartma (mücessem) şekiller yapılır. Sonra bu şekil-lerin suları çekilerek katılaşır. Fakat henüz nemli ve yumuşaktır. Kıvamına gelince cazip ve zarif bir manzara meydana gelinceye kadar bu maddenin üzerine demir mat-kaplarla simetrik şekiller oyulur.

Nice defalar mermer parçaları, tuğla, çini, sadef, inci (gibi kıymetli madde ve taşlar) ile duvarları kaplarlar. Aynı cinsten veya farklı parçalar ayırt edilir. Bunlar sa-natkârlarca malum olan nisbetler ve ölçülü vaziyetler halinde hamur halindeki kireç üzerine yerleştirilir. Bu sayede duvar çiçeklerle süslü bahçelerin bir parçası imiş gi-bi görünür.

Bunlardan başka su akıtmak için kuyular ve sarnıçlar yapılır. Bu maksatla evler-de muhkem ve yuvarlak biçimde havuzlar hazırlarlar. Sarnıca akan suyun fışkırması için havuzun ortasında fiskiyeler yaparlar. Buranın suyu dışarıdan eve su getiren bo-rular vasıtasıyla sağlanır.

Bundan başka daha bir takım bina nevileri ve mimarî şekilleri vardır. Bütün bu hususlarda sanatkârlar maharet ve marifet bakımından farklı durumlarda bulunurlar. Şehirdeki umran büyüyüp genişledikçe onların sayıları da artmış olur.

Nice kereler (şehirdeki hâkimler ve) emirler acaba bina yapma ile ilgili mesele-lerde hangisi daha mahirdir diye sözü edilen sanatkârları araştırma haline başvurur-lar. Sebebi şudur: Umranca ileri ve nüfusu kalabalık şehirlerdeki halk birbirine kar-şı çok cimrice davranır (ve çekişir)ler. Hatta saha ve havası yüksek veya aşağı olan yer ve binanın çevresinden faydalanma hususunda bile çekişirler. Meselâ duvarlara zarar vermesi muhtemel bir durum ortaya çıkınca komşularını bundan menederler. Meğer ki o hususta komşusunun bir hakkı bulunmuş olsun. Geçme hakkı, akar su yolları ve arklarda akan su artıkları ile alâkalı haklar konusunda da ihtilafa düşerler. Sıkışık olmaları sebebiyle nice kereler yekdiğerinin duvarı, çatısı ve su oluğu üzerin-de hak iddia ederler. Diğer biri, yıkılmasından korktuğu komşusuna ait duvarın çök-mek üzere olduğunu iddia eder. Bu zat, bu konuda bilgili olan bir zat nezdinde du-

varın yıkılması ve kendisine gelecek olan zararın bertaraf edilmesi için davalı aleyhine hüküm vermesi için müracaatta bulunmaya ihtiyaç duyar. Veya eve zarar gelmeyecek ve arsadan temin edilen istifade aksamayacak bir şekilde bir evin veya arsanın iki ortak arasında taksim edilmesine ve benzeri başka şeylere ihtiyaç duyulabilir. Bütün bunlar bina ve onunla ilgili hallere vakıf olan basiret sahiplerinden (ve bilir kişilerden) başkası için gizli kalır. Bu kişiler (ve mühendisler) evlerin kesitlerini, bitişme yerlerini, ağaçların, tesbit edildiği noktaları, duvarların (inhidama) mail veya dosdoğru olduklarını, faydaları ve vaziyetleri nisbetinde meskenlerin taksim edilmelerini, evlere giren ve çıkan su yollarının içinden geçtiği evlere ve duvarlara zarar vermeden akıtılmaları ve benzeri hususları dikkate alarak (ihtilaf konusu olan hususlarda) hüküm verirler. İmdi söz konusu zevat (ustalar, mimarlar ve mühendisler) bahsedilen hususların tümünü isabetle bilir ve bundan haberdardırlar. Fakat aynı şeyi başkaları bilmezler.

Bununla beraber onlar, hanedanlıkların hâkim ve güçlü olmaları (veya olmamaları) itibariyle, iyi kalitede veya geri durumda olma cihetinden muhtelif gruplar meydana getirirler. Biz daha evvel, “sanatların mükemmel olmaları sadece hadaretin kemâline, ileri seviyede (ve çok) olması da onlarla ilgili talebin fazla olmasına bağlıdır”, demiştik (Bölüm 5, Fasıl 18, 19). Onun için bir hanedanlık hâkimiyetinin ilk döneminde bedevî (ve iptidai) bir halde bulunduğu için bina yapma işinde başka bir muntıkanın (teknik) yardımına ihtiyaç duyar. Nitekim Velid b. Abdülmelik bu durumla karşılaşmıştır. Medine, Kudüs ve Şam’daki kendi mescidini (tamir ve) inşâ etmeye karar verince, Konstantiniye’deki Bizans Kırallı’na elçiler göndererek inşaat için mahir işçiler (ustalar ve mimarlar) istemiş, bunun üzerine Kral sözkonusu camiler hususunda onun maksadını gerçekleştirmeye kâfi gelecek miktarda bu nitelikte işçiler (ve ustalar) göndermişti.

Bu sanatın ehli olan (mühendis ve mimar), hendese (geometri) ile ilgili bir takım şeyler bilmek durumundadır. Meselâ terazi (şakul) ile duvarları tesviye etmek, irtifa alarak suları akıtmak ve benzeri şeyleri bilmelidir. O halde mimarlar geometri ile ilgili bir takım meseleleri ehliyetle bilme ihtiyacı içindedirler. Makine ile ağır maddeleri çekmek (ve kaldırmak) de böyledir. Çünkü muazzam blokların kocaman taşlarla inşa edilmesi halinde işçilerin kuvvetleri o taşları kaldırıp duvardaki yerlerine koymaya yetmez. Bu durumda bu iş için geometrik nisbetler dahilinde ve belli aralıklardaki deliller dikkate alınarak makaralara sarılan ip ile kuvveti kat kat artırmanın çaresi (ve tekniği) düşünülür. Mimarlar ve mühendisler bu işi gören âlete “mihâl” (mancınık, makara) adını verirler. Bu suretle kaldırılmaya girilen ağır cisimler hafifletilmiş, böylece (ağırlığa eş değerde) bir zahmete katlanmadan maksat gerçekleştirilmiş olur. Bu hususlar ise ancak insanlar arasında muteber (ve mütedavil) olan malum hendesî usûl ile gerçekleştirilebilir, işte bu usûl (ve teknik) ile çağımıza kadar ayakta durabilmiş olan muazzam âbideler (*heyâkîl*) inşa edilmiştir. Halk o âbidelerin (insanlığın ilk ve) cahiliye çağında inşa edildiğini, o çağdaki insanların vücut büyüklüğü cihetinden bu âbidelerle mütenasip bedenlere sahip olduklarını zannetmektedir. Halbuki durum hiç de öyle değildir. Bahsettiğimiz gibi onlar bu binaların inşaatını sadece “hiyel-i hendesiye” yani

mekanik ve teknik âletlerle gerçekleştirmişlerdir. Bu nokta iyi kavranmalıdır.

“Dilediğini yaratan Allah’tır” (Maide, 5/20).

## XXV. Marangozluk sanatı

Umranın zaruretlerinden olan bu sanatın maddesi (ve konusu) kerestedir. Şöyle ki: Şanı ulu ve yüce olan Allah vücuda getirilen her varlıkta insanoğlu için bir takım faydalar yaratmıştır. İnsanın zaruri veya lüzumlu çeşitten olan ihtiyaçları bu faydalarla tamamlanır, kemâle erer. İşte onlardan biri de ağaçtır. Hiç şüphe yoktur ki herkesçe bilindiği üzere ağaçta insanoğlu için sayılmayacak kadar çok faydalar vardır. Kuruduğu zaman kereste olarak kullanılması ağacın temin ettiği faydalardan biridir. (Fakat) ağacın temin ettiği faydaların ilki, insanların maişetlerini temin için onu ateş yakmak için yakacak, dayanmak ve kendini müdafaa etmek için değnek (ve sopa) olarak kullanmaları ve buna benzer daha başka zaruri ihtiyaçları için bulundurmaları, bir tarafa meyletmesinden ve ağmasından endişe ettikleri ağırlıkları için direk (destek dingil, tille ve payanda) olarak istifade etmeleridir. Gerek bedevîler gerekse hadarîler için ağacın sağladığı bundan başka bir takım menfaatlar daha vardır:

Bedevîler çadırları için direğe ve kazığa, deve üzerine kadınları bindirmek için kurdukları hevdec (taht, korunak), silahları için mızrak, yay ve ok olarak ağaçtan istifade ederler. Hadarîler ise evleri için tavan ve çatı, eve girişte kapı çerçeve, ve kasa, oturmak için sedir ve seki olarak ağaçtan faydalanırlar. Bunlardan her birinin maddesi ve malzemesi kerestedir. Sanat olmadan kereste hususi bir suret (form) almaz. Bu hususu temin eden ve (değişik maksatla kullanılan malzemelerden) her birine bir şekil kazandıran sanat marangozluk (dülgerlik, doğramacılık) olup bunun da muhtelif dereceleri mevcuttur.

Marangozlukta usta olan zat, keresteyi önce ya küçük parçalar halinde veya tah-ta şeklinde ayırır (ölçer, biçer, keser, tahlil). Sonra bu parçaları arzu edilen suretlere göre birleştirir (terkib). Usta, sanatına dayanarak, zikr edilen parçaları ve doğramaları, meydana getirilmesi arzu edilen bahis konusu hususi şeklin muntazam uzuvları olacak şekilde hazırlamak için uğraşır. Bu sanatla meşgul olan kimseye marangoz (*neccâr*) denir. Bunun umranda varlığı zaruridir. Sonra hadarîlik ilerleyip refah durumu ortaya çıktığı zaman halk tavan, çatı, kapı, sandalye veya diğer levazımat gibi şeylerin her çeşidinde zerafete ve kibarlığa düşkünlük gösterir. O vakit bahiskonusu sanat da zarifleşir, garip bir şekilde iyileşir (acaip bir tarzda gelişir). Artık marangozluk sanatının aldığı bu şekil hiç bir şekilde zaruri değildir, lükstür. Meselâ kapıların ve sandalyelerin işlenmesi (oyulması, kabartılması) böyledir. Rendeleme sanatı ile iyi bir tarzda işlenmiş ve belli şekillere sokulmuş kereste parçalarının hazırlanması da böyledir. Daha sonra bu parçalar miktarları belli olan nisbetler dahilinde birleştirilir ve çivilerle çakılarak yekdiğerine kaynaştırılır. Bu suretle yekpare bir cisim şeklinde görünür. Çünkü muhtelif şekiller simetrik bir şekilde orada yerlerini almışlardır. Keresteden imal edilen her şeyde bu şekilde hareket edilirse, mamul olan şey son derece zarif bir şekilde ortaya çıkar. Hangi çeşitten olursa olsun ağaçtan yapılan ve

ihtiyâç duyulan bütün âlet ve edevatta da durum böyledir.

Aynı şekilde tahtadan ve çivi ile tutturularak yapılan deniz nakliye vasıtalarının inşa edilmesi için de bu sanata ihtiyâç duyulmaktadır. Bunlar, suda yüzmek için faydalandığı yüzgeçleri ve göğsü gözönünde tutularak balığın kalıbı ve şekli üzerine yapılan hendesî vasıtalar. Maksat su ve dalgalarla müsademe esnasında bu şeklin gemiye daha fazla yardımcı olmasıdır. Rüzgârın harekete geçirme gücü, candan ileri gelen balığın hareketi yerine ikame edilmiştir. Nice kereler donanmalarda olduğu gibi küreklerin hareket kabiliyetinden istifade edilir.

Temelde bu sanat (dülgerlik ve doğramacılık gibi) bütün çeşitleriyle büyük ölçüde geometrik esaslara ihtiyâç gösterir. Çünkü sağlam bir biçimde belli suretleri kuvveden fiile çıkarmak ya umumi veya hususi bir şekilde miktarlar arasındaki tenasübün (simetriğin) bilinmesine bağlıdır. Miktarlar arasındaki tenasüp için mutlaka geometriye başvurmak gerekir. Bundan dolayıdır ki geometri ilminde önde olan Yunanlı âlimlerin tümü aynı zamanda bu sanatın da üstatları idiler. *Kitabü'l-usûl fi'l-hendese* (*Book of the principles on geometry*) isimli eserin müellifi Euclid marangoz idi ve böyle tanınırdı. *Kitabu'l-mahrutât* (*Conic sections*) isimli eserin müellifi Apollonius ve Menelaus ve diğerleri de böyle idi.

Bu sanatın dünyadaki ilk muallimi (ustası ve piri) Nuh'tur (a.s.): Kurtuluşa vesile olan gemiyi bu sanata dayanarak inşa etmiştir. Bu gemi tufan esnasında onun mucizesi olmuştur, şeklindeki söylentilere gelince, bu rivayet, yani Hz. Nuh'un marangoz olmasına dair olan haber haddizatında mümkündür ama aradan geçen surenin çok fazla olması sebebiyle bu sanatı ilk defa bilen, öğreten, öğrenen (veya gemiyi ilk defa yapan) kimsenin o olduğuna dair hiç bir naklî delil mevcut değildir. (Allah daha iyi bilir ama) bunun mânası marangozluk (gemicilik) sanatının eskiliğine işaretten ibaret olsa gerektir. Zira bu konuda Nuh'la, (a.s.) ilgili rivayetten daha önceye ait herhangi bir sahih hikâyeye sahip değiliz. O yüzden bu sanatın (marangozluğun ve gemiciliğin) ilk muallimi ve piri olarak O imiş gibi kabul edilmiştir. Âlemde mevcut sanatlardaki sırları iyi kavrayınız!

“Yaratan ve bilen Allah'tır” (Yasin, 36/81).

## XXVI. Dokuma ve dikiş sanatı

[Bilmek gerekir ki mutedil (iklimlerde yaşayan) halk, insan olmaları itibarıyla, mesken meselesinde olduğu gibi ısınmak (ve bu maksatla giyinmek) konusu üzerinde düşünmekten kaçınamazlar. Bedeni soğuk ve sıcağa karşı korumak için dokunmuş elbiselerle örtmek zorundadırlar. Bunun için (yünden, pamuktan ve ketenden) iplik eğirirler. Bu suretle yekpare kumaşlar elde ederler. Bu işe “eğirme ve dokuma” adını verirler.

Bedevîler (peştemal ve ihram gibi dikilmemiş) yekpare kumaşları olduğu gibi kullanırlar. Şayet bahis konusu olan, hadarîliğe meyleden halk ise bunlar kumaşlarını beden ölçülerine göre biçer, parçalara ayırırlar. Bedenin, organların şekline ve yerine göre bu parçaları birbirine ulayarak dikerler. Böylece yekpare bir elbise orta-

ya çıkmış olur. Bu çeşit elbiseleri dikme sanatına “terzilik” (dikiş, *tailoring*) derler].

Bu iki sanat umranda zaruridir. Çünkü insanlar ısınmak (ve örtünmek) ihtiyacı içindedirler. İmdi birinci sanatta dokuma işinde kullanılan yün, keten ve pamuk iplikler (yukarıdan aşağıya doğru) uzunlamasına sarkıtılır, sonra bu ipliklerin arası enine doğru sağlam bir şekilde işlenerek dokunur, iyice kaynaştırılır. Bu suretle belli miktarlarda parçalar imal edilir. Bu parçalardan bazıları vücudun tamamını örten şal olarak, diğer kısmı giyinmek üzere yünden ve ketenden yapılan elbise olarak kullanılır.

İkinci sanata yani dikişe ve terziliğe olan ihtiyacın sebebi de şudur: Dokunan kumaşlar, önce muhtelif biçimler ve âdetler dikkate alınarak bedenlerdeki organlara uygun düşecek tarzda makasla parçalar halinde biçilir. Sonra bu parçalar sağlam ipliklerle sanatın nevine göre bitiştirilerek veya bağlanarak veya bükülerek veya açılarak (*vasl, tenbit, habk, tefessüh*) kaynaştırılır.

Bu ikinci sanat yani terzilik hadarî umrana mahsustur. Zira bedeviler bundan müstağnidir. Kumaşı (kesmeden, dikmeden peştamal gibi) bütün bedeni örten yekpare bir elbise şeklinde kullanırlar. Onun için giyilecek bir hale getirmek maksadıylala kumaşı ölçmek, biçmek ve iplikle dikmek, hadarîliğe has usûl ve fenlerdendir.

Hacda dikilmiş elbise giymenin haram kılınmasındaki (hikmete bakınca) bu sır anlaşılır. Çünkü haccın teşri kılınması (ndaki sır ve hikmet), tüm dünyevî bağları söküp atma, ilk defa yaratıldığımız şekilde Allah’a dönme hususunu ihtiva etmektedir (bk. En’am, 6/64). Taki güzêl koku, kadın, dikilmiş elbise ve ayakkabı da dahil olmak üzere kul, refahı ile ilgili olan (itiyat ve) âdetlerden hiç birine gönül bağlamasın, ne avlanmaya ne de nefsinin ve karakterini boyayan âdetlerinden herhangi bir şeye teşebbüs etmesin, bununla beraber öldüğüm zaman nasıl olsa onları zaruri olarak kaybedeceğim kanaatında olsun. Böylece mahşer günü kalben tadarru ederek halisane bir şekilde Rabbi’nin huzuruna çıkan bir şahıs gibi (hacc için Mekke’ye) gelecek ve bu husustaki ihlasının tam olması halinde mükâfat olmak üzere bütün günahlarından çıkarak anasından doğduğu günde olduğu gibi günahsız hale gelecek. Yüce Rab bım tenzih ederiz seni! Sana gelen yolu bulmalarını talep etmen konusunda kulların hakkında ne de çok şefkatlisin! Bu hususta onlar için ne kadar fazla merhametlisin!

Bu iki sanatın dünyadaki geçmişi eskidir. Çünkü mutedil iklimlerde ısınmak beşer için zaruridir. İtîdal derecesinden (aşırı) sıcağa kayan iklimlerdeki halk ise ısınmaya muhtaç değildir. Bundan dolayı Sudan’ın birinci iklim sahasına dahil olan kısmında yaşayan ahalinin umumiyetle çıplak olduklarına dair bize haberler ulaşmaktadır. Bu sanatlar eski oldukları için halk onları Hz. İdris’e (a.s.) nisbet etmekte (ve terzilerin piri İdris Nebi’dir demektedir). Peygamberlerin en eskisi de odur. Nice kere de bu sanatları Hermes’e nisbet etmektedirler. Bazan Hermes ile İdris aynı şahıslar diye de söylenmektedir.

“Yaratan ve bilen Allah’tır” (Yasin, 36/81).

## XXVII. Ebelik sanatı

Bu, bir sanattır ki, insan yavrusunun ana karnından çıkarılması, bebeğin rıfk ile



ana rahminden dışarıya alınması, bunun için gerekli şartların hazırlanması, çıktıktan sonra bahsedeceğimiz üzere durumunu düzelten hususların temin edilmesi muamelesi o sayede bilinir. Bu sanat umumiyetle kadınlara mahsustur. Çünkü kadınlar yekdiğerinin mahrem yerlerini (daha rahat bir şekilde) görmektedirler. Kadınlar içinde bu işle meşgul olana “kabile” (kabul eden, karşılayan, ebe) adı verilmektedir. Verme ve kabul etme mânası, istiare suretiyle bu kelime ile ifade edilmiştir. Güya yeni doğum yapan ve nifas halinde bulunan bir kadın bebeğini ebeye vermiş ve o da bunu kabul etmiş gibi bir durum bahiskonusudur.

Bu da şöyle vukua gelmektedir: Tavırları itibariyle rahmindeki ceninin hilkati (ve beden yapısı) kemale erer (bk. Müminun, 23/14), son noktaya varır. Umumiyetle dokuz aydan ibaret olan ve Allah tarafından takdir edilen (rahimde) kalış müddeti dolar. İşte o vakit cenin dışarıya çıkmak ister. Çünkü Allah bunun için (henüz doğmamış) bebekte bir iç güdü (*insiyak*, meyil, *desire*) yaratmıştır. Dışarıya çıkmak isteyen bebek için menfez dar gelir. Onun için bebek menfezi zorlar. Çok zaman olur ki tazyik neticesinde vaginanın kenarları parçalanır. Nice kereler rahme yapışık ve bitişik durumda bulunan bazı zarlar paramparça olur. Bütün bunlar ağrısı şiddetli olan bir takım acılar şeklinde kendini gösterir. “Doğum sancısı” dedikleri şey budur. İmdi bu durumda ebe, doğum yapan kadının sırtını, uyluğunu ve aşağı cihetten, rahmin hizasında bulunan yerleri sıgayarak ona yardım eder. Bu hareketiyle ceninin ihracı ile ilgili dafia kuvvetine (ve itiş gücüne) destek olur. Doğumla ilgili güçlükleri imkân nisbetinde ve onun (vücuda gelişindeki zorluğu bildiği) mikyasta kolaylaştırır. Cenin (*embryo*) dışarıya çıkınca, onunla rahim arasında bir bağ baki kalır. Evvelce bu bağ (şerit) sayesinde bebek bağırsağı vasıtasıyla göbeğinden sürekli olarak gıda almakta idi. Artık bağ (*cord*), bebeğin hususi bir şekilde gıda almasına yarayan fazladan bir organ olduğu için ebe onun fazlalık teşkil eden kısmı ileriye geçmeyecek, bebeğin bağırsaklarına ve annesinin rahmine zarar vermeyecek şekilde keser. Sonra yara olan yeri dağılayarak veya uygun göreceği diğer ilaçlama usulleriyle tedavi eder.

Sonra bahiskonusu dar menfezden çıkan bebeğin kemikleri yumuşak, dolayısıyla kolayca eğilmeye ve bükülmeye müsait bir halde bulunur. Nice kere (organlardaki) maddelerin yumuşak ve teşekkül zamanının yakın oluşu sebebiyle uzuvlarının şekilleri ve vaziyetleri değişir. Bundan dolayı her bir uzuv tabii şeklini ve kendisi için takdir edilen vaziyeti alarak düpdüzgün bir hilkat kazansın diye ebe bebeği oğuşturma ve düzeltme muamelesine tâbi tutar. Sonra lohusaya döner, ceninin zarlarını çıksın diye onu yumuşak bir şekilde sıvazlar ve ovuşturur. Çünkü (bebeği çepe çevre saran) zarlar ekseriya onun çıkışından biraz sonraya kalır. Bu esnada mâsikenin (yani tutma ve sıkma kuvvetinin), zarların tamamen çıkmasından evvel eski ve tabii hale dönmesinden (onun için dışarıya çıkmamış zarların ve perdelerin içerde kalmasından) korkulur. Zarlar (*membranes*, *ağsiye*) bir takım fazlalıklardan ibarettir. (Bunlar içerde kalınca) kokar (çürür). Kokuları rahme sirayet ettiği için de ölüme yo-laçar. Ebe buna karşı tedbir alır. Şayet sözü edilen zarların dışlanması gecikmişse, onların dışarıya atılmaları maksadıyla kuvve-i dâfiaya (kasların itiş gücüne) yardımcı olmaya çalışır.

Sonra ebe bebeğe yönelir. Endamı düzgün olsun ve rahimden gelen rutubetler kurusun, diye çeşitli yağlar ve hind tozu ile yavrunun organlarını oğuşturur. Küçük dilini çıkarmak için onu tahrik eder. Dimağındaki lüzumsuz şeyler dışarıya çıksın diye ona aksırtıcı şeyler koklatır. Bağırsaklardaki açıklık kapanmasın ve birbirine yapışmasın diye gargara yaptırır (salyalar yudumlatır).

Sonra doğum sebebiyle lohusada meydana gelen zafiyeti ve doğum sancısı dolayısıyla rahme âriz olan şeyleri tedavi eder. Çünkü bebek her ne kadar (ana rahminde müstakil ve) tabîî bir uzuv olarak mevcut ise de, rahimdeki teşekkül hali, kaynaştırma suretiyle onu bitişik bir uzuv imiş gibi bir duruma sokmuştur. Onun için bebeğin (ana rahminden) ayrılışı sırasında hâsıl olan acı (bir organın vücuttan) kesilmesi sırasında hâsıl olan eleme yakındır. Diğer taraftan ebe, bebeğin çıkışı sırasında görülen tazyikin husule getirdiği parçalanmanın yol açtığı vaginadaki yaraları ve bundan meydana gelen acıları tedavi eder.

Bütün bunlar bir takım hastalıklar olup, bu hastalıkların tedavisini en iyi bilenlerin de ebeler olduklarını görmekteyiz. Aynı şekilde süten kesilme zamanına kadar devam eden süt emme müddeti içinde bebeğin bedenine âriz olan hastalıkları ebelelerin, mahir tabiplerden daha iyi bildiklerine şahit olmaktadır. Bunun yegâne sebebi şudur: Bu durumdaki insan bedeni sadece bilkuvve insanî bir bedendir. Süten kesilme çağını geçince bilfiil insanî beden haline gelir. O vakit bu durumdaki çocuklar, tabibe (ebeden) daha fazla ihtiyaç duyarlar.

Görüldüğü gibi insan nevi için bu sanatın umranda mevcut olması zaruridir. Umumiyetle bu sanat olmadan fert fert onların varlıkları tam olarak gerçekleşmez. İnsan nevinden olan bazı şahıslar için bu sanattan müstağni olma durumu ortaya çıkabilir. Bu da Allah'ın bahiskonusu durumu onlar için ya bir mucize ve harikulade hal olarak yaratması suretiyle olur. Nitekim Peygamberler (s.a.) hakkında bu durum bahiskonusudur.

Veya ilham ve hidayet (içgüdü) suretiyle olur. Bu durumda bu husus bebeğe ilham edilmiş ve bebek bu fitrat (ve tabiat) üzerine yaratılmıştır. O yüzden bu sanat olmadan onların var olmaları hali gerçekleşir.

Bahsedilen hususlardan mucize hali çok vaki olmuştur. Bunlardan biri, Hz. Peygamber (s.a.) göbeği kesilmiş, sünnet olmuş, elini toprak üzerine koymuş ve gözünü semaya dikmiş bir halde doğmuştur, diye nakledilen rivayettir. Hz. İsa'nın beşikteki (konuşma) hali ve diğer hususlar (ve mucizeleri) de böyledir.

İlham durumuna gelince bu da inkâr olunamaz, (insan gibi hayvan-ı nâtik olmayan) arı ve diğerleri gibi dilsiz hayvanlara dahi ilham (içgüdü) kabilinden bir takım garip hususlar tahsis edildiğine göre (bk. Nahl, 16/68) onlardan daha üstün olan insan için, bilhassa kendisine Allah'ın kerameti (lutfu) tahsis edilmiş bulunan kimseler (ve veliler) hakkında acaba ne tasavvur olunur? (bk. İsra, 17/70). Sonra (kendiliğinden annenin) memelerine yönelmeleri tarzında bebeklerde mevcut olan umumi ilham insanlara ait umumi bir ilhamın (iç güdü, sevk-i tabîî) mevcut olduğunun en açık şahididir. İlâhî inayet ihata olunamayacak kadar muazzamdır.

Farâbî'ye ve Endülüs hukemasına ait görüşlerin bâtil olduğu bundan anlaşılır.

**Bunlar,** “(muhtelif varlık) nevileri yok olmazlar, mükevvenatın bilhassa insan nevinin inkıtaa uğraması imkansızdır”, diye hüccet getirmişler ve şöyle demişlerdir: Şayet (tüm beşer) fertlerinin (nesli) bir kere kesilecek olsa, ondan sonra bir daha var olmaları imkânsız hale gelir. Çünkü fertlerin varlığı bu sanata (ebeliğe) bağlıdır. O olmadan insanlık olmaz. Zira bu sanat ve süttten kesilme çağına kadar süren bu sanatın kefaleti bulunmadan bir bebeğin mevcudiyeti farz olursa bile esas itibariyle böyle bir bebeğin bekasının gerçekleşmeyeceğini (ve hayatının idame ettiremeyeceğini) anlarız. (Ebele-ri, koruyucuları ve bakıcıları olmayan süttten kesilme çağına gelmemiş bebekler tabiat-atta kaderleriyle başbaşa bırakılsalar mahvolup giderler). Sanatların (ve ebeliğin), fi-ki-ri olmadan mevcut olmaları imkânsızdır. Zira sanat fikrin semeresidir ve ona tâbidir.

Bu görüşe muhalif olan İbn Sina onu reddedeceğim diye zorlanıp durmuştur. Zira onun kanaatına göre nevilerin inkıtai ve hilkat âleminin harap olması, sonra bir takım felekî ve semavî icablara ve garip vaziyetlere göre ikinci defa (varlık durumuna) avdet etmesi mümkündür. Ancak iddiasına göre bu çeşit semavî icablar ve garip vaziyetler çok uzun asırlar içinde çok nâdir olarak vukua gelir ve münasib bir hareketle insanoğlunun mizacına münasip düşen bir hamurun mayalanmasını gerektirir. Böylece onun insan olarak varlığı gerçekleşmiş olur. O insan için hayvan hazırlanır, bu hayvanda onu terbiye etme ve ona analık şefkatî gösterme ilhamı (ve iç güdüsü) yaratılmıştır. Mevcudiyeti, tamamîyetini kazanıp süttten kesilme (ve başkasının bakımına muhtaç olmama) çağına gelene kadar o kişiye o hayvan tarafından bakılır. İbn Sina *Risâletü Hayy b. Yakzan* adını verdiği risalede bu görüşünü uzun uzadıya izah etmiştir.

Bu istidlal sahih değildir. Gerçi nevilerin inkıtai konusunda biz de İbn Sina gibi düşünüyoruz. Fakat bizim istidlalimiz onunkinden başkadır. Onun delilinin temeli fiillerin “mucib (bizzat olan) illete” istinat etmesi (ve fiiller, varlıklarını icab ettiren illet olmadan mevcut olmazlar demesi)dir. Halbuki fâil-i muhtar’a kail olmak onun bu görüşünü reddeder. Fâil-i muhtar görüşünün kabul edilmesi halinde fiillerle kadim kudret arasında (mucib illetler şeklinde) herhangi bir vasıta bulunmaz. Onun için de bu nevi zoraki izahlara ihtiyaç yoktur. Sonra biz onun delillerini bir cedel olmak üzere bir an için kabul edelim. Söz konusu muayyen şahsın (ve bahsi geçen bebeğin) varlığı onun terbiye edilmesi için dilsiz bir hayvanda ilham yaratılmasıyla izah edilmektedir. Bu delilin esasını bu nokta teşkil etmektedir. Şimdi soralım: Bizi böyle bir kanaati kabule sevkeden zaruret nedir? (Bir bebeğe baksın diye) dilsiz ve yabani bir hayvanda ilham yaratıldığına göre evvelce ortaya koyduğumuz tarzda aynı ilhamın bebekte yaratılmasını kabul etmeye mâni olan sebep nedir? Muayyen bir varlıkta o varlığın maslahatlarıyla alâkalı bir ilham yaratılması, o varlıkta başkalarının maslahatlarıyla alâkalı olarak ilham yaratılmasından daha makul değil midir? (Madem ki bebeğin bakımı için bir ilhamın yaratılması bahiskonusu oluyor neden bu ilham o bebeğin kendisinde değil de ona yabancı olan bir yabani hayvanda yaratılıyor? İmdi izah ettiğimiz husus sebebiyle (Farabî ve İbn Sina’ya ait) her iki görüş de kendileriyle anlatılmak istenen maksadın batıl olduğuna bizzat şahitlik etmektedirler. (Farabî neviler inkıtaa uğramaz derken, İbn Sina inkıtaa uğrayabilir dedikten sonra bunun izahını yaparken hata etmişlerdir).

“Yaratan ve bilen Allah’tır” (Yasin, 36/81).

## XXVIII. Tababet sanatına ve buna bâdiyede değil, meskûn bölgelerde ve şehirlerde ihtiyaç duyulduğuna dair

Bilinmekte olan faydası sebebiyle tababet (hekimlik) sanatının kasabalarda ve şehirlerde mevcudiyeti zaruridir. Çünkü bu sanatın semeresi sağlamların sıhhatini korumak, hastalıklarından kurtularak şifa bulsunlar diye tedavi ile hastalardan hastalığı defetmektir.

Bilmek gerekir ki, tüm hastalıkların kökü alınan gıda maddeleridir. Nitekim Hz. Peygamber tabipler arasında söylenegelen ve ulema arasında sıhhati ve mevsûkiyeti şüpheli görülen ve tıbbın esaslarını ihtiva eden bir hadiste; “Mide dert yuvasıdır. Perhiz baş ilaçtır. Tüm hastalıkların menşei oburluktur”, diye buyurmuşlardır. “Mide dert yuvasıdır” sözünün mânası açıktır. “Perhiz baş ilaçtır” sözüne gelince, perhiz açlıktır. Bu da yemekte diyet etmekten ibarettir. Bunun mânası, açlık, (sair tüm) ilaçların aslı olan büyük (ve harika) bir ilaçtır. “Tüm hastalıkların kökü oburluktur” sözü tıka basa yemek, bir evvelki yemeğin midedeki hazmı tamamlanmadan oraya yeni yemek göndermek ve boğazlı olmaktır.

Bunun izahı şudur: Şanı yüce olan Allah insanı yaratmış ve hayatını gıda ile muhafaza etmiştir. O bu gıdayı yiyerek almakta, beslenme ve sindirme (*digestive, nutritive*) kuvvetleri bedendeki et ve kemik parçalarına mülayim bir kan haline dönüşene kadar onda tesir icra etmektedir. Sonra bu gıda, nâmiye / yetiştirme kuvvetinin eline geçmekte ve bu suretle ete ve kemiğe dönüşmektedir. Hazmın / sindirmenin mânası şudur: Gıda bir tavırdan diğer bir tavıra geçerken tabîî hararetin tesiriyle pişir. En sonunda fiilen bedeninin bir parçası haline gelir. Bunun izahı şudur: Gıda, ağıza girip avurtlar arasında çiğnenince, az da olsa ağızın harareti onda bir pişme (ve hazm olma) tesiri bırakır ve onun mizacını (ve yapısını) kısmen değiştirir. Nitekim yenmek üzere ağıza alınan, sonra da iyice çiğnenen bir lokmanın mizacının yenmeden evvelki halden başka olduğu görülmektedir. Sonra bu yemek mideye inmekte midenin harareti onu kaynamış bir hale getirene kadar pişirmektedir. İşte sözü edilen yenilmiş gıdanın özü budur. Mide o özü karaciğere gönderir. Ondan geriye kalan şeyleri bir artık (ve dışkı) olmak üzere bağırsaklara sevk eder. Bağırsaklar da bunları iki mahrece doğru iter. Sonra taze ve halis bir kan haline getirene kadar karaciğer sözü edilen keymusu yani özü pişirir (ve hazm eder işler). Pişme sebebiyle onun üzerinde süt kaymağı gibi bir köpük hasıl olur. (Sarı renkteki o köpük) safradır. Ondan hasıl olan bir takım kuru artıklar dibe çöker. Sevda (siyah safra) da budur. Onun katı olan kısımlarını pişirmeye tabîî hararet kısmen kâfi gelmez. Bu da balgamdır. Sonra bunların tümünü karaciğer, damarlara ve atardamarlara gönderir. Tabîî hararet onu burada da pişirmeye devam eder. İmdi halis kandan sıcak ve nemli bir buhar hasıl olur ki (insandaki) hayvanî ruhu o besler (ona destek olur), Nâmiye kuvveti kandan alması gereken payını alır ve bu et haline dönüşür. Bunun katı kısmı ise kemikleri meydana getirir. Sonra beden ihtiyacından fazla olan bu gibi şeyleri dışarı atar. Bu artıklar ter, salya, sümük ve göz yaşı gibi çeşitli şeylerdir. Gıdanın sureti ve kuvve halinden çıkarak bilfiil ete dönüşmesi bundan ibarettir.

Hastalıkların kökü ve büyük bir kısmı ateşli hastalıklar (*hummalar-fevers*)dır. Bunun sebebi şudur: Tabii hararet sözkonusu tavırlardan hiç birinde (alınan gıdayı) pişirme işini tam olarak olgunlaştıramayacak şekilde zayıf kalır. Onun için sözkonusu gıda (tam olarak pişmemiş bir şekilde) ham olarak kalır. Umumiyetle bunun sebebi midedeki gıda maddesinin tabii hararete galip gelecek derecede çok oluşudur. Veya ilk önce alınan gıda midede tam olarak pişmeden (ve hazm edilmeden) mideye yeni gıda maddelerinin ithal edilmesidir. Bunun için tabii hararet evvelce alınan gıdayı (hazm etmeden) hali üzere terkederek sadece yeni gıdaya yönelir veya her ikisine tevzi olunur. Bu yüzden pişirme ve olgunlaştırma (hazm) muamelesini tam olarak gerçekleştirmeye yetmez. Mide o gıdayı aynı şekilde karaciğere gönderir. Karaciğerdeki hararet de onu olgunlaştıracak derecede kuvvetli değildir. Nice kereler ilk defa alınan gıdalardan karaciğerde olgunlaşmamış ham artıklar kalır. Karaciğer bütün bunları olduğu gibi ham bir şekilde damarlara gönderir. Vücut kendisine mülayim düşen ihtiyacını alınca, şayet kudreti kâfi geliyorsa diğer artıklarla birlikte bu gıdaları da ter, gözyaşı ve salya şeklinde dışarıya ifraz eder. Fakat nice defa bunun bir çoğunu dışa atmaktan âciz kalır. Onun için bu gibi şeyler damarlarda, karaciğerde ve midede kalır. Zamanla daha da artar, imtizaç halinde bulunan rutubetli şeylerin tümü, şayet tam olarak pişmemiş ve olgunlaşmamış bir halde kalırsa, kokar (bozulur ve çürür). O yüzden sözü edilen ham kalmış gıda maddeleri de kokar. “Hılt” (terkib) adını verdikleri şey budur. Kokmuş (ve bozulmuş) her şeyde garip bir hararet mevcuttur, insan bedeninde humma ismi verilen işte bu hararettir.

Bu hususu, kokana kadar terkedilen yemeklerde deneyiniz. Aynı şekilde kokan (ve çürüyen) gübreden nasıl hararet yayılmakta ve o madde bunun neticesinde hangi hale gelmektedir, buna da dikkat ediniz. İnsan bedeninde mevcut olan hummalı hastalıkların mânası budur. Şu halde hadiste de geçtiği gibi (sair) hastalıkların başı ve kökü hummadır. Bu hummaların (ateşli hastalıkların) tedavisi muayyen haftalar süresince hastayı gıdadan kesmek, sonra tam olarak iyileşinceye kadar kendisine mülayim olan gıdaları vermek suretiyle yapılır. Sıhhat halinde alınan gıdanın keyfiyet ve miktarına dikkat etmek de bedeni, hummalardan ve diğer hastalıklardan muhafaza etmek için bir esastır. (Hadiste de geçtiği gibi bu hastalıktan ve onun kaynağını teşkil eden şeylerden sıhhat vaziyetinde korunmanın yolu da perhizdir). Bahsedilen kokma (ve bozulma) hali bazan belli bir uzuvda (mevzii olarak) bulunur. O yüzden bahsi geçen uzuvda bir hastalık hasıl olur ve bedende yaralar meydana gelir. Bu durum ya uzuvların başlıcalarında veya diğerlerinde görülür. Bazan belli bir uzuv hastalanıp ve bu da onda mevcut olan kuvvetlerin hastalanmasına yol açabilir. (Artık o organ görev yapamaz). Bütün bunlar her çeşit hastalığı bünyesinde toplayan şeylerdir. Umumiyetle bunların aslını ve kaynağını da gıdalar teşkil eder. Bütün bunlar için tabibe baş vurulur.

Bahsedilen hastalıklar daha çok meskün yerlerdeki halkta ve şehirlielerde görülür. Zira bunların geçimleri boldur, yedikleri şeyler çoktur, bir tek gıda çeşidi ile iktifa etmeleri nâdirdir. Bir şey yemek için de vakit (ve öğün) beklemezler. Çoğu zaman pişirdikleri şeyleri terbiye etmek maksadıyla gıda maddelerine kuru baharat,

sebze ve meyveler karıştırırlar. Yemeklerin bir veya bir kaç çeşidine kanaat etmezler. Nebatî ve hayvanî kökenli olmak üzere bir tek günde kırk çeşit gıda maddeleri için grip (tuhaf) bir mizac (terkib) oluşur. Nice kere bu nevi gıda maddeleri bedene ve onun parçalarına mülayim olmaktan uzak kalır, vücuda yabancı olur. Sonra artıklarının çok olması sebebiyle kokmuş buharlarla karıştığı için şehirlerdeki hava bozulur. Halbuki hava, ruha neşe (ve güç) verir. Bu neşe vasıtasıyla hazım üzerinde tesirli olan tabii harareti takviye eder.

Sonra şehir halkında riyazet (idman, *exercise*) diye bir şey yoktur. Umumiyetle hareketsiz ve sâkin bir halde bulunurlar. Hayatlarında riyazetten (spor) hiç nasip almamışlar ve onun tesirinde kalmamışlardır. Bu yüzden şehirlerde ve kasabalarda hastalıklar çok görülür. Çok görüldüğü nisbette de buralarda yaşayan insanlar tababet sanatına ihtiyaç duyarlar.

Bedevîlerin yedikleri şeyler umumiyetle azdır. Hububatın azlığı sebebiyle üzerlerinde daha ziyade gâlip olan açlıktır. Hatta bu hal onların âdeti haline gelmiştir. Sürekli olması sebebiyle nice kere bu hal onların cibilliyeti ve tabiatıdır, diye zannedilir. Sonra bedevîler arasında katıklık maddeler ya azdır veya hiç yoktur. Yemekleri baharat ve sebzelerle terbiye etme hususuna insanları sevkeden şey, hadarîlerde görülen refahtır. Halbuki bedevîler bu çeşit lüksten çok uzakta bulunmaktadır. O yüzden aldıkları gıdalar basit ve sadedir. Karmakarışık olmaktan uzaktır. Onun için gıda maddelerinin mizacı bedenlerine muvafıktır. (Aldıkları gıdalarla beden yapıları arasında bir uygunluk mevcuttur).

Bedevîlerin teneffüs ettikleri hava şayet bir yere yerleşmiş vaziyette iseler oranın fazla rutubetli ve pis kokulu olmaması sebebiyle; eğer göçebe iseler (intikal sebebiyle) değiştiği için fazla pis kokulu (ve kirli) değildir. Bundan başka fazla hareket sebebiyle bedevîlerde riyazet (spor, idman) mevcuttur. Meselâ at koşturmak, veya avlanmak veya ihtiyaçlarını temin etmek için koşuşturmak onlar için idman yerine geçer. Bütün bunlar hazmı kolaylaştırır ve iyileştirir. Ayrıca sık sık ve tıkabasa yemek yeme hali de onlarda yoktur. O yüzden mizaçları (hadarîlere nazaran) daha sağlam ve hastalıklardan daha çok uzaktır. Bundan dolayı tababete olan ihtiyaçları azalır. Onun içindir ki hiç bir şekilde bedevîlerde tabip yoktur. Bunun yegâne sebebi ondan müstağni olmalarıdır. Zira eğer ona ihtiyaç duysalardı, elbetteki mevcut olurdu. Çünkü tabip için bu vesile ile bedevîler arasında maişetini temin etme imkânı mevcut olur ve bu durum onu orada ikamet etmeye sevkederdi.

Allah'ın kulları arasında öteden beri süregelen nizamı budur ve "Allah'ın nizamında herhangi bir değişiklik görülmeyecektir" (Feth, 48/23).

## XXIX. Hat ve kitabet, beşerî sanatlardandır

Yazı, nefste (ve zihinde) olan şeye delâlet etmek üzere kulak vasıtasıyla işitilen kelimeleri gösteren harf biçimindeki bir takım şekiller, çizgiler (ve işaretler)dir. Bunun için yazı, şifahî ifadeler (ve lafzî tabirlere) nazaran ikinci mertebede bulunur. Bu, şerefli bir sanattır. Çünkü yazı (kitabet) insanı hayvandan ayıran beşerî özellik-

lerdendir. Ayrıca yazı zihinde olana (zemâir) insanı vâkıf kılar. Uzak ülkelerde olanlara o vasıta ile maksatlar anlatılır ve iletilir. Böylece ihtiyaçlar görülür. Doğrudan görüşme külfeti ortadan kalkar, ilimlere, marifetlere (tarihte yaşamış) eski kavimlerin bıraktıkları kitabelere, bilgileri ve tarihleri ile ilgili olmak üzere onlar tarafından yazılan hususlara yine onun sayesinde vakıf olunur. Bu gibi yönlerden ve faydalarından dolayı yazı şerefli bir sanattır.

İnsanda yazının kuvve halinden fiil haline çıkışı münhasıran talimle olur. İctima (sosyal teşkilat), umran ve kemâl (lüks) nevinden olan hususlarda ilerleme ve bununla ilgili olan talep nisbetinde bir şehirdeki hat (*calligraphy*) iyileşir. Çünkü o da sanatlar cümlesindendir ve biz daha evvel, “sanatların durumu budur, sanatlar umrana tâbidir”, diye yazmıştık. İşte onun içindir ki, ekseriya bedevîler, okuma - yazma bilmeyen ümmîler (eğitim görmeden analarından doğdukları gibi yaşayan kimseler) olarak görmekteyiz. Bunların içinden okuma veya yazma bilenlerin okuması ve yazması da kusurludur, işlek değildir. Diğer taraftan umranı haddinden fazla olan şehirlerde yazı taliminin usûl itibarıyla daha mükemmel daha güzel ve daha kolay olduğunu görmekteyiz. Çünkü buralarda sanatlar sağlamca yerleşmiştir. Nitekim çağımızda Mısır’dan bize nakl ve hikâye edildiğine göre orada mesailerini hat (hüsnehat) talimine hasretmiş bulunan muallimler varmış. Bunlar talebelere her harfin vaziyeti ve yazı şekli ile ilgili bir takım kaideler ve hükümler belletiyorlarmış. Hatta bunun da ilerisine giderek talebeye (her bir harfin yazılışı) vaziyetini bizzat öğretiyor (ve tatbik ettiriyor)larmış. Bundan dolayı talim, cihetinden talebedeki ilim ve his, (bilgi ve idrâk) mertebesi pekişmekte ve bu suretle o, melekelerini (itiyadını) en mükemmel bir şekilde ortaya koymaktadır. Buradaki bu durum sanatlardaki mükemmelliğin ve bolluğun bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır ki, bunun da sebebi umranın gelişmiş ve geniş mikyasta bir emek (ve iş gücünün) mevcut olmasıdır.

Endülüs ve Mağrib’te hat talimindeki durum öyle değildir. Öğretmen tarafından verilen bir takım kaidelere göre her harf tek tek öğrenciye belletilmez. Talebe kelimelerin yazılışını, onları komple taklid suretiyle öğrenir. Şâkird (kelimelerin imlâsını olduğu gibi taklid ve) tekrar eder, üstat ise onu kontrol eder. Talebenin yazısı iyileşip parmaklarında sağlam bir meleke (itiyat) yerleşene kadar (öğretme ve öğrenme ameliyesi) böyle devam eder. O vakit talebe “mücîd” (iyi yazı yazan, bir nevi hattat) adını alır<sup>7</sup>.

7 Burada, A. Ali Vâfi; “Eğitimcilerin Geshalt (kûlden cûze intikal) metodu veya, “kelime ve cümle usulü” dedikleri, kelime ve cümlelerin resm edilmesini esas alan usûl, vaktiyle Endülüs’te ve Mağrib’te tatbik edilmekte idi. Hecelerin ve kelimelerin belletilmesinde harfleri esas alan ve cûzden kûle geçen Mısır’daki eğitim usulünün tercih eden İbn Haldun bu noktada hata etmektedir”, diye yazıyor. Bu nokta doğrudur. Ancak İbn Haldun için esas mesele bu değildir. O, yazıyı bir umran hâdisesi olarak ele almakta, bedevîlik - hadarîlik nazariyesini burada da tatbik etmektedir. Öyle olunca umranca ileri durumda olan Mısır’da yazının daha ileri durumda olacağı gayet aşıkardır. İbn Haldun, kitabet ve hattat (*writing* ve *calligraphy*) bahsetmekte, kitabet ve hattı sırf öğrenme kolaylığı bakımından ele almamakta, yazıdaki güzelliği ve muhtelif çeşitleri bilhassa dikkate almaktadır. Ona göre umran ne kadar ilerlerse, yazı sanatı da o nisbette iyileşir ve çeşitlenir. Bu bakımdan Endülüs ve Mağrib’e nazaran umranca ileri durumda bulunan Mısır’daki yazının daha güzel ve daha çok çeşitli olacağı açıktır. Burada anlatılmak istenen esas mesele budur. Diğer taraftan okuma ve

Arap hattı Tubba'lar hanedanlığı zamanında işlek, iyi ve mükemmel olmanın azami noktasına ulaşmıştı. Çünkü bu hanedanlık hadaret ve refah bakımından oldukça gelişmişti. Bu yazıya "hatt-ı Himyerî" (*Himyarite script*) adı verilmişti. Sonra bu oradan (yani Yemen'den, Irak'taki) Hire'ye intikal etti. Çünkü asabiyet bakımından Tubba'larla soydaş olan Âl-i Münzir hanedanlığı burada kurulmuştu. Irak topraklarında Arap mülkü onlar tarafından yeniden tesis edilmişti. Fakat bunlar tarafından kullanılan yazı Tubba'lar arasında mevcut olan yazı kadar iyi değildi. Çünkü iki hanedanlık arasında (zaman) kısa idi ve buradaki hadaret ve ona bağlı bulunan sanatlar vesaire orada olandan geri idi. (Onun için iki hanedanlık arasında hadaret itibarıyla fark vardı). Anlatıldığına göre Taif halkı ve Kureyş bu yazıyı Hire'den öğrenmişlerdir. Rivayete göre bu yazıyı Hire'den öğrenen (ilk zat) Süfyan b. Ümeyye veya Harb b. Ümeyye idi. O bunu Eslem b. Sidre'den bellemişti. Bu görüşün (doğru) olması mümkündür ve bu görüş, "Kureyş bunu Irak sakinleri olan İyad'dan öğrenmiştir", kanaatine sahip olanların görüşünden (hakikate) daha yakındır. Gerçi bunlar İyad kabilesine mensub bir şairin:

"Irak sahasına malik bulunan (İyad kabilesi öyle) bir kavimdir ki, hep birlikte yürüyüşe geçtiklerinde (kendilerine mahsus olan) hatt ve kalem de onlarla birlikte yürür", şeklindeki bir beytini delil diye zikretmişlerdir. Lakin bu (kabule şayan olmaktan) uzak bir görüştür. Zira her ne kadar İyad (kabilesi) Irak sahasına konmuş ve yerleşmişse de, o sıralarda bedevîlik hususiyetlerini hâlâ muhafaza etmekte idi. Halbuki hat, hadarîlere mahsus olan sanatlardandır. Bahsi geçen şairin beyti "İyad kabilesi, hat ve kaleme öbür Araplardan daha yakındır. Çünkü şehirlere ait sahaya ve meskûn yerlere yakındırlar" mânasına gelir. Kabule en çok şayan olan görüş şudur: Hicaz halkı yazıyı Hire'den, Hire ahalisi de Tubba'lardan ve Himyer'den öğrenmişlerdir.

İbn Abbar'ın *Kitabu't-tekmile*'sinde görmüştüm: Bu zat İmam Malik'in ashabından olan İbn Ferruh Kayravânî Fasî Endelüsî'yi (öl. 175/791) tarif ederken şöyle demiştir: "İsmi Abdullah olan İbn Ferruh, Abdurrahman b. Ziyâd b. En'um (Öl. 156 - 161/772-778 arası)'dan, o da babasından şunu nakletmiştir: Abdurrahman'ın babası (Ziyad), Abdullah b. Abbas'a sordum, diyor:

— Ey Kureyş topluluğu! Bana Arap yazısından (resm-i Arabîden) haber veriniz. Allah, Muhammed'i (s.a.) peygamber göndermeden evvel o hatla yazı yazıyor muydunuz? Meselâ şimdi elif, lam ve nûn harflerini yazarken yaptığınız gibi bu yazının bitişik yazılan harflerini bitiştirerek, ayrı yazılan harflerini ayırarak mı yazıyordunuz?

yazmaya yeni başlamış olan bir talebe için Geşalt usûlü şüphesiz ki daha kolay ve daha faydalıdır. Ancak hocanın talebesine bunun ötesindeki harflerin, yazı stillerine göre kaç türlü ve ne şekilde yazılacağını tek tek göstermesi icab eder; Nesih, sülüs, rik'a ve divanî gibi yazı stillerinin harflerini birer birer yaparak, yaptırarak ve hataları düzelterek öğretmesi lazım gelir. Yazıyı ilk defa öğretmede Geşalt usûlü faydalı olsa bile aynı zamanda incelik ve hüner isteyen hüsnü hatta harflerin önemini anlatmak isterken İbn Haldun, hece, kelime ve cümleleri bir bütün olarak ve ayırmadan taklid suretiyle resmetmenin temin ettiği faydayı ve kolaylığı dikkatten kaçırmıştır.



— Evet.

— Peki bunu kimden öğrendiniz?

— Harb b. Ümeyye'den

— Harb bunu kimden belledi? Üstadı kim?

— Abdullah b. Cud'ân'dan

— Abdullah b. Cud'ân kimden öğrendi?

— Enbar halkından

— Enbar halkı kimden öğrendi?

— Kendilerine uğramış olan bir Yemenliden.

— Sonradan kendilerine katılmış olan bu Yemenli kimden öğrenmiş?

— Hûd Peygamber'e (a.s.) vahiy katipliği yapmış olan Hullecân b. Kâsım'dan.

Şu şiiri söyleyen o zattır:

Her sene yeni bir âdet mi çıkarıyorsunuz?

Veya usûle uygun olmadığı için değişecek olan bir görüş mü?

Sövlülen bir hayattan, ölüm bizim için daha hayırlıdır.

Hele söylenler içinde Cürhüm ve Himyer de varsa!"

İbn Abbar'ın *Kitabu't-tekmile*'de naklettiği (asılsız) rivayet burada bitmektedir. İbn Abbar rivayetin sonuna şunu da ilave eder: "Bunu bana Ebu Bekir b. Ebu Cemre (veya Ebu Hamza), Ebu Bahr b. Asî'den (öl. 520/1126) naklederek kitabında bana haber vermiştir. Ebu Bahr bunu Ebu Velid Vekkaşî'den (öl. 489/1096), O Ebu Ömer Talamnakî'den (öl. 429/1038), Ebu Abdullah Müferric'den nakletmiştir. Ben onun hattı ile şu senetle naklettim: Ebu Said b. Yunus'tan (öl. 347/958), o Muhammed b. Musa b. Numan'dan, o Yahya b. Muhammed b. Huşeyş'ten, o Osman (veya Ömer) b. Eyyüb Megafî Tunusî'den, o Buhlûl b. Ubeyde Tüçîbî'den, o da Abdullah b. Ferruh'tan (bahis konusu rivayeti) nakletmişlerdir".

Himyer'in "*müsned*" adı verilen bir yazısı vardı. Yazının harfleri ayrı ayrı yazılırdı (bitişmezdi). İzinleri olmadan bu yazının öğrenilmesine müsaade etmezlerdi, Arap yazısını mudar (Kabilesi ve Kureyş), Himyer'den öğrenmişti. Ancak bâdiyede yaşamaları sebebiyle diğer sanatlarda olduğu gibi bu yazıyı da iyi bilmiyorlardı. Bundan dolayı yazı usûlleri sağlam olmadığı gibi mükemmele ve zarafete meyyal de değildi. Çünkü bedevîlik ile sanat arasında (kolay kolay kapatılamayan bir mesafe ve) açıklık vardır. Ekseriya bedevîler yazıya ihtiyaç duymazlar. Onun için Arap yazısı, çağımızdaki Arap yazısı gibi veya bu yazıya yakın bir seviyede bedevî (ve iptidaî) idi. Veya çağımızdaki Arap yazısı o yazıdan daha güzeldir de diyebiliriz. Çünkü çağımızdaki Araplar hadarete daha yakın bulunmakta, şehirlerde ve hanedanlıklarda karışık halde yaşamaktadırlar. (Mudar kabilesi ve Kureyş) ise bedevî hayatın içine daha ziyade dalıp gitmişler ve Yemen, Irak, Suriye ve Mısır ahalisindeki hadaretten çok daha fazla uzak kalmışlardır. Şu halde İslâmın başlangıç döneminde Arap yazısı sağlam, işlek ve iyi olma (*ihkâm, itkan ve icad*) bakımından son haddine ulaşmış değildi. Hatta orta halli bile değildi. Bu da Arapların bedevî, vahşi (iptidaî) ve sanatlardan uzak kalmış olmalarından ileri geliyordu.

Bahsedilen sebepten dolayı sahabenin kendi hatlarıyla yazdıkları Kur'an yazısında (resm-i Mushaf) görülen hususa dikkat ediniz. Bu yazı iyi ve sağlam (bir imlâ ile yazılmış) değildi. O yüzden sahabenin yazısı bir çok yerde, ehline göre hat sanatındaki resmin (ve imlâ kaidelerinin) icabına muhalif düşmüştü. Sonra seleften olan tâbiün, teberrüken (mübarek olduğuna inanarak yanlışlığına bakmadan) onları takip (ve taklid) etti. Çünkü Kur'an'ı ilk defa yazanlar Allah Resûlü'nün (s.a.) ashâbı idi. O'ndan sonra insanların en hayırlıları da bunlardı. Ona gelen vahyi, Allah'ın kitabından ve kelâmından telakki etmişlerdi. Nitekim çağımızda da bir velinin veya âlimin yazısı aynen taklid edilmekte, doğru veya yanlışlığına bakılmadan onlara ait yazıya (tıpatıp) tâbi olunmaktadır. Üstelik sahabenin yazdığı Kur'an'ın ulviyeti ve kudsiyeti nerede, bunların ki nerede! (Arada kıyas kabul etmez farklı bir durum vardır). Bundan dolayı (sahabe tarafından ortaya konan hatt-ı Mushaf'a aynen) uyulmuş, bu yazı şekli muhafaza edilmiş ve (yanlış okunmaya müsait yerlere gelince), ulema buna dikkati çekmiş (ve hatalı kiraati işaretlerle önlemiştir).

"Sahabe hat sanatına gayet iyi vâkıftı. Bazı kimselerin onların hatları yazı kaidelerine ve imlâ esaslarına muhaliftir diye hayal etmeleri hayal ettikleri gibi değildir. Daha açıkçası bunlardan herbirinin bir izah şekli (sırrı ve hikmeti) mevcuttur," şeklinde bir iddia ortaya atan bazı gafillerin bu konudaki sözlerine sakın kulak asmayınız! Meselâ bunlar لَا تُحِبُّهُ (Neml, 27/21) ifadesinde fazladan bir elifin bulunduğunu görünce; "Bu, boğazlama fiilinin vaki olmadığına işaret içindir". بِالْيَدِ (Zariyat, 51/47) ifadesinde (okunmayan) bir "Ye"nin ziyade edildiğini görünce, "Bu, Rabbanî kudretin kemâline dikkati çekmek içindir", derler. Buna benzer aslı esası olmayan saçma sapan sözler söylerler, (tamamıyla keyfi ve zoraki hükümler verirler). Onları buna sevk eden âmil, "Sahabe yazıyı pek iyi bilmezdi", denilmesi halinde ortaya çıkmasını vehmettikleri kusurdan bu suretle onları tenzih etme gereğine itikat etmeleri, hattın kemâl olduğunu zannettikleri için (yazı bilmemekten hasıl olan) kusurdan onları tenzih etmeleri, yazıyı iyi bilme şeklindeki kemâlî (fazileti) onlara nisbet etmeleri (onlar tarafından yazılan) Kur'an yazısının iyi yazıya muhalif olduğunu görünce, bunun için bir takım (sunî) sebepler bulmaya koyulmuş olmaları (ve telaşa düşmeleri)dir. Halbuki onların bu hareketi hiç de doğru değildir.

Bilmek gerekir ki yazı yazmayı bilmek sahabe hakkında bir kemâl (ve fazilet) değildir. Zira evvelce de görüldüğü gibi hat geçim temin etme vasıtası olan şehir sanatları cümlesindendir. Sanatlardaki kemâl (ve fazilet) ise mutlak değil, izafidir. Zira bir sanatta görülen eksiklik (ve kemâl derecesinden aşağı olma hali) din ve ahlâk itibarıyla bir şahsın zatı ile alâkalı bir husus (ve fazilet) değildir. Sadece maişet vasıtalarıyla ilgilidir. Hat, umrana ve umrandaki yardımlaşma haline göre (ileri seviyede) mevcut olur. Çünkü yazı (zihinlerde) ve nefislerde olan şeye delâlet eder. Peygamber (s.a.) ümmî idi. Bu durum, şerefinden dolayı onun hakkında ve makamına nazaran kemâl (ve fazilet) idi. Çünkü o maişetin ve tüm umranın sebepleri ve vasıtaları olan amelî sanatlardan uzak bulunuyordu. Halbuki ümmî olmak bizim hakkımızda kemâl değildir. Çünkü Hz. Peygamber her şeyden kesilerek kendini tamamiyle Rabb'ına vakfetmişti. Biz ise dünya hayatına karşı birbirimizle yardımlaşıyor

(ve böylece geçinip gidiyor)uz. Tüm sanatlarda hatta nazarî ilimlerde (ulûm-ı ıstıla-hiyye) bile durum budur. Şüphe yok ki Hz. Peygamber hakkında kemâl, bunların hepsinden uzak kalmaktır. Bizim durumumuz ise onunkinin aksinedir.

Sonra Araplar mülk sahibi oldular, şehirler fethettiler, ülkelere hâkim oldular. Basra'ya, Kûfe'ye (ve benzeri merkezlere) yerleştiler. Hanedanlık yazıya ihtiyaç duydu. O vakit yazıyı kullanmaya başladılar. Yazı sanatına ve onun öğrenilmesine talip oldular, onu umumi bir hale getirdiler. Bunun neticesi olarak yazıdaki iyileşme ilerledi. Sağlamlaştı ve Kûfe ve Basra'da mükemmellik derecesine ulaştı. Ancak yine de henüz (mükemmellikte) son noktaya varmamıştı. Hatt-ı kûfî (Kûfî yazısı) çağımızda da bilinmekte olan bir yazı şeklidir.

Sonra Araplar çeşitli bölgelere ve ülkelere yayıldılar. İfrikiye'yi ve Endülüs'ü fethettiler. Abbasioğulları Bağdat şehrini kurdular. Burada hat (mükemmelliğin) son noktasına ulaştı. Çünkü burası umranca engin hale gelmiş İslâmın yurdu ve Arap hanedanlığının merkezi olmuştu.

(Bağdat'taki hat kaideleri ve şekilleri) Kûfe'dekinden farklı bir hale gelmiş, şekillerin (ve harflerin) iyi, parlaklığın cazip ve görüntüsünün güzel oluşu istikametine meyletmış, asırların geçmesiyle bu farklılık daha da sağlamlaşmış, nihayet bu yazının bayrağını Bağdat'da Vezir Ebu Ali b. Mükle (272/886-328/940) yükseklerde dalgalandırmıştı. Sonra bu hususta onu İbn Bevvâb diye meşhur olan Kâtib Ali b. Hilâl (öl. 403/1022) takip etmişti. IV / X. asırda ve daha sonra (hüsn-i) hattın talim edilmesi senedi (bu iki şahsa inhisar etti, onlarda) sona erdi. Kaideleri ve şekli itibariyle Bağdat hattı kûfî hattan uzaklaştı. Hatta büsbütün ondan ayrı bir hale geldi. Bu çağlardan sonra büyük üstatların (ve meşhur hattatların) hat sahasındaki sağlam kaideler ve şekilleriyle (aklâm) türlü türlü biçimler alarak farklılık daha da fazılaştı. Yakut Musta'sımî (öl. 698/1299) ve Veli Ali Acemî (Veliyyu'l-Acemî, diye maruf olan Ebu Hasan Ali b. Zengî) gibi sonraki hattatlara gelinceye kadar gelişme devam etti. Yazıyı (hat) talim senedi onlarda durdu. Bu yazı üslubu Mısır'a intikal ederek burada Irak'taki yazı üslubundan azçok farklı bir şekil aldı. Arap olmayan unsurlar, Irak tarzındaki yazıyı burada öğretmeye devam ettiklerinden buradaki yazı tarzı Mısırlıların yazısından farklı, hatta tamamiyle ondan ayrı bir şekil aldı.

Çağımıza gelinceye kadar bilinegelmekte olan hatt-ı İfrikînin (*Ifrikî script*) eski tarzı, şark tarzı yazıya yakındır. Mülklerini Endülüs'te yerleştiren Emevîler hadarete, sanatlarda ve hatlardaki halleri itibariyle temayüz ettiler. Bunun neticesi olarak onların Endülüs tarzı hatları belirgin hale geldi. Nitekim bu yazının (kendisine has) şekli çağımızda da bilinmektedir.

Her bölgedeki İslâm hanedanlıklarında umran ve hadaret deryası coştı, mülk büyüdü, ilimler pazarı revaç buldu, kitaplar istinsah olundu. Bunlar güzel bir şekilde yazıldı ve ciltlendi. Saraylar ve hükümdar hazineleri eşi bulunmayan (nadide ve nefis) eserlerle doldu. Muhtelif bölge sakinleri bu hususta rekabete girdi ve yekdiğeriyle yarıştı.

Sonra İslâm hanedanlığı çözülüp gerilemeye başlayınca bahsi geçen şeylerin tümü (ona muvazi bir surette) geriledi. Hilafetin yıkılmasıyla Bağdat'daki (ilim ve ic-

timaî) müesseseler çöktü. O yüzden burada mevcut hat ve kitabet sahasındaki faaliyetler, hatta ilmi çalışmalar Mısır'a, Kahire'ye intikal etti. Buradaki (ilim ve sanat) pazarları hâlâ canlılığını korumaktadır. Burada, bir takım kaidelere istinaden talebelere harflerin resm (ve meşk) edilmesini öğreten hat hocaları vardır. Harflerin vaziyetleri ve şekillerini (yerleri ve biçimleri), aralarında biline gelmekte olan bu kaidelere göre tesbit etmektedirler. Çok geçmeden talebe bahiskonusu harflerin (yazı) şekillerini, sözü edilen vaziyetlere göre sağlam bir biçimde bellemekte, bunu hissen (görerek ve idrâk ederek) öğrenmekte, tecrübe ederek ve (fiilen) yazarak bu hususta maharet kazanmakta ve bunları ilmi kaideler biçiminde kendine maletmektedir. Böylece harfler ve yazı mümkün olan en güzel bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Endülüs halkına gelince oradaki Arap mülkü ve onlardan sonra gelen Berber devleti parçalandığından ahali, muhtelif bölgelere dağılmış, Hristiyan milletler onları hâkimiyetleri altına almış ve bundan dolayı tâ Lumtûne (Murabıt) hanedanlığından çağımıza gelinceye kadar (Müslüman halk Akdeniz'in) bu geçesindeki Mağrip'e ve İfrikiye'ye doğru yayılmış, yanlarında getirdikleri sanatlarla (buradaki) umran ehlinin (medenî faaliyetlerine) iştirak etmişler ve hanedanlığın eteğine sarılmışlardır. Onun için yazılan İfrikiye hattına galebe çalmış ve onu silmiştir. Böylece Kayravan ve Mehdiye hattı buralardaki âdetlerin ve sanatların unutulmuş olması yüzünden unutulup gitmiş ve Tunus ve o civardaki bütün İfrikiye halkının yazıları, Endülüs tarzındaki hattan ibaret kalmıştır. Çünkü Doğu Endülüs'ten sürülen Endülüs halkı (daha ziyade) buralara yığılmışlardı. (İfrikiye'nin eski) yazı tarzı sadece Cerid'te kalmıştı. Çünkü bura sakinleri Endülüslü kâtipler (ve o tarz yazı yazarlar) ile karışık bir şekilde yaşamıyor ve onlarla yakın temasları olmuyordu. Zira Endülüs'ten gelenler sadece başkent Tunus'ta konaklıyorlardı.

Böylelikle İfrikiyelilerin hattı, Endülüslüler tarafından kullanılan hatların en güzellerinden biri olmuş ve bu durum kısmen de olsa Muvahhid hanedanlığının kabuğuna çekilme dönemine girip umranın gerilemesi sebebiyle hadaret ve refah faaliyetinin de gerilemesi zamanına kadar devam etmiştir. O vakit hattın hali de gerilemiş, şekilleri (ve üslupları) bozulmuş, umranın gerilemiş ve hadaretin bozulmuş olması yüzünden o konudaki talim tarzı da bilinmez bir hale gelmişti. Şimdi orada baki olan Endülüs tarzı hatla ilgili eserler, vaktiyle ora sâkinlerinin bu hususta hangi durumda olduklarına şahitlik etmektedir. Zira evvelce de belirtmiş olduğumuz gibi (Bölüm 5, Fasl 18) hadaret sebebiyle sanatlar iyice kökleşirse onu (ve izini) silmek güçtür.

Daha sonra uzak Mağrib'teki Meriniler hanedanlığı da Endülüs tarzındaki yazıdan bir renk almıştır. Çünkü bunlar Endülüs'ün yakınında bulunuyor, oradan ayrılanlar kendilerini hemen yakınlarındaki Fas'a atıyor ve hanedanlıkta bu gibi kimseleri daima devlet hizmetlerinde istihdam ediyordu. Fakat mülkün merkezinden ve başkentinden uzak kalan yerlerde hattın durumu unutulmuş ve sanki hiç bilinmemiş ve tanınmamış gibi bir hale gelmiştir. Neticede İfrikiye ve iki Mağrip (uzak ve orta Mağrip)'teki muhtelif yazı şekilleri güzellikten uzak bir çirkinliğe yüz tutmuş ve (bu fena yazı ile) istinsah edilen kitaptan onu karıştıran (araştırmacı)lar için zahmet ve meşakkatten başka bir fayda husule gelmez olmuştur. Çünkü istinsah edilen eserlerde

bozukluğa, imla yanlışlığına, hat şekillerinin değişerek iyi ve güzel olma niteliğini kaybetmesine bolca rastlanıyordu. Nerede ise yazı müşkilat çekmeden okunamaz bir hale gelmişti.

“Allah hükmeder ve kimse onun hükmünü geri çeviremez” (Ra‘d, 13/41).

İbn Bevvâb diye meşhur olan Bağdatlı yazar üstat Ebu Hasan Ali b. Hilâl’in (öl. 413/1022) basit (doğrusu: kâmil) Bahr’ında ve revisi Ra olan bir kasidesi vardır. Burada hat sanatı ve maddeleri, bu konuda yazılanların en güzeli olacak şekilde ifade edilmiştir. Bu sanatı öğrenmek isteyen istifade etsin, diye bu eserin bu bölümüne onu alıp kayd etmeyi uygun gördüm. Şöyle başlıyor:

Ey güzel yazı (tahrir) yazmak isteyen,  
 Ve maksadı hüsnü hat ve (güzel) tasvir olan,  
 Şayet kitabetteki azminde samimi isen,  
 Bunu kolaylaştırması için (Rabbi yessir,... diye) Mevlâna yönel!  
 Kalemleri hazırlarken düzgün,  
 Ve sağlam (kamuş seç) ki yazı sanatını iyi (ve harfleri güzel) döktürsün.  
 Kalem açmaya teşebbüs ettiğinde, yaptığın kıyasta,  
 Orta olan ölçüyü tercih et  
 (Kamuşın) iki ucuna bak ve kesmeye başla.  
 Kalemin kesilen yerinden, başına kadar olan boyu  
 Orta uzunlukta olsun,  
 Uzun veya kısa olmasın  
 (Kamuşu) tam ortasından yar, o biçimde ki yarığın iki tarafı aynı şekilde ve  
 ölçüde olsun

Bütün bunları ustaca yaptığında,  
 Maksadını iyi bilen becerikli bir şahsın ustalığı ile  
 O vakit bütün dikkatini kalemin ucunu açmaya teksif et.  
 Çünkü tüm maharet burada gösterilir.  
 Bunun sırrını faş etmemi hiç umma  
 Çünkü o gizli sırrı ifşada çok hasîsimdir.  
 Lakin bu hususta söyleyeceklerimin hepsi şu olsun:  
 Kalemin ucu yuvarlağa çalacak, şekilde eğik (yamuk) olsun  
 Divitini terbiye edilmiş kuruma (is) batır.  
 Sıkılmış koruk şırası ve sirke ile işlenmiş kurum’a.  
 San zernih (*orpiment*) ve kâfur ile  
 Sulandırılmış kızıl balçığı ona ekle  
 Hamur mayalandığı vakit hemen yönel  
 Temiz yumuşak ve denenmiş kağıda  
 Kağıdı (ihtiyaç nisbetinde) kestikten sonra  
 Onu cendere ile sıkıştır presle ki  
 Kırışmış ve tozlanmış bir halde bulunmasın  
 Sabr ederek meşki, alışkanlık haline getir  
 Sabırlı kadar kimse muradına nail olmamıştır.  
 Yazıya (siyah) tahtada başla (ve) onu (tekrarlarla) aşındır.

Kollarını sıvayarak bu işe derhal azm et  
Başlangıçta yaptığın meşk ve temrinlerin  
Kötü hat olmaları, utanmana sebep olmasın  
Çünkü bir şey önce zor olur ama sonra kolaylaşır,  
Güçlüğü takiben ortaya çıkan nice kolaylıklar vardır  
Muradına kavuştuğun zaman  
Bütün neşe ve sevinçler senin olur  
O vakit Mevlâna şükr et, rızasını gözet  
Şüphe etme ki Mevlâ, tüm şükr edenlerin dileğini yerini getirir.  
Elindeki parmaklarının hayırlı şeyler yazmasına heves et  
Yazdıkların, fânî dünyada senden yadigâr kalsın  
Çünkü yarın (ahirette) insan bütün fiilleriyle karşı karşıya gelecek  
Amel defteri açıldığı zaman her şeyi orada bulacak.

Bilinmelidir ki hat, söz ve konuşmanın (kavl ve kelâmın) beyan edilmesidir. Nitekim söz ve konuşma da nefste ve zamirde (zihinde ve kalbte) olan mânaların açıklanmasıdır. Şu halde her ikisinin de delâlet itibarıyla vâzih olması şarttır. Ayeti-i Kerîme'de; "Allah insanı yarattı ve ona beyanı (maksadını açıklama tarzını) öğretti" (Rahman, 55/3) buyurulmuştur. Bu âyet, (ister lafzî ister hattî olsun) bütün delillerin ve delâletlerin beyan edilmesine şâmilidir.

Şu halde güzel hatta kemâl, delâletin vazih olmasıdır. Bu da mutat yerlerini alan harflerin açık, herbirinin diğerinden belirgin olacak tarzda şekil ve vaziyetlerinin iyi tanzim edilmesi suretiyle olur. Ancak hattatların (ve yazarların), bir kelimedeki harflerin yekdiğerine bitişik yazılması hususundaki kaideleri (ve ıstılahları) dikkate alınır, kaide olarak ayrı yazılan harfler ise bir istisna teşkil eder. Mesela kelimenin başındaki elifin ayrı yazılması böyledir. Ra, Dat, Dal, Zal ve diğerleri (va) de aynı şekildedir. Diğer taraftan bu harfler kelimedeki bir harfi takiben gelirlerse (sadece arka taraftan) bitişik yazılırlar. Diğer bütün harflerde durum budur.

Daha sonra muteahhir denilen yazarlar (ve hattatlar) kelimeleri dahi birbirine vasl etmeyi ve kendilerince malum bulunan bir takım harfleri hafz etmeyi bir ıstılah ve kaide haline getirdiler. (Bir nevi *steno*, *stenografi* gibi). Onların yazı tekniğini (kodunu) bilenlerden başkası (divanî ve siyakat denilen) bu hattan anlamaz. Onun için bu yazı şekli müteahhislerinden başkası için okunmaz bir halde kalır. Hükümdarların divanlarını (ve fermanları) kaleme alan ve kadıların sicillerini tutan kâtipler bu hattı kullanırlar. Bunlar sözü edilen teknik ile başkalarından ayrılmış gibidirler. Bunun da sebebi yazılmak üzere kendilerine havale edilen varakın çokluğu, yazılmasının meşhur oluşu ve madunlarında bulunan bir çok kimsenin onların tekniğini ihata etmiş olmalarıdır. Şayet bunlar kendi tekniklerinden habersiz olan birine hitaben bir şey yazacak olurlarsa o takdirde bundan (ve şifreli yazılarından) vazgeçip imkân nisbetinde açık bir yazı kullanmalıdırlar. Aksi takdirde yazılan ecnebi bir hat mesabesinde kalır. Zira bu ve yabancı bir yazı, (tarafarca) üzerinde anlaşma hasıl olmadığından aynı hükme tabi olurlar, (ikisi de anlaşılmazdır). Askerî ve malî konularda çalışan devletin resmî kâtipleri hariç, bu kadar (açık yazmama konusu)nda kimse

mazur görülemez. Devletin resmî kâtipleri ise, bahsedilen hususları halktan gizli tutmakla mükelleftirler. Çünkü bu hususlar, gizli tutulması icab eden bir devlet sırrıdır. Bu yüzden devletin resmî kâtipleri kendilerine has teknikle yazdıkları hatta o kadar çok mübalağa ederler ki yazılan bir nevi muamma haline gelir. Muamma güzel koku, meyve, kuş veya çiçek gibi isimleri ifade eden bir takım kelimelerin, harflerin yerine ifade vasıtası olarak kullanılması veya malum harflerin şekillerinden ayrı olarak yazı ile maksatlarını anlatmak için muhatapların üzerinde anlaştıkları bir takım şekiller vaz' etmeleri tekniğidir. Bir çok defa bu çeşit yazıları çözmek için mahir kâtipler (şifre anahtarı vazifesi gören) bir yazı tertip ederler. Gerçi remizli yazılar, daha evvel belli bir takım kıstaslara istinat eden kaidelere göre yazılmış değildir. Ama yinede usta kâtipler (şifre tarzındaki) yazıyı kendi idrak ve zekalarıyla çözerler. Ve buna, "muamma çözmek", adını verirler. Bu konuda ilgili kişilere ait meşhur bir takım defterler (ve anahtar kitaplar) vardır<sup>8</sup>.

"Alim ve hakim olan Allah'tır" (Yusuf, 12/83).

- 8 İbn Haldun, *Mukaddime*'nin tamamına şâmil olan önemli bir kanaatini burada açık bir şekilde örneklendirmektedir. Şöyle ki: Bazılarına göre Taifliler ve Kureys, yazıyı Hırelilerden, diğer bazılarına göre İyâd'dan öğrenmiştir. Şimdi acaba bu iki rivayetten hangisi doğrudur? İbn Haldun'un usûlüne göre bu hususta hak olanı tesbit etmenin yolu, nakd-i rical esasına göre haberlerin senedlerini tahkik ve tetkik değildir. Bu konuda umran ilminin esaslarına müracaat etmek gerekir. İctimaî kanunlar, medenî şartlar, kültürel âmiller, tarihi inkişaf ve beşerî imkânlar neyi icab ettiriyorsa gerçek odur, isterse bu yoldan varılan netice bütün menkûlât ve merviyata aykırı olsun. Bu takdirde nakillere ve rivayetlere hurafe nazariyle bakılması icab eder.

İctimaî kanunlar bu meseleye şu şekilde tatbik edilir: Acaba Hıreliler mi yoksa İyâd kabilesi mi daha hadarî ve medenîdir? Eğer İyâd kabilesi, Kureys gibi bedevî ise, Kureys'in yazıyı onlardan öğrenmiş olması imkânsızdır, bunun aksini ifade eden rivayetlerin, ictimai gerçeğe aykırı olduklarından hiç bir kıymetleri yoktur. İyâd kabilesinin, Kureys gibi bedevî olduğunu, Hırelilerin daha ziyade hadarî olduklarını dikkate alan İbn Haldun'un ne yolda tercihler yapacağını tahmin etmek hiç de zor bir şey değildir. Bu bölüm dikkatle okunduğu zaman, beşerî hâdiseleri ve ictimai vakaları izah ederken İbn Haldun'un bedavet ve hadaret nazariyesine ne kadar sıkı şekilde bağlı kaldığı daha iyi görülür. Bazılarına göre İbn Haldun'un felsefesinin esası asabiyet değil, bedevîlik - hadarîliktir. Bedavetten hadarete, iptidailikten medenîliğe geçiş, bir kavmin ve cemiyetin bünyesinde köklü, şümullü ve sürekli değişiklikler meydana getirir. Bu geçiş, adeta o kavimler ve cemiyetler için yeniden doğuştur. Bu geçişi temin eden mânevî âmil asabiyettir, umran bir madde, devlet bir suret mesabesinde olduğundan, asabiye dayanılarak kurulan bir devlet, bütün ictimai faaliyetleri ve medenî müesseseleri yönlendirip şekillendirmektedir. Ama asabiye vücuda getiren de bedevîliktir. Bedavet şartları içinde doğup gelişen asabiye yok eden ise hadarettir. Asabiye'nin beşiği bedevîlik, mezarı hadarîliktir. Bir bakıma bedavete ve hadarete hareket ve canlılık veren asabiye, diğer bir bakımdan onların elinde esir gibidir. Kaderini o iki âmil tayin etmektedir. Onun için ictimai ve bilhassa tarihî tetkiklerde kavimlerin ve cemiyetlerin, önce bedevî iken sahip oldukları veya sahip olmaları kabil olabilen umranlarını, sonra hadarî umrana geçiş tarzlarını, daha sonra da hadaretteki hallerini dikkatli bir şekilde göz önünde bulundurmamak kat'î bir zarurettir. Tarihî gerçekler, o pek çoğu hurafeden ibaret bulunan asılsız rivayetlerle değil, ancak bu suretle tesbit edilebilir. İslâmiyet doğduğu zaman Mekke'de ki Kureys, Medine'deki Evs ve Hazrec kabileleri tamamıyla bedevî olduklarından, yaşadıkları döneme Cahiliye çağı ve ümmilik tavrı deniliyordu. Cahil, ümmî ve bedevî bir kavimde okuma - yazmanın bulunmayacağı gayet açıktır. Böyle bir kavmin içinde tek - tük okuma yazma bilenler olsa bile, bunların eksik ve geri bir durumda bulunacakları, bu kavmin hadarîlik dönemine geçmesi esnasında, da bu halin görüleceği tabiidir. Bu itibarla, bedavet tavrı ve şartları içinde yaşayan

### XXX. Sahaflık sanatı (ve kitap imalatı)

Eskiden ilmî eserlerin ve (dairelerde tutulan) sicillerin (kuyudat ve muamele defterlerinin) istinsah edilmelerine, ciltlenmelerine, rivayet ve zabt cihetinden tashih edilmelerine önem verilirdi. Bunun sebebi hanedanlıkta görülen azamet ve hadarete tâbi olan hususlardaki ilerlemedir<sup>9</sup>. Çağımızda (büyük İslâm) hanedanlığının yıkılmış ve umranın gerilemiş olması sebebiyle bu sanat da ortadan kalkmıştır. Halbuki eskiden İslâm ümmetindeki sahaflık, Irak ve Endülüs'te coşan bir umman idi. Çünkü bu sanat tümü ile umrana tâbi olan bir şeydir (mevcudiyeti ve inkişafı, hükümet eden) hanedanlığın sahasının genişliğine, bu sanatta ilgili pazarın umranda ve devlette revaçta olmasına bağlıdır. Bu yüzden eskiden ilmî eserler ve kitaplar (divanlar) çoktu. Bu nevi eserler ve kitaplar her yerde ve her zaman büyük bir arzu ile halk arasında elden ele dolaşır, istinsah edilir ve ciltlenirdi. Böylece sahaflık sanatı ortaya çıktı. Sahhafılar (verraklar) istinsah, tashih, ciltçilik ve kitap ve eserlerle (divanlarla) alâkalı sair hususlarla uğraşmayı meslek edinmişlerdi. Bu sanat, umranı büyük olan şehirlere mahsustu.

Eskiden ilmî eserlerin istinsahında devletle ilgili resmî evrakın; iktaların ve beratların (*sukûk*, *şehadetnâme*) yazılmasında sanatkârlar tarafından hususi surette hayvan derisinden hazırlanmış bulunan parşömenler (ve defterler) kullanılırdı. Bunun

Mekkeli ve Medinelî Müslümanlar, Kur'an'ı yazarlarken muttarid, mazbut ve muntazam bir imlâ kaidesiyle yazamamışlardı. Zira o vakit şimdi olduğu gibi imla kaideleri yoktu. Bunun için Kur'an'da yazıldığı halde okunmayan, okunduğu halde yazılmayan ve yazıldığından başka türlü okunan harfler ve ibareler yer almıştı. Bunun sebebi Kur'an'ı yazan sahabe'nin iyi bir yazı tekniğini ve güzel bir imlâ şeklini bilmemiş olmalarıdır. Kur'an'da, yer alan söz konusu ibareler, imlâ itibarıyla yanlış, denilebilir. Ama sonradan vücuda getirilen imla kaidelerine bakarak, bu kaidelerin mevcut olmadığı bir zamanda yazılan mezkûr ibarelere yanlış, demek de doğru değildir. Bu bakımdan meseleyi bir bedavet - hadaret ve tarihî gelişme şeklinde görmek icab etmektedir. Diğer taraftan, sonradan geliştirilmiş bulunan yazı şeklinin ve imla tarzının aynen ashap tarafından bilindiğini, ashabın buna rağmen Kur'an'ı malum biçimde yazdığını, binaenaleyh, bahsedilen tarzdaki Mushaf'ın resm-i hattında nice esrar, hikmet, dekaik ve hakaik bulunduğunu iddia edip duranlar vardır. İctimaî ahvalden gafil olan bu kişiler, cemiyetin gelişme sürecini ters çevirdiklerinden dinî ve tarihî hakikatları anlama imkân ve kabiliyetini de kaybetmişlerdir. Ahlâkî ve dinî fazileti ve kemâli, sanattaki mükemmellikten ayırt edemediklerinden, ashabın iyi bir imlâ ve güzel bir hat bilmeyişini aynı zamanda dinî ve ahlâkî bir noksanlık ve kusur olarak görmekte, ashabın mükemmel şekilde bir imlâ ve fevkalâde bir hat bildiğini iddia etme hususunda ısrar etmektedirler.

Araplar, bedevî olduklarından ve umumiyetle de hep bedevî kaldıklarından hüsnü hat onlar arasında ya hiç gelişmemiş, veya bir dereceye kadar gelişmişse de sonradan yine gerilemiştir. Emevîler ve Abbasîler döneminde, o çağın kültür merkezlerinde yazıyı geliştirilenler ekseriya Arap olmayan unsurlardır. Hüsnü hattın en güzel şekilleri ve bir çok yeni neveleri ise Selçuklu ve Osmanlı hattatlarının usta elleriyle vücuda getirilmiştir. Bunlar bu yazıyı mükemmel ve fevkalade güzel bir şekilde yazarlarken, Araplar aynı yazıyı çok iptidai bir şekilde yazıyorlardı. Zira hadaret ve bedavet şartları bunu gerektiriyordu. O yüzden "Kur'an -Hicaz'da nazil oldu, Mısır'da okundu, İstanbul'da yazıldı", sözü meşhur olmuştur. Aslında aynı durum bilhassa mûsiki ve mimaride de bahiskonusudur.

- 9 Yerâket ve sahaflık eskiden kitap alışverişi, ciltlenmesi, istinsah ve tashihi işine, kısaca kitap imalatına denirdi. Bu işle uğraşanlara "verrak" ve "sahhaf" ismi verilirdi. Buna yayıncılık, kitapçılık ve kitapçı da denebilir.



sebebi ilerde izah edeceğimiz veçhiyle İslâmın başlangıç döneminde refahın (ve servetin) çok, telif eserlerin ise az olması idi. Buna ilaveten resmî devlet evrakı ve kuyudâtı (resâil ve sukûk) da az idi. Bunun için yazılan yazıların şerefini ve önemini belirtmek, sıhhatli ve mükemmel olmalarını temin etmek maksadıyla parşömenler (deri kağıtlar, rukûk) üzerine yazı yazmakla iktifa ettiler. Sonra telif ve tedvin deryası coştı. Resmî yazışmalar ve kuyudat çoğaldı. Parşömenler bu ihtiyacı karşılamaz hale geldi. (Abbâsî vezirlerinden) Fadl b. Yahya, bir kağıt imalathanesinin kurulmasını tavsiye etti. Kağıt imalatına geçildi. Resmî devlet evrakı ve kuyudatı için bu kağıtlar kullanıldı. Bundan böyle halk resmî ve ilmî yazılar için kağıttan mamul sayfalar kullanmaya başladı. Bu suretle kağıt imal etme sanatı bir hayli mükemmelleşti.

Sonra ilim ehlinin ilgisi ve devlet adamlarının himmeti, ilmî eserleri zabt ve bu eserlerin müelliflerine ve râvilerine ulaşan rivayet senetlerini tashih etme hususuna inhisar etti, bu noktada durdu. Çünkü tashih ve zabtta en mühim husus budur. Zira sözler sahiplerine (ilmî ve hukukî akval kaillerine), usûlüne göre istinbat edilen fetvalar ise bunlarla, hükmeden müctehidlere bu vasıta ile isnat edilir. Metinleri, onları tedvin edenlere isnad etmek suretiyle tashih etme durumu olmasa, onlara yani müctehid imamlara ne bir kavl ne de bir fetva isnad etmek (ve falan imamın reyine, filan müctehidin kavline göre meselenin hükmü şudur, demek) sahih olmaz.

Muhtelif bölgelerde, dönemlerde ve zümrelerde mevcut olan ilim ehlinin ve ihtisas sahiplerinin hali işte böyle idi. (Her ilim ve sanat mensubu üzerinde çalıştığı ilmin ve sanatın kurucusunu ve bu ilim veya sanatın kendisine intikal etmesinde vasıta olan isnadı bilirdi). Bilahere bunun faydası sadece hadis sanatına (fennine) inhisar edene kadar durum böylece sürüp gitmişti. Çünkü hadis sahasında isnadın (ve rivayet zincirinin) en büyük faydası, “sahih, hasen, müsned, mürsel, maktu’ ve mevkuf” olan hadisleri “mevzu” olanlardan ayırt etmektir. Artık o da ortadan kalkmış ve onun kaynağı (özeti) ümmetçe kabule mazhar olan şu (meşhur hadis mecmualarında ve) ana eserlerde toplanmıştır. Bununla meşgul olmak, (hadislerin sened ve isnadlarıyla uğraşmak bugün için) beyhude bir iş haline gelmiştir. Artık rivayetin ve onunla meşgul olmanın bir semeresi kalmamıştır. Sadece sözü edilen hadisle ilgili kaynak ve temel eserlerin, bunun dışında fetva (ve hüküm vermek) için gerekli olan kitapların ve daha başkaca yazıların (divanların) ve ilmî eserlerin tashihi ve bunlara ait senetlerin müelliflerine muttasıl olmaları (bugün için de) bahiskonusudur. Bu suretle onlardan nakl ve onlara isnad sahih olur. Doğuda ve Endülüs’te bu usûlün caddesi düzgün ve yolları açıktı. Ondan dolayı o çağlarda onların bölgelerinde istinsah olunan yazıların gayet muhkem, mükemmel ve sıhhatli olduğunu görmekteyiz. O çağlardan zamanımıza kadar gelen ve her tarafta insanların ellerinde dolaşan eski metinler (ve ana kaynaklar, usûl-ı atika) bu hususla onların son derece ilerlediklerine şahitlik etmektedir. Her memleket halkı bu eserleri günümüze kadar nakledegelmiş ve üzerinde titremiştir.

Şimdi bu usûller Mağrib’te ve bura halkı arasında tamamıyla ortadan kalkmıştır. Çünkü buradaki umranın gerilemesi ve aslının da bedavet olması (veya sakinlerinde bedavetin mevcut olması) sebebiyle hat sanatı, zabt ve rivayet inkıtaa uğramış (ana eserler ve yazılar bir takım iptidai yazılar (hutût-ı bedeviye) ile istinsah edilir olmuş-

tur. Berber talebeleri elyazılarının fena, fazla bozuk ve karışık olması sebebiyle, bu kitapları bir şey anlaşılmaz bir takım sayfalar halinde istinsah etmişlerdi. İncelemek için bu sayfaları karıştıranlar, büyük bir müşkilatla karşılaşmışlar, çok nadir haller müstesna bu çeşit yazı ile yazılan eserlerden hiç bir fayda temin edememişlerdir.

Bir de yine aynı vaziyet sebebiyle fetvalarda da bir takım aksaklıklar görülmüştür. Zira umumiyetle nakledilegelmekte olan (fikhî ichtihadlar ve) akval, mezhep imamlarından değil, sadece bahsedilen kitaplardan olduğu gibi rivayet ve telakki edilmekteydi. Bundan başka telifin tekniği hakkında fazla bir şey bilmeyen ve o maksada yetecek kadar sanatlara (ve fenlere) sahip olmayan (onun için de telif ettikleri eserlerin kaynaklarını yanlış okuyan ve onlardan hatalı nakiller yapan) bazı fikhî imamlarının eser telif etmeye kalkışmaları da zikredilen durumu takip etti. Bu usûlden (ve fenden) Endülüs'te silik bir izden başka bir şey kalmamıştır ve o da mahv olmaya yüz tutmuştur. Nerede ise Mağrib'te ilim tamamıyla yok olmak üzeredir.

Allah işinde gâlib ve hâkimdir.

Şu çağda bize ulaşan haberlere göre şark (İslâm dünyası)da rivayet sanatı payıdardır. Çünkü buralardaki ilim ve sanat pazarları revaçtadır. Onun için yazılı metinleri (ve divanları) tashih etmek isteyenler maksatlarına ulaşmak için fazla bir müşkilatla karşılaşmazlar. Nitekim ileride bundan bahsedeceğiz. Ancak istinsahta kullanılmak üzere burada mevcut olan iyi vasıftaki güzel hat, Arap olmayan kavimlere aittir. Yoksa Mısır'daki neşh (ve kitap istinsahı) de Mağrib'te olduğu gibi, hatta ondan da fazla bozulmuştur<sup>10</sup>.

Emrinde galib olan Allah'tır.

### XXXI. Mûsikî sanatı

Bu sanat, (mûsiki fenninde var olduğu) bilinen muntazam nisbetler üzerine takti' olunan seslerle, mevzun şiirlerin ahenkli (besteli) hale getirilmesinden ibarettir. Takti' esnasında her ses üzerinde tam olarak tevki olunur (bir gam meydana getirilir). Böylece bir nağme (*rhythmic mode, tûne*) teşkil edilmiş olur. Sonra sözü edilen nağmeler, bilinen bir takım nisbetler dahilinde yekdiğeriyle terkip edilir. Bundan dolayı bahiskonusu tenasüb (*harmony*) ve zikredilen seslerde hasıl olan keyfiyetler sebebiyle o nağmeleri dinlenmek kulağa hoş (zevkli, *pleasant*) gelir. Zira mûsikî ilminde izah edilmiş olduğu üzere sesler arasında bir tenasüp vardır. Bir ses; yarım-ses, çeyrek-ses, beştebir-ses veya diğer bir sesin onbirde bir parçası olan ses olabi-

10 Yazı ve kitapçılık sanatları ve meslekleri medenî ve kültür hayatı ile yakından ilgilidir. İbn Haldun, çağında bu sahadaki faaliyetlerin gerilediğinden ve yok olmaya yüz tuttuğundan bahsederken şüphesiz ki, İslâm medeniyetinin gerilediğini ve yıkılmak üzere olduğunu anlatmak istiyordu. Endülüs ve Kuzey Afrika'dan ibaret olan Batı İslâm âlemi için bu kanaatini kesin bir dille ortaya koyuyor. Ancak doğu İslâm dünyasından gelen haberleri dikkate alarak ve oradaki büyük hanedanlara bakarak buralarda medenî faaliyetlerin canlı ve ileri bir durumda olduğunu tahmin ediyor. Bazan da bu tahminin doğruluğundan şüphe ediyor. Aslında başta Osmanlılar olmak üzere yazı, hüsnü hat, kitapçılık, ciltçilik, mimari, mûsikî ve edebiyat gibi güzel sanatlar doğu İslâm ülkelerinde daha sonraki asırlarda da gelişmeye devam etmiş, ancak bütün aklî, tecrübî ve dinî ilimler gerilemeye devam etmiştir.

**lir.** Bu sesler kulağa gelirken bahiskonusu nisbetlerdeki fark onu basit halden çıkararak mürekkep olma vaziyetine sokar. Mürekkep (ve besteli) seslerin hepsi kulağa hoş gelmez. Daha doğrusu kulağa hoş gelen (seslerin) bir takım hususi terkipleri (ve besteleri, makamları) vardır. Mûsikî ilminin ehli olanlar bu terkipleri tesbit etmişler ve bunların üzerinde konuşmuşlardır. Nitekim yeri gelince bu husus anlatılacaktır<sup>10/1</sup>.

Müzikal nağmelerdeki bu ahenk cansız maddelerden hasıl olan diğer bir takım seslerin takti' edilmesiyle de vücuda getirilebilir. Bu da bu maksatla hazırlanan çalgı âletlerine (enstrüman) ya vurularak veya üflenerek olur. (Vurulma veya üflenme neticesinde hasıl olan) seslerin kulağa hoş geldiği görülür. Bu âletlerin çağımızda bir takım çeşitleri vardır. Bunlardan birine "şebbâbe" (mizmar-i Irakî ney) adı verilmektedir. Bu âlet içi boş bir kamıştan yapılır. Kamışın üzerinde (belli yerlerde) belli delikler açılır. Üflenen nefesi, bu âlet ses haline getirir. Bunun içinden ve sözü edilen deliklerden düzgün bir ses çıkar. Her iki eldeki tüm parmaklar bahsedilen deliklerin üzerine bilinen bir tarzda konulmak suretiyle takti' edilir. (Belli ölçüdeki ses parçalarına ayrılır). Bu suretle onda mevcut olan sesler arasında belli nisbetler hasıl olur. Aynı şekilde mütenasip olarak (yekdiğerine) bitişir. O yüzden bunu idrâk eden kulak haz alır. Bunun sebebi de bahsettiğimiz tenasüp (*harmony*)dür.

Bu cins âletlerden biri de "zulâmî" adı verilen mizmardır, (kara ney, zurna). Bu da kamış şeklinde olup ağaçtan yapılır. Ağacın iki tarafı yontulur, içi boştur (ama ney gibi muntazam bir) yuvarlaklığı yoktur. Bunun sebebi ayrı ayrı iki parçadan meydana gelmiş olmasıdır. Aynı şekilde bu âletin üzerinde de belli sayıda delikler vardır. Âlette ucuna takılan küçük bir düdükle üflenir. Ses bu vasıta ile âletin içine girer, nağmeleri keskin olan bir ses çıkarır. Şebbâbede olduğu gibi bunda da sözü edilen deliklerden sesleri takti' ameliyesi parmaklarla icra edilir.

Zamanımızdaki çalgı âletlerinin en iyisi "bûk" (*trompet*)tur. Trompet uzunluğu bir arşın kadar olan içi boş bakırdan yapılır. (Baştan sona doğru gidildikçe) git gide genişler. Son noktada açıklık el ayasına yakındır. Ucu kesik kalem biçiminde (yamuk)dir. Buna, ucuna takılan küçük bir düdükle üflenir. O (Yamuk) açılmış bir kaleme benzeyen bu düdük, nefesi trompete iletir. O vakit aletten kaim ve kaba bir ses çıkar. Bunda da belli sayıda delikler vardır. Bu deliklerden çıkan nağmeler aynı şekilde tenasüp üzere parmaklarla takti' olunur. Onun için çıkan ses haz verir.

Bunlardan diğer bir kısmı telli çalgı âletleridir. Bunların hepsinin içi boştur, bir kısmı yarım küre gibidir. Meselâ: "Berbat ve rebab" böyledir. Diğer kısmı dört köşe (ama yamuk) dur. Meselâ "kanun" böyledir. Âletin yüzeyine belli sayıda teller yerleştirilmiştir. Bu teller kanunun baş tarafına yerleştirilen oynak bir çiviye bağlıdır. Bu çivi döndürülmek suretiyle ihtiyaç nisbetinde tellerin gerilmesi veya gevşetilmesi temin edilir. Sonra teller ya mızrabla veya kavisin iki ucu arasına ve tellerin üzerinden geçen diğer bir telle çalınır. Daha evvel bu tele mum veya kündür (*mastic*) sürülür. Mızrab (veya tel) hafif bir sütte âlet üzerindeki tellerden geçirilerek veya bir telden

öbür tele nakledilerek ondaki sesler takti' olunur. Aynı zamanda sol elin parmakları bütün telli âletlerde tellerin uçlarına vurarak veya teli kaşıyarak bir tevki (ahenk) meydana getirir. Bu suretle haz veren mütenasip sesler hasıl olur.

Bazan mütenasip bir ahenk (tevki') ile, pirinçten mamul dümbeleklerle bir çomakla vurulur. Veya aynı şekilde çomaklar yekdiğerine vurulur. Bunun neticesinde de kulağa hoş gelen bir ses meydana gelir.

\*  
\* \*

Şimdi mûsikîden hasıl olan hazzın sebebini açıklayalım: Yerinde, (hazzın ne olduğunu izah eden eserlerde) sabit olduğu gibi haz (lezzet, zevk, *pleasure*) mülayim bir şeyin idrakinden (ruhun, kendisine münasib düşen bir şeyi elde etmesinden) ibarettir. Diğer yandan hisle bilinen şeylerin (mahsusun) sadece keyfiyeti idrâk olunur. Bu keyfiyet, onu idrâk eden şahsa mülayim ve münasip düşürse zevkli olur. Şayet ona zıt ve ters düşerse acıklı (*painful*) olur. (Haz ve elem budur). İmdi tatların mülayim olanı, keyfiyeti itibariyle tat alma hassasının mizacına münasip düşenidir. Dokunma duyusuna mülayim düşen şeylerde de durum aynıdır. (Haz veren) kokular, kalpteki ruhun buharının (kalpte bulunan buhar şeklindeki ruhun) mizacına münasip düşer. Zira bu ruh idrâk etme hususiyetine sahiptir ve koku alma duyusu bunu ona iletir. Bundan dolayı rayıhalı bitkiler ve kokulu çiçekler ruh için daha hoş kokuludur ve daha fazla mülayimdir. Çünkü kalpteki ruhta mevcut olup, onun mizacından ibaret olan hararete galebe eder. Görülen ve işitilen nesnelerde mülayim, olan husus, keyfiyetlerinde ve şekillerindeki vaziyetler itibariyle onlarda mevcut olan tenasüptür. Buysa nefse göre çok münasip ve gayet mülayim (hoş) bir şeydir<sup>10/2</sup>.

Görülen bir şey, maddesi sebebiyle kendisinde mevcut olan hat ve şekillerindeki tenasüp itibariyle hususi maddesinin gerektirdiği kemâl derecedeki tenasüp ve vaziyetin haricine çıkmıyorsa –ki idrâk konusu olan her şeydeki cemalin ve hüsnün (hoş ve güzel olmanın) manası budur– bu takdirde bu vaziyet, idrâk sahibi nefis için münasip (tenasüplü, ahenkli, *harmony*) olur. O yüzden onun mülayemetini idrâk eden nefis haz alır. İşte bunun içindir ki mahabbette meftun olma derecesinde bulunan âşıkların “ruhlarımız sevgilinin ruhu ile imtizaç etmiştir” diyerek muhabbet ve aşklarındaki nihaî noktayı ifade ettiklerini görmekteyiz.

[Bunda bir sır vardır, şayet ehli isen, onu anlayabilirsin. Bu, mebde (ve menşe) deki ittihadı ifade eder. Senin dışında kalan her şeyi iyi düşünür ve taşınırsan, bida-yet ve menşe itibariyle onunla senin aranda bir ittihadın mevcut olduğunu görürsün. (Maddî) varlıklar âleminde seninle diğer şeyler arasındaki ittihad bunu sana gösterir].

Başka bir bakımdan bunun mânası şudur: Hükemanın söylediği gibi “vücud” (kavramı) bütün mevcudat arasında müşterektir. Onun için (nefs), kendisinde kemâl müşahade ettiği bir şeyle, ittihad etmek üzere onunla imtizaç etmeyi arzu eder. [Daha açıkçası, bu durumda nefsin meramı, vehim (ve hayal âlemin)den çıkarak, mebde'in

kevn ile (Tanrının masiva ile) ittiḥad etmesinden ibaret olan hakikate ulaşmaktır]<sup>11</sup>.

Mevzuundaki tenasübü itibariyle insan için kemâli, idrâk etmeye en münasip ve en elverişli olan şey bizzat kendisinin insanî şeklidir (*human form, ahsen-i takvim*). O yüz-dendir ki insanın, kendi hatlarında ve sesindeki cemâli ve hüsnü idrâk etmesi, fitratına en uygun olan idrâklerden (ve his konusu olan hususlardan) olmuştur. Onun için her insan fitratı gereği görölür ve işitilir cinsten olan güzeli arzu eder. (Göze ve kulağa hitap eden güzel sanatlara tabî bir ilgi duyar), işitmeye ve dinlemeye mevzu olan hususlardaki güzellik ise seslerin mütenâfir değil, mütenasip (nahos değil, hoş) olmalarıdır.

Bunun izahı şudur: Seslerin pestlik, tizlik, yumuşaklık, sertlik, titreklilik ve sıkışıklık (yoğunluk) ve saire gibi bir takım keyfiyetleri mevcuttur. Bunların güzel olmalarını icap ettiren husus aralarında mevcut olan tenasüptür. İmdi önce belli bir sestem onun zıddına veya misline aniden geçilemez, belki tedricî olarak geçilir. Sonra aynı şekilde (tedricen) geri dönölür, iki sesin arasına, her ikisinden de farklı olan bir (üçüncü) sesin girmesi şarttır. Mütenâfir (tenafur-i hurûf) ve mahreçleri birbirine yakın olan harflerden meydana gelen terkipleri lisancıların çirkin bulmalarını dikkate alarak bu husus üzerinde düşününüz. Çünkü bu (mûsikî) da o çeşitten bir şeydir, ikinci olarak bölümün başında da geçtiği gibi ses parçaları arasında bir tenasüp temin etmelidir. İmdi tam bir sestem onun yarısına veya üçtebirine veya onun belli bir parçasına geçilir. Mûsikî sanatının üstadı olan kişilerin tesbit ettikleri münasip geçiş esaslarına göre hareket edilir. Bu sanatın üstadları olan zevatın anlattıkları gibi keyfiyetleri itibariyle sesler belli bir tenasüp üzere olursa (ruh için) mülâyim ve hoş olur.

Bahiskonusu tenasübün, bir de basit ve sade bir nevi mevcuttur. Ne bir sanata ne de bir talime muhtaç olmadan bir çok kimsenin tabiatında bu tenasüp (ve mûsikî kabiliyeti) vardır. Nitekim tabiatında (edebiyat okumadan) vezin üzere şiir söyleme, âhenge göre raks etme ve benzeri şeyler (ve istidatlar) mevcut olan kimseleri görmekteyiz. Halk arasında bu kabiliyete; “*mûsabaka meydanı*” (*midmâr*, at koşurma sahası, *musicalness*) adı verilmektedir. Kur’an okuyucularının (kurra) bir çoğu bu mesabededir. Bunlar Kur’an okudukları zaman tıpkı bir mûsikî âleti (bir mizmar) gibi seslerine güzel (ve tabii) bir ahenk verirler. O yüzden (icra ve) ifadelerindeki güzellikten ve nağmelerindeki tenasühten dolayı haz alır (ve dinleyicilerini neşelendirir)ler.

Bahiskonusu tenasübün diğer bir kısmı terkipten (ve bestelerden) meydana gelir. Bunu bilme hususunda herkes birbirine müsavi olmadığı gibi bilen her şahsın tabiatı da, bildiğini icra etmesi için kendisine muvafakat etmez. Mûsikî ilminin inceleme sahasına giren telhin budur. Nitekim ilerde ilimlerden bahsederken bunu izah edeceğiz.

İmam Mâlik (r.a.) tegannî (telhin ve melodi) ile Kur’an’ın okunmasını inkâr et-

11 Köşeli parantez içindeki metin, *Mukaddime*’nin Bursa yazmasında, Paris baskısında ve Pîrîzâde tercümesinde yoktur. Fakat Mısır ve Beyrut baskılarında mevcuttur. Bu ifadelerin vahdet-i vücûdu savunduğu aşikardır. Halbuki ilerde tasavvuf bahsinde İbn Haldun, vahdet-i vücûda karşı tavrı alacaktır. Bundan dolayı bu ifadelerin İbn Haldun’a aidiyetinden şüphelenen Rosenthal, bu metinleri dip notta vermiştir. Fakat maksat âşıkın maşukta, sanatkârın sanatta ve güzelde fani olması şeklinde anlaşılırsa bu ifadeler İbn Haldun’un vahdet-i vücûd konusundaki telakkisi ile bir bakıma çelişmez.

miş (caiz görmemiş), İmam Şafîî (r.a.) ise, buna cevaz vermiştir. Buradaki melodiden (telhin) maksat, mûsikîdeki sanatkârane melodiler değildir. Çünkü bunun mahzurlu olduğu hususunda bir ihtilafın olmaması lazım gelir. Çünkü hangi şekilde olursa olsun gına (*singning* ve çalgı) sanatı Kur'an'la uyuşmaz. Zira kıraat ve eda, (tecvid kaideleri ile tesbit edilen) bir miktar belli seslere ihtiyaç gösterir. Bu suretle yerlerine göre harflerin işbâ'ı tûl veya kasr ile okuyanlara göre medlerin miktarı ve emsali hususlar tayin edilmiş olur. Diğer taraftan mûsikî melodileri (telhin) de muayyen miktardaki belli seslerden meydana gelir, bunsuz olmaz. Telhinin hakikati konusunda söylediğimiz tenasübün mevcut olabilmesi için buna ihtiyaç vardır. Tearuz etmeleri (ikisinden birinin tercih edilmesi mecburiyeti hasıl olması) halinde, ikisinden birine itibar edilmesi, öbürünü ihlâl edebilir. (Onun için mûsikî kaideleri ile kıraat kaideleri bağdaşmaz). Bu yüzden her şeyden evvel Kur'an tilavetinin nazar-ı dikkate alınması lazım gelir. Tâ ki nakledilegelmekte olan Kur'an kıraati ile ilgili (meşhur ve mütevatir) rivayetlerde bir tegayyür (tahrifat) vukua gelmesin. Şu halde mûsikî melodileri ile, Kur'an kıraatında muteber olan eda, hiç bir şekilde telif edilemez. (Bazı imamların caiz gördükleri telhin ve melodiden) maksat bahsettiğimiz gibi midmâr (ve istidat) sahibinin (eğitime ve sanata ihtiyaç göstermeden) kendi tabiatıyla erişebildiği, musikişinasların ve (onların durumundaki) diğer kişilerin (fark ve) idrâk edebilecekleri bir takım nisbetler üzere sesini terdid (ve tertip) etmesidir. Bu (nakarat ve tegannî), İmam Mâlik'in de söylediği gibi hiç bir şekilde uygun bir şey değildir, ihtilaf konusu olan nokta da budur.

Öyle görünüyor ki bu gibi şeylerin tümünden Kur'an'ı tenzih etmek lazım gelir. Nitekim İmam Mâlik'in (r.a.) benimsediği kanaat budur. Zira Kur'an, ölümü ve ondan sonrasını hatırlamak suretiyle, huşu ve hudû halinde bulunma mahallidir; güzel sesler idrâk etmek suretiyle haz alma makamı değildir. Hayat hikâyelerinde bahiskonusu edildiğine göre sahabenin (r.a.) kanaati böyle idi. (Makam, melodi ve tegannî ile Kur'an okumak, hadarîlerin, bunlarsız sade, basit ve tabii olarak okumak ise bedevîlerin tilavet tarzıdır).

Hız. Peygamber'in (s.a.) Ebu Musa Eş'arî'ye, "Sana Âl-i Davud'un mizmarlarından bir mizmar verilmiştir", demesinden maksat terdid (terci') ve telhin (mûsikî melodileri) değildir. Bundan murad, sesteki (tabîî, basit ve sade) güzellik, kıraattaki eda, harflerin mahreçlerinde ve telaffuzlarındaki açıklık - seçiklikler.

Gınanın (*singing*, çalgı) mânasını anlattığımıza göre şu hususu da biliniz: Gına (ve mûsikî) yüksek seviyeye ulaşmış, zaruri ihtiyaç safhasını aşarak mutad ihtiyaç merhalesine ve oradan da lüks ihtiyaç mertebesine (zaruri - hâcî - kemâlî) varmış bulunan sonra da türlü türlü bolluklar içinde yaşayan bir umranda meydana gelir, bunun neticesinde bu sanat vücut bulur. Zira bu sanatlara, bütün zaruri ihtiyaçlarını temin; maişet, ev ve diğer konularla ilgili önemli hususları tatmin eden kimseler lüzum görürler. Bütün kaygılardan kurtularak türlü türlü zevkler edinenlerden başkası bu sanata talip olmaz. İslâmdan önce Arap olmayan devletlerin şehir ve kasabalarında bu sanat coşkun bir deniz vaziyetinde idi. Onların hükümdarları buna rağbet etmekte ve düşkünlük göstermekte idi. Hatta İran hükümdarları bu sanat sahasında hüner

sahibi olan sanatkârlara ihtimam gösterirlerdi, musikişinasların, onların hanedanlıklarında ayrı bir yerleri vardı: Hükümdarların düzenledikleri tören ve toplantılarda hazır bulunur ve oralarda çalgı çalarlardı. Çağımızda Arap olmayanlara ait tüm bölgelerde ve ülkelerde durum gene budur.

Araplara gelince, başlangıçta bunların sadece şiir sanatları vardı. Şiir vücuda getirmek için kelimeleri (ve cümleleri) birbirine eşit parçalar halinde terkip ederlerdi. Muh-telif harflerin müteharrik ve sakin olması itibariyle bu parçalar arasında bir tenasüp vardı. Bahiskonusu parçalardaki kelâmı (ve ibareyi), kesin bir şekilde ayırırlardı. Onun için bunun her parçası ifade bakımından müstakil idi. Diğer bir parçaya matuf olmazdı. Bu parçaya “beyt” ismi verilirdi. Bu, önce parçalara ayrılması (takti’), sonra matla’ (meba-di) ve makta’da mevcut bulunan parçaların tenasübü, sonra maksud olan mânanın eda edilmesi ve kelâmın bu (mânanın) üzerine tatbik edilmesi sebebiyle tab’a hoş gelirdi.

Bu sebeple Araplar şiire fazlaca düşkünlük göstermişlerdi. Kelâmları (ve ibareleri) arasında şiir, şereften pay almıştı. Öbür söz çeşitlerinde bu (derecede bir) şeref yoktu. Bunun sebebi de sözü edilen tenasübün onda mevcut olması idi. Araplar şiiri tarihleri, hikmetleri ve şerefleri için bir divan (*archive*), mânalardaki isabet, usluplardaki güzellik itibariyle karihaları için bir mihenk haline getirmişler ve bu yolda devam edip gitmişlerdi.

(İbarelerdeki belli ve ölçülü) parçalarla müteharrik ve sakin harflerden doğan bu tenasüp, seslerde mevcut olan tenasüp deryasından sadece bir katredir. Nitekim mü-sikiye dair olan eserlerde bu husus bu şekilde bilinmektedir. Ancak Araplar şiirden başka bir şeyin (bilhassa müsikinin) şuuruna ulaşamamışlardı. Çünkü o zaman henüz ilmi meslek edinmemişlerdi. Sanatın ne olduğunu bilmiyorlardı. Gâlip ve hâkim meslekleri, bedavet ve göçebelikti.

Sonra deve çobanları, develerini sürerlerken, ve (boş vakitlerde ve dinlenme zamanlarında) sahrada ve ıssız yerlerde gençler tegannîde bulunmuşlar (türküler söylemişler), sesleri terci’ (nakarat) ve terenüm etmişlerdi. Şiir terennüm etmeye “gına” (*singing*) ismini verirlerdi. Şayet tehlil (kelime-i tevhid, ilâhi) veya bir kıraat nevini terennüm edecek olurlarsa, ona da “tağbir”, derlerdi. Ebu İshak Zeccac (bu çeşit terennümlere bu ismin verilmesinin) sebebi olarak, “Çünkü bu çeşit terennümler Bâkî (âlem) mânasına gelen gâbir’i yani ahiret ahvalini hatırlatmaktadır”, demiştir. (Lâ-dini nağmele-re ğinâ, dinî terennümlere, tezkir-i gâbir mânasına gelmek üzere tağbir, derlerdi).

İbn Reşîk’in *Kitabu'l-umde* isimli eserinin sonunda ve daha başkalarının kaydetmiş oldukları veçhiyle Araplar gınâlarındaki nağmeler arasında ekseriya basit ve sade bir tenasüp vücuda getirmişlerdi. Buna “*sinâd*” demişlerdi. Bunun da çoğu (Bahr-i) hafifin terennüm edilmesi şeklinde idi. Bununla raks edilir, def ve mizmarla (söylenen marşlar refakatinde) yürünürdü. Böylece neşelenir ve düşünceli olma halleri hafiflerdi. Buna *hezec* (hoş avaz, terennüm) derlerdi. Bütün basit terennümler, iptidaî mahiyetteki müsikî melodilerinden ibaret olup, eğitim görmeyen insan tabiatının onları hissetmesi ve (sezgi ile kavraması) uzak bir ihtimal değildir. Zaten sanatların bütün basit (ve iptidaî) şekillerindeki durum da bundan ibarettir. Cahilliye ve bedevilik dönemlerinde Arapların hali hep bu olagelmıştır.



Sonra İslâm dini zuhur etti. O vakit Araplar dünyadaki (bir çok memleketleri) istilâ ettiler. Arap olmayan sultanlıkları ele geçirdiler. Onlara galip gelerek ülkelerini zabtetttiler. (Bununla beraber gene de ilk zamanlarda) bedavet ve darlık itibariyle malum hal üzere bulunuyorlardı. Buna ilaveten de sade bir dinî hayat yaşıyorlardı. Dinleri icabı boş zamanlarda yapılan bütün (lüzumsuz ve faydasız) işlerden, din ve maişet itibariyle menfaati dokunmayan şeylerden titizlikle kaçınıyorlardı. Bundan dolayı bir dereceye kadar mûsikiyi terk etmişlerdi. Onlara göre sadece Kur'an'ı terci' ile okumak ve âdetleri olan şiiri terennüm etmek zevkli idi.

Sonra müreffeh bir hayatın içine girdiler. Bolluk onlara gâlip ve hâkim oldu. Çünkü malum milletlerin mal ve servetleri ganimet olarak ellerine geçmişti. O vakit alâyişli bir hayat yaşama, zarif bir çevre ile düşüp kalkma ve boş zamanların tadını çıkarma durumuna girdiler. İran ve Bizans ülkelerinden dağılan mugannîler (hanende ve sazandeler) Hicaz diyarına düştüler, Arapların köleleri oldular. Bunların hepsi ud, tanbur, erganun (*mi'zâf, iyres*) ve mizmar (flüt) çaldılar, seslerindeki melodileri Araplar dinlediler ve şiirlerini bu melodiler (telhin) üzere (besteleyip) terennüm ettiler. Medine'de Naşit Farisî, Tuvays ve (Hz. Ali'nin torunu) Abdullah b. Cafer'in kölesi Sâib Hasır (gibi ses sanatkârları) zuhur ettiler. Bunlar, Arap şiirini dinlediler, (bellediler), bestelediler, (telhin) ve bunda maharet kazandılar. Şöhretleri her tarafa yayıldı. Sonra Ma'bed ve tabakasındaki mugannîler, İbn Süreyc ve onun emsali bunu onlardan öğrendiler. Mûsikî (gına) sanatı Abbasîler zamanında, İbrahim Mehdi, İbrahim Mevsilî, bunun oğlu İshak ve bunun oğlu Hammâd elinde kemâl mertebesine ulaşınca kadar tedricî olarak gelişmeye devam etti. Abbasî hanedanlığı zamanında Bağdat'da mûsikî öyle bir dereceye ulaştı ki ondan sonra oradaki mûsiki sanatı ve meclisleri zamanımıza kadar dillerde destan olagelmıştır.

(Bu çağdaki halk) oyun ve eğlenceye özel bir ilgi duydular. Lata için değnek ve terennüm edilerek oynanan şiirler gibi bir takım raks âletlerine (ve teşhizatına) sahip oldular. (Raks için özel bir kıyafet giydiler, şemşir oynarken ve şiir dinlerken hususi bir değenek kullandılar, raks için kullandıkları şarkı ve türkülere sahip oldular). Bunu, hususi bir eğlence (şiir ve mûsiki) nevi haline getirdiler. Raks için başka bir takım âletler (ve levazımat) daha ittihaz edildi. Buna "**kürrec**" denildi. Kürrec, eğeri ata benzeyen ve ağaçtan yapılmış olan bir takım figürlerdir. Bunlar (raks eden kadınların, raks etmek için) giydikleri elbiselere bağlanır. Raks edenler bu suretle üzerine binilmiş atları temsil ve taklid ederler. (Yekdiğerine) bir saldırır, bir kaçar ve birbirini yakalamaya çalışırlar, (silahşörler gibi maharet gösterirler). Buna benzer oyun ve eğlenceler, ziyafetler, düğünler, bayramlar, boş vakitleri geçirmek için gidilen meclisler ve eğlenceler vesilesiyle de tertip ederlerdi. Bu gibi şeyler, Bağdat ve Irak şehirlerinde çoğalmış, oralardan da başka yerlere yayılmıştır.

Musulluların Ziryâb ismindeki gulamları, gınayı (ve çalgıyı) onlardan öğrenmiş ve bu hususta maharet kazanmıştı. Buradaki sanatkârlar, onu (ve maharetini) çeke-mediklerinden kendisini Mağrib'e savdılar. Ziryâb, Endülüs emiri I. Hakem b. Hişam b. Abdurrahman'a intisap etti. Emir ona gayet fazla alâka gösterdi. Bizzat kar-



şilayarak ona “Hoşgeldin”, dedi. Hediyeler, arpalıklar ve tahsisat takdim etti. Hanedanlık mensupları ve nedimleri arasında ona ayrı bir yer ayırdı. Mülûk-i Tavaif zamanına kadar nakledilegelen Endülüs’teki mûsikî sanatı ondan miras kaldı. Sonra bu sanat İşbiliye’ye geçerek orada bir umman gibi coştı. Sonra oradan (Akdeniz’in) İfrikiye geçesine ve Mağrib’e intikal etti. Çünkü oradaki bolluk oradan Kuzey Afrika illerine dağıldı. Umranı gerilemiş ve hanedanlıkları (şevket ve kudret itibariyle) zayıflamış olduğu halde, hâlâ burada o sanattan döküntüler mevcuttur.

Bir umrandaki sanatlar içinde en son olarak mûsikî vücuda gelir. Çünkü kemâlî (lüks)dir. Boş zaman ve neşeden (eğlenceden) başka, (hanedanlık bünyesinde bulunan müessese, daire ve) vazifelerden hiç bir vazife ile ilgili de değildir. (Sadece hanedanlıkların ferağ ve zevk u safa dönemlerinde ortaya çıkar). Umranın gerilemesi ve harap olmaya yüz tutması halinde de yine ilk defa onun sonu gelir.

“Allah, hâlik ve âlimdir” (Yasin, 36/81).

### XXXII. Sanatlar, özellikle kitabet ve hesap, bunlarla uğraşanların zekâlarını geliştirir

Bu eserde daha evvel demiştik ki (Bölüm 5, Fasil 16), nefis-i natika (*rational soul*) ancak kuvve olarak insanlarda mevcuttur. Bunun kuvve halinden fiil haline çıkması, önce duyulur nesnelerden hasıl olan yeni yeni bilgilerin ve idraklerin vücuda gelmesiyle, sonra bunu takiben kuvve-i nazariye ile kazandığı (istidlâlî ve kıyasî bilgiler) ile olur. (Bu yoldan giderek) nihayet o bilfiil idrâk ve akl-ı mahz haline gelir. Bu suretle nefis-i natika ruhanî bir zat (*spiritual essence*) olur. O vakit varlığı kemâle ulaşır.

İmdi bahsedilen sebepten dolayı her çeşit ilim ve nazar, zaruri olarak nefis-i natıkaya fazla bir bilgi kazandırır. Diğer yandan daimi surette gerek sanatlardan ve gerekse sanat melekесinden “ilmî bir kaide” hâsıl olur. Bu, burada sözü edilen melekenin bir neticesidir. İşte bundan dolayıdır ki yoklama ve sınama tarzındaki “deneme” (tecrübe) bir akıl ifade eder. (Zekâyı, *intelligence*, geliştirir, akla yeni bir akıl katar). Sanatlarla ilgili melekeler de ayrı bir akıl ifade eder, (bir fikir kazandırır) ve kâmil bir hadaret de bir akıl ifade eder (bir düşünce verir). Çünkü hadaret; “ev idaresi (*domestic economy*), insanlarla muâşeret ve onlarla münasebette bulunma âdabının tahsil edilmesi, sonra din işlerinin ifâ olunması, onun âdâb ve şartlarına riayet edilmesi gibi hususlara dair olan sanatların (hal ve hareketlerin) toplamıdır”. Bütün bunlar (neyin ne şekilde yapılacağına dair olan) bir takım kanunlar va kaidelerdir ki, bir takım ilimler olarak nizamı girerler, (düzenli disiplinler halinde ortaya çıkarlar). Neticede, bundan akılda bir ziyadelik (zekâda bir gelişme) hasıl olur.

Bu neticenin hasıl olmasında sanatlar içinde en çok faydalı (ve tesirli) olan kitabet (yazarlık)tır. Çünkü bu, diğer sanatların aksine bir çok bilgiler ve görüşler (ulûm ve *enzâr*) ihtiva eder. Bunun izahı şudur: Kitabet çizgi şeklindeki harflerden, hayaldeki lafız biçimindeki kelimelere ve lafız biçimindeki kelimelerden nefsteki mânalara intikal etme esasına dayanır. Kitabetle haşır - neşir olan nefis (tahrir meşgalesi ve faaliyetinde bulunan muharrir) hiç durmadan bir delilden (ve sembolden) diğer bir

delile (ve sembole) intikal eder. Nefs bunu daimî bir alışkanlık haline getirir. Böylece nefste delilden medlule, (eserden müessire, lafızdan mânaya) intikal melekesi hasıl olur. Bilinmeyen bilgileri kazandıran “aklî nazar”ın (nazar-ı aklî, *intellectual speculation*) mânası budur. İmdi (aklî nazar ve istidlal) bu ameliye ile bir taakkul (ve düşünme) melekesi kazanır. Bu da akılda ziyadelik (ve zekâda gelişme demek) olur. Bu sayede (ve aklî nazar vasıtasıyla her çeşit) işlerle ilgili kuvvetli bir zekâ ve cin fikirlilik husule gelir. Zira bu intikal (ve delilden medlule istidlal akıl için) alışkanlık haline gelmiştir. Bundan dolayı; kâtiplerini, (bürokratları) bahiskonusu, zekilik ve açık göz-lülük (fitnat ve kiyaset) hali üzere gören Kısra, onlara “divâne” yani şeytanlar ve cinler (cinfikirli kişiler) deyivermişti. Derler ki, kâtiplerin (ve sekreterlerin) çalıştıkları daire mânasına gelen “divân” kelimesinin ıstikakına esas teşkil eden bu olmuştur. Hesabı (*calcution*) da kitabetle aynı hükümde tutmak lazım gelir. Çünkü hesap sanatı toplamak ve bölmek (zam, tefrik, terkiib - tahlil) suretiyle sayılarda bir nevi tasarrufta bulunmaktır. Bunu yaparken de bir çok istidlallere ihtiyaç duyulur (onun için hesapla uğraşan ve hesap adamı olan bir kimse daima) istidlal ve nazarı itiyad edinmiş bir durumda bulunur. Zaten aklın (*entelligence*) mânası da budur<sup>12</sup>.

“Allah sizi bir şey bilmez durumda olduğunuz halde annenizin karnından çıkardı. (Sonra bilgi sahibi olmanız için) kulak, göz ve kalb verdi. Belki şükredersiniz diye. (Halbuki siz çok az şükrediyorsunuz)” (Nahl, 16/80).

- 12 İbn Haldun’a göre hadarîlik ve oradaki sinâî ve ilmî faaliyetler zekâyı geliştirir, aklî istidadın en geniş şekilde ortaya çıkmasına sebep olur. Aynı derecede ve seviyede bir sanat kabiliyetine sahip olan iki ustanın birinde daha çok sayıda ve daha iyi vasıfta âletler bulunsa, diğerine nazaran kemiyet, ve keyfiyetçe çok daha mükemmel ve fazla eser ortaya koyar. Bu imkânı ona veren âlet ve edevattır. Aynı şekilde fenlerin, tekniğin ve sanayinin geliştiği yerlerdeki insanlar, öbürlerine nazaran çok daha fazla iş, icad ve keşif yapma durumunda bulunurlar. Ayrıca ortaya koydukları eserler de daha sağlam, daha kullanışlı ve daha mükemmel olur. Bu yüzden geri kalmış ve gelişmemiş ülkelerin, ilerlemiş ve gelişmiş ülkelerle rekabet etmeleri zorlaşır. Çünkü sonuncular hem daha iyi, daha çok düşünme, hem de daha iyi ve daha çok iş, icad ve keşif yapma imkânına sahiptirler. Zira bir düşüncenin, bir icadın ve bir keşfin neticesi olan her fikir, buluş ve eser yeni bir düşüncenin, icadın ve keşfin bir âleti malzemesi ve vasıtası mesabesindedir.

Halbuki aşırı zeka zararlıdır, (Bölüm 3, Fasil 24) Çok zeki, kurnaz, şeytan ve açığöz bir kimse egoizmini tatmin için her türlü hileli yolu bilir ve bu yoldan başkalarını kandırır, kendi emellerine hizmet ettirir. Sırasıyla göçebe, köy, kasaba, ve şehirlere; daha ileri merhalede geri kalmış, az gelişmiş, gelişme halinde ve gelişmiş ülkelere doğru gidildikçe sinâî ve ilmî gelişme arttığından zekâ ve aklî gelişme de o nisbette fazlalaşmakta, bunun neticesinde gelişmemiş milletler gelişmiş milletlerin yüksek bir zekâyı dayanan siyasi ağlarına düşmekten kurtulamamakta, onlar tarafından sömürülmektedir. Buna karşılık bedavet ahlâkı, vicdanı ve hissi geliştirmekte, bunun neticesi de saflık, samimiyet, sadakat, vefakârlık olmaktadır. Kurnaz ve şeytan kişiler tarafından kandırılmak ve sömürülmek saf adamın kaderidir. Milletler için de durum budur. Milletleri akıllı veya saf yapan iktisadî durumlarıdır, tüccar ahlakça aşağıdır, aritmetik ve geometri gibi dosdoğru ve kesin ilimlerle uğraşanların karakterlerinde doğruluk vücuda gelir, diyen İbn Haldun hayret edilecek kadar metoduna sâdik kalmaktadır. Devlet dairesi mânasına gelen “divan” kelimesinin Farsçada cin ve şeytan mânasına gelen “div” kökünden gelmesi, buralarda çalışan kurnaz bürokratların rüşvet, iltimas ve her türlü istismar ve suistimallerle masum halkı nasıl sömürdüklerini göstermesi bakımından bilhassa önemlidir. Kent sâkinlerinin ve hadarîlerin, kır kesimdeki bedevî halkı aldatmamaları, ezmemeleri, sömürmemeleri ve emellerine âlet etmemeleri kolay kolay mümkün olmaz.

ALTINCI BÖLÜM

İLİMLER VE ÇEŞİTLERİ, ÖĞRETİM VE USÛLLERİ,  
BÜTÜN BU HUSUSLARA ÂRİZ OLAN HALLER, BU BABIN  
İHTİVA ETTİĞİ BİR MUKADDEME VE  
MÜTEADDİT EKLER



## Mukaddeme

Mukaddeme, insan düşüncesine (fıkr-i insaniye) dairdir ki, bununla insan, hayvanlardan ayrılmış, o sayede geçimini temin etme, bu hususta hemcinsiyle yardımlaşma, mabuduna ve resûllerin, onun nezdinden getirdiklerine dair nazar (ve istidlal) da bulunma yolunu tutmuş, böylece tüm hayvanları kendisine itaat ettirmiş, güçlü hâkimiyetine boyun eğdirmiş ve o sayede, yaratıklarının bir çoğundan üstün olmuştur.

### I. İnsan düşüncesi

Bilmek gerekir ki, şanı ulu ve yüce olan Allah, insanı diğer hayvanlardan ve canlılardan fikir (*ability to think*, düşünebilme hususiyeti) ile ayırt etmiş ve bunu, onun kemâlinin başlangıç noktası, diğer varlıklara olan üstünlük ve şerefının son sınırını kılmıştır<sup>1</sup>.

1 Altıncı bölümün ilk altı bölümü, *Mukaddime*'nin Mısır ve Beyrut baskıları ile tercümesini sadece bunlara dayandıran Z.K. Ugan tercümesinde yoktur. Fakat *Mukaddime*'nin Paris baskısında, Pirizâde (bk. s. 503 - 510) ve Cevdet Paşa'da (bk. s. 6-20) mevcuttur. Bu altı bölüme yer vermeyen Mısır ve Beyrut baskıları, bunun yerine aşağıya aldığımız bir fasılla VI. bölüme başlamaktadırlar:

“Beşerî umranda, ilmin ve talîmin (tedrisin) tabiîliğine dair”

Bunun sebebi şudur: His, hareket, beslenme ve (bir yuvada ve meskende) barınma ve buna benzer hususlar itibariyle, insanla tüm hayvanlar müsterektir, insan, sadece fikirle (ve düşünebilme hususiyeti) ile onlardan temayüz eder. Yine geçimini sağlamanın, bu hususta hemcinsi ile yardımlaşmanın, bu yardımlaşma için vücuda getirilmiş olan ictimâî teşkilatın desteğini görmenin, peygamberlerin Allah Taâlâ'dan getirdikleri şeyleri kabul etmenin, bununla amel etmenin ve ahirette iyiliğine olacak şeylere tâbi olmanın yolunu fikirle bulur. İnsan, bütün bu hususlarda devamlı olarak tefekkürde bulunmakta ve göz açıp kapama süresi kadar bile bu husustaki düşüncesine ara vermemekte, daha açıkçası, düşünme işi, gözün bakış süresinden daha hızlı bir şekilde vukua gelmektedir. İlimlerin ve bahsetmiş olduğumuz sanatların menşei bu fikir ve düşüncedir. Sonra yine bu fikirden ve insanın, -hatta hayvanların- cibilliyetine esas olan husustan dolayı, tabiatlarının gerektirdiği şeyleri temin etme durumu bahiskonusudur. O yüzden, fikir (ve düşünce sahibi), malik olmadığı idrâkleri elde etmeyi arzu eder. Onun için, kendisinden önce bir ilim elde etmiş olan veya ondan daha çok bir marifete veya idrâke sahip bulunan veya daha evvel peygamberlerle görüşerek onlar tarafından telkin ve tebliğ edilen bilgileri almış bulunan bir kimseye müracaat eder ve bunu onlardan öğrenir, bunu bellemeyi ve bilmeyi şiddetle arzu eder.

Bunun izahı şudur: İdrâk eden şahsın, zatının haricinde kalan şeylere dair kendi zatında mevcut olan şuuru demek olan idrâk, tüm kâinat ve mevcudat (oluşan ve var olan şeyler) arasında sadece hayvanlara hastır. İmdi hayvanlar ve canlılar, Allah'ın, bünyelerinde meydana getirmiş olduğu işitme, görme, koklama, tatma ve dokunma gibi dışa ait duyular (havass-ı zâhire, *external senses*) ile, zatlarının haricinde olan eşyanın şuuruna (*conscience*) varmaktadırlar. Hayvanlar arasında (yer alan) insan da, buna ilaveten, zatının haricindeki (beş duyu organı ile bilinmeyen) şeyleri, hissinin ötesinde (ve üstünde) olan fikirle idrâk eder. Bu da, insanın beyinde yer alan çukurlara (*bûtân, cavities*) tevdi edilen bir takım (hususî) kuvvetlerle husule gelir. Bu kuvvetler sayesinde, insan duyulan şeylerin (*mahsûsat, sensibilia*) suretlerini çıkarır, zihnini bu suretlerde dolaştırır ve neticede bunlardan, diğer bir takım suretler (*pictures*) daha tecrid eder. Şu halde fikir, hissin ötesindeki bahiskonusu suretler üzerinde tasarrufta bulunmaktadır; tahlil ve terkip (analiz ve sentez) yolu ile zihnin onlarda faaliyette bulunmasıdır. Kur'an'da geçen "ef'ide" (kalpler, *hearts*) kelimesinin mânası da budur. "Allah (size kulak, göz ve kalp vermiştir)" (Mülk, 67/23).

Ef'ide, (kalpler), fuâd kelimesinin çokluk şekli olup burada fikir mânasına gelmektedir. Fikrin muhtelif dereceleri vardır:

**İlk derece:** Hariçte, tabii veya vaz'î (*natural, arbitrary*) bir tertiple tertiplenmiş hususları aklen kavramaktır, bu suretle (insan) kendi kudretiyle onları (muntazam bir şekilde) vücuda getirmeyi kasteder. Bunun da ekserisi tasavvurrattır. İnsanın faydalar sağlamasına, geçimini yoluna koymasına ve zararlardan korunmasına esas teşkil eden, "*akl-ı temyizî*" (*discerning intellect*) budur.

**İkincisi:** İnsanın hemcinsiyle olan münasebetleri ve onlarla geçinmesi ile ilgili olan görüşleri ve âdâb (-ı muâşeret kaidelerini) kazandıran fikirdir. Bunun da ekserisi tasdikât olup kendisinden hasıl olan fayda tam olarak gerçekleşinceye kadar peyder pey vücuda gelir. Bu da "*tecrübî akıl*" (*experimental intellect*, pratik zeka) adını alır.

**Üçüncüsü:** Hissî idrâkin ötesinde olup amel (pratik) ile alâkası bulunmayan, bir maksad hakkında ilim veya zan husule getiren fikirdir. Bu da, "*nazarî akıl*" (*speculative intellect*) dan ibarettir. Bu da belli şartlara göre belli bir düzenle tanzim olunan tasavvurat ve tasdikattır. Bu suretle, tasavvur veya tasdik itibarıyla kendi cinsinde olan diğer bir bilgiyi vücuda getirir. Sonra diğer bir tarzda daha tanzim ve terkip edilir ve aynı şekilde diğer bir bilgiyi vücuda getirir. Bu ameliye ile ulaşılan nihaî gaye, cinsleri, fasılları, (ayırt edici özellikleri), sebepleri ve illetleri ile birlikte varlığı ol-

Sonra onun fikri ve nazarı, doğrudan doğruya hakikatlere teker teker yönelir. Bu hakikatlerden herbirinin zatına ne ârız olmuştur, diye onlara birer birer nazar eder, bu hususta temrin yapa yapa, arzî hususları (avâriz), bahiskonusu hakikate ilhak etme işi, kendisi için bir meleke haline gelir, (Kanun çıkarır). Bu takdirde, sözü edilen hakikate ârız olan şeyler hakkındaki bilgisi, özel bir bilgi haline gelir, ikinci nesli teşkil eden ahali gönülden bunu (ondan) öğrenmeye heves eder. Onun için, bu çeşit bilgiye sahip olan kimselere koşarlar. Bundan da talim (eğitim, ders vermek) meydana gelir. Böylece aşîkâr bir surette ortaya çıkmıştır ki, ilim ve talim (*science, instruction*) beşer için tabiidir. [Bu kısım, Cevdet Paşa'da (bk. s. 2) ve *Mukaddime*'nin Vâfi neşrinde bu bölümün 7. faslı olarak zikr edilmiştir].

duğu gibi tasavvur etmekten ibarettir. Böyle yapmakla fikir, kendi hakikati hususunda kemale erer ve “*akl-ı mahz, nefs-i müdrike*” (*pure intellect, perceptive soul*) hali-ne gelir. İnsanın hakikatinin (*human reality*) mânası da bundan ibarettir.

## II. Fiille ilgili hâdiseler âlemi, ancak fikirle tamamlanır

Bilmek icabeder ki, oluşumlar (kâinat) âlemi iki türlü varlık ihtiva eder: Bunlardan biri, *unsurlar*, eserleri ve bunlardan oluşan üç sınıf varlık: Maden, bitki ve hayvan (canlı) gibi saf zatlardır (*zevat-ı mahz, zat-ı eşya*). Bunların tümü, ilahî kudrete bağlıdır.

Diğeri hayvanlardan (ve canlılardan) sudur eden fiillerdir. Bu fiiller, Allah'ın, onlara, bunun için vermiş olduğu kudrete bağlı olarak onların kastıyla vâki olur. Bunlardan bir kısmı, insanların fiillerinde olduğu gibi muntazam ve tertiplidir, diğerleri, insanların haricinde kalan hayvanlarda (ve canlılarda) olduğu gibi nizamsız ve tertipsizdir.

Bunun sebebi şudur: *Fikir*, hâdiseler arasında tabîi veya vaz'î olarak var olan tertibi önce idrâk eder. Varlıklardan, belli bir şeyi icad etmeyi kastettiği zaman, hâdiseler arasında mevcut olan (nizam ve) tertipten dolayı mutlaka o şeyin sebebini veya illetini veya şartını keşf (kavraması) etmesi gerekir. Zira umumiyetle bunlar o şeyin mebdelerinden (*prenciples*) ibarettir. Çünkü o şey, bunların ancak ikincisi olarak mevcut olur. (Sebeup veya illet veya şart önce, o şey ise sonra gelir, zira eser mües-sirden, malul illetten sonradır, onun için eser ve malul ikinci varlıktır). Sırası önce olanı sonra meydana getirmek mümkün olmadığı gibi sonra olanı önce vücuda getirmek de kabil değildir. Bahiskonusu mebdenin, sözü edilen mebdelerden bir diğer mebdei daha olabilir. Onun için bu mebde ancak o mebdei takiben vücuda gelir. Fakat bazan bu mebdeler daha yukarıya doğru uzayıp gidebilir veya bir noktada nihayete erebilir. Hulasa insan iki veya üç veya daha fazla sayıdaki mebdelerin ahirine varıp, zikredilen şeyi icad etmesine esas teşkil eden faaliyetlere girişince, fikrinin ulaştığı ahir mebde ile işe başlar. Yaptığı ilk iş bu olur. Sonra onu takip eden (bir mer-tebe aşağıdaki) mebde geçer, böyle böyle, (yukarıdan aşağıya doğru) ilk defa düşün-düğü, ma'luller (müsebbebât) silsilesindeki son mebde gelir.

Meselâ bir insan, başını sokacağı bir çatı vücuda getirmeyi fikretse, önce zihni bu çatıyı tutacak duvarlara, sonra bu duvarların oturacağı temele intikal eder. Şu hal-de fikrin âhiri (ve düşünce silsilesindeki mebdelerin en ötesi) temeldir. Onun için önce temel atarak işe başlar, sonra duvarlara geçer, sonra da (aklına ilk önce gelen) çatıya gelir. “Amelin evveli, fikrin ahiridir, fikrin evveli de amelin âhiridir,” denilme-sinin mânası da budur.

Şu halde bahiskonusu mertebelerde düşünmeden, insan fiili hâricte tam olarak vücuda gelmez. Çünkü bunlar birbirine bağlı olan (sebeup - netice, illet - ma'lul kabi-linden) şeylerdir. (Düşünmeyi, bitirdikten) sonra insan o işleri (kademe kademe) yapmaya girişir. Sözü edilen düşüncenin başlangıç noktası, (meselâ çatı vücuda ge-tirme fikri, sebeup - netice zincirindeki) âhir netice olup buysa, amel itibariyle en son-ra gelir.

Bilakis amel itibariyle ilk önce gelen (meselâ temel atma işi, sebep - netice zincirinde) önceki halka, fikir itibariyle sonra gelir. İşte bu tertibe, (insanlar tarafından) vâkif olunması sebebiyle, beşerî fiiller bir nizam dahilinde vücuda gelir, insan dışındaki canlıların fiillerinde ise intizam yoktur. Çünkü, failin yaptığı fiildeki tertibe vâkif olmayı temin eden fikir onlarda mevcut değildir. Zira hayvanların idrâki sadece hislerle vukua gelmektedir, hisler tarafından idrâk olunan şeyler ise birbirinden kopuktur, yekdiğerine bağlı değildir. Çünkü (hislerin idraklerini yekdiğerine) rabtette, sadece fikirle olur.

Hâdiseler âleminde muteber olan duyular (ve idrâkler) sadece muntazam olanlardır ve gayr-ı muntazam olanları da buna tâbidir, onun için (düzensiz olan insan dışındaki) canlıların fiilleri, düzenli olanlara ithal edilmiştir. İşte bunun için hayvanlar, insanlara musahhar olmuşlar ve insan fiilleri, tümüyle hâdiseler âlemine ve bu alemde var olan şeylere hâkim olmuştur. Bu yüzden âlem tümü ile insanın itaati ve teshiri altına girmiştir, (beşeriyet, tabiata ve tabiat hâdiselerine hâkim olmuş, onları itaati altına almıştır): Yüce Allah'ın "Muhakkak ki, ben yeryüzünde bir halife (*representative*) yaratacağım" (Bakara, 2/30) sözü ile işaret olunan mânada bundan ibarettir. İnsanı, kendi dışındaki canlılardan ayıran, insanî özellik, sözü edilen bu fikirdir. Bir kimsenin fikrinde, sebep-netice (esbab-müsebbebât, *causality* düşüncesi) hangi ölçüde husule gelirse, onun insanlığı bundan ibaret olur. İmdi kimi insanlardaki sebeplilik (kanunluluk), silsiledeki ikinci veya üçüncü halkaya kadar, aralıksız bir şekilde çıkar, kimi bunu geçmez, kimi (sebeb-netice silsilesindeki) beşinci veya altıncı halkaya kadar çıkar, o yüzden bunların insanlığı daha yüksek (mertebede) olur. Bu hususu, satranç oyuncularında nazar-ı itibara alınız. Çünkü satranç oyuncularından bazıları, (oyunda daha sonra gelecek) üç veya beş hareketi (önceden) tasavvur ederler, halbuki satrançtaki tertip (tabii değil, sun'î ve) vaz'îdir. Kimi satranç oyuncuları, zihnen geri oldukları için, bu mertebenin gerisinde kalırlar. Gerçi bu misâl (anlatılmak istenen hususa tam olarak) mutabık değildir. Çünkü satranç oyununun (bilinmesi itiyat ve) meleke ile, sebep-sonuç münasebetinin bilinmesi ise tabiatladır zira (birindeki tertip vaz'îdir; diğeriindeki tabii'dir). Lakin yine de bir araştırmacı, bundan önüne getirilen kaideleri aklen kavrama hususuna intikal edebilir.

"Ve Allah insanı yaratarak, diğer yaratıklarının çoğuna onu tam bir surette üstün kıldı" (İsra, 17/72).

### III. Tecrübî akıl ve meydana gelişinin keyfiyeti

Şüphesiz ki, hükemanın eserlerinde, "İnsan, tabii olarak medenî (*political man*) dir", dediklerini iştmişsindir. Onlar, nübüvveti ve daha başka hususları ispat ettikleri zaman bunu zikr etmektedirler. Medenî (şehirli) kelimesi, medine (*towne* şehir) kelimesinin nisbesidir. Ancak onlara göre (medenî, şehirli, demek olmayıp), bu ifade, beşerî ictimadan (ve cemiyet hayatından) kinayedir.

Bu da, bahsi geçen hususların (tekrar tekrar) yapılmasına dayanan sihatli bir tecrübe ve de insanlar arasında bilinmekte olan adetlerle hasıl olan (bilgi) ile çirkin



ve bozuk olan şeylerin ayırd edilmesinden sonra mümkün olur.

Bu tabir, “insan için, öbür insanlardan ayrı yaşamak mümkün değildir, onun varlığı ancak hemcinsiyle gerçekleşir”, mânasını ifade eder. Bunun sebebi şudur: İnsan zayıf olduğu için mevcudiyetini ve hayatını ikmal etmekten âcizdir. Şu halde o, tabiatı icabı tüm ihtiyaçları itibariyle ebediyen yardımlaşmaya muhtaçtır. Bu yardımlaşmada, önce karşılıklı olarak birbirinin işini görmek, sonra ortaklaşa hareket etmek ve bunu takip eden hususların var olması şarttır. Nice kereler, çeşitli maksat ve arzuların (belli bir şey üzerinde) birleşmesi, (veya ihtiyaç maddelerinin temini) sırasındaki münasebet çekişme ve çatışma sonucunu doğurur. Bu durum, (tarafklar arasında karşılıklı olarak) bir ülfet - nefret, ve dostluk - düşmanlık halinin menşei olur; sonuç olarak milletler ve kabileler arasında bir savaş - sulh haline müncer olur.

(İnsanlar arasındaki bu nevi fiiller, dövüş, savaş, anlaşma, sulh) başı boş dolaşan hayvanlar arasında olduğu gibi rastgele ve gelişigüzel değildir. Daha doğrusu, yukarıda da temas edildiği gibi fikirle fiilleri tertibli ve intizamlı hale getirme hususiyetini sadece insanlara bahşeden Allah, onlardaki (dostluk - düşmanlık, harb - sulh gibi) fillere bir nizam vermiş, bu fiilleri siyasî tercihlere ve hikemî kanunlara göre vücuda getirmeyi kendileri için kolaylaştırmıştır. (Siyasî vecihlere ve hikemî kanunlara istinat eden) faaliyetlerinde insanlar, mefsedetlerden maslahatlara, çirkin olandan güzel olana doğru bir meyil gösterirler. Ancak bu da, bahsi geçen hususların (tekrar tekrar) yapılmasına dayanan sıhhatli bir tecrübe ve de insanlar arasında bilinmekte olan adetlerle hasıl olan (bilgi) ile çirkin ve bozuk olan şeylerin ayırt edilmesinden sonra mümkün olur. Bu suretle insanlar, başıboş gezen hayvanlardan farklı hale gelirler; intizamlı ve mefsedetlerden uzak olması itibariyle kendilerinde fikrin neticesi (olan alâmetler) zahir olur.

Böyle bir durumun vücuda gelmesine esas teşkil eden bahiskonusu hususlar, histen de büsbütün uzak değildir. Nazar ehli olan bir kimse, bu hususta derin düşünmek için kendini zorlamaya ihtiyaç duymaz. Daha açıkçası, bunların tümü tecrübe ile elde edilir. Çünkü bunlar, hissî varlıklarla alâkalı olan bir takım cüzî mânalardır, (külli değildir); vâki itibariyle doğru veya asılsız oldukları kısa sürede ortaya çıkar. O yüzden, bunları öğrenmek isteyen kimseler, bu yoldan bu gibi şeyler hakkında bilgi elde ederler. Her insan, şartların el verdiği nisbette bunlara dair bir şeyler beller, hemcinsi ile olan muamelelerinde, yaptığı tecrübesine istinaden bunlar hakkında bir şeyler kapar. Bu suretle kendisi için yapması ve yapmaması zarurî veya uygun olan hususlar (zihninde) taayyün eder. Sonra, hemcinsiyle olan muamelesindeki tekrar ve mümaresesi neticesinde bir meleke hâsıl olur. Tüm ömrü boyunca bahiskonusu hususları, tettebbu eden bir kimse için, mutlaka her kaziye ve mesele için vukuf husule gelir. Lâkin bu, tecrübenin alacağı zaman nisbetinde olur, (öğrendiği meseleler, harcadığı zamanla sınırlı kalır).

Allah, bir çok insana bunun tahsilini, (ictimai ahval ve gidişat hakkındaki bilginin öğrenilmesini), tecrübe için gerekli olan zamandan daha kısa bir müddet içinde belleyecek şekilde kolaylaştırabilir. Bu da, onların bu gibi hususlarda atalarını, umur görmüş yaşlıları ve önde gelen büyükleri taklit etmelerine, onlardan telkin almalari-

na ve talimatlarını bellemelerine bağlıdır. Böylece vakalar araştırıp bunlar arasından sözü edilen hususu kapma yolunda karşılaştıkları uzun zahmetlere katlanmaktan kurtulurlar.

Fakat bu hususta bilgi sahibi olmayan, (kimden ne öğreneceğini bilmeyen) veya taklit (ve istifade edilecek, örnek alınacak bir şahsı tanıma) imkânından mahrum olan veya (böyle kişileri bulduğu halde), onların (verdikleri bilgileri, tavsiyeleri ve nasihatları) güzel bir tarzda dinlemeyen, bunlara uymayan (istişareye değer vermemeyen) bir kimse, bahiskonusu hususla edeblenme konusunda uzun boylu zorluklarla karşılaşır, bu yüzden alışılmamış bir mecraya girer, o hususları nisbetsiz ve usûlüne muhalif bir şekilde idrâk eder. Bu yüzden onun âdâb ve muamelesi, fena bir şekilde ve aksaklıkları aşikâr bir tarzda vücuda gelir, hemcinsi arasında geçim cihetinden hali fesada uğrar. (Kimseden bir şey öğrenmeye tenezzül etmeyen ve her şeyi bizzat tecrübe ederek bellemeye kalkışan bir kimse bunca zahmetlerden sonra yine de başarısızlığa duçar olur ve ancak o zaman akı başına gelir).

“Ebeveyninin te’dib edemediği bir kimseyi zaman edeblendirir”. şeklindeki meşhur sözün mânası budur. Yani ebeveyninden ve onlarla aynı hükümde olan umur görmüş yaşlılardan, ileri gelen büyüklerden ve üstatlardan, ictimaî muamele ve mü-nasebetlerin âdabını telkin (nasihat ve tavsiye) yolu ile bellemeyen, öğrenmeyen bir kimse, tabii olarak muhtaç olduğu hususları uzayıp giden zaman içindeki vakalardan (ve hayatın gerçeklerinden) öğrenme vaziyetiyle karşı karşıya gelecektir. Bunun için, onun muallimi ve müeddibi, zaman olacaktır, (hayat, ona talim yaptıracak ve onu terbiye edecektir). Çünkü, o şahsın tabiatında mevcut olan yardımlaşma zarureti, onu bu mecburiyetle yüzyüze getirecek (ve bundan kaçamayacak)tır.

Deneylerle kazanılan “*tecrübî akıl*” budur. İzah ettiğimiz gibi bu, fiillerin vuku-na esas teşkil eden “*temyizî akıl*”dan sonra hasıl olur. “*Nazarî akıl*”, bu iki mertebeden sonra gelir, mahiyetini, tarif ve tefsir etmeyi ulema tekeffül ettiğinden biz bu kitapta nazarî akli izah etmeye ihtiyaç duymuyoruz.

“Allah size, kulak, göz ve kalp vermiştir, fakat siz çok az şükrediyorsunuz” (Müminün, 23/78).

#### IV. İnsanların bilgileri - meleklerin bilgileri

Biz, sahih vicdan (ve sağlam bâtınî his) ile nefsimizde üç âlemin mevcudiyetine şahit oluyoruz.

Bunların ilki “*his alemi*”dir, (maddî ve cismânî alem). Hayvanlarla aramızda müsterek olan hissî idrâk vasıtalarıyla bundan haberdar oluyoruz..

Sonra, insanların hususiyetini teşkil eden “fikri” nazar-ı itibara alıyor ve o vasıta ile insan nefsinin var olduğunu kesin bir surette biliyoruz. Bunu, (havass-ı bâtına denilen) ve hissî idrâk vasıtalarının üstünde bulunan, içimizdeki nefsin ilim idrâk etme vasıtalarıyla biliyoruz. Bu suretle his âleminin üstünde başka bir âlem daha görüyoruz. (Buna, *âlem-i nüfûs*, *âlemu'l-fikr*, denir).

Sonra, bizim üzerimizde bulunan üçüncü bir âlemin mevcudiyetine, içimizde

müşahede ettiğimiz eserlerinden istidlal ediyoruz. O âleme ait olup da kalplerimize ilka olunan bahiskonusu (tesirler ve) eserler, (istikametindeki) fiille ilgili hareketlerle yöneliş ve irade halleridir. Bu suretle biliriz ki, orada bir fail vardır ve âlemimizin üstündeki bir âlemden, (bu gibi şeylere) bizi o sevk etmekte, (hal ve hareketlerimizdeki yönelişlerle içimizdeki arzular, ondan gelmekte)dir. İşte bu, ruhlar ve melekler âlemidir (*âlem-i ervah ve melâike*), orada bir takım idrâk sahibi zatlar (zevat-ı müdrike) vardır, zira onların eserleri bizde mevcuttur. Bununla beraber bizlerle onlar arasında (cevher itibariyle) bir mugayeret vardır.

Bir çok defa, ruhanî olan bu yüce âleme ve oradaki zatlara rüya ve uykuda gördüğümüz şeylerle istidlal ederiz. Uyanık iken, gafil olduğumuz ve farkına varmadığımız hususlar, rüyada bize (bir takım bilgi suretleri şeklinde) ilka olunur ve bunlar da sıhhat itibariyle vakaya mutabık düşer. Böylece bunun hak olduğunu ve hak (gerçek) bir âlemden geldiğini biliriz. *Adgâs* (*ahlâm, confused dreams*) denilen karışık ve asılsız rüyalarla gelince, bunlar bir takım hayalî suretlerden ibaret olup, idrâk onları bâtında saklar ve (insan rüya yoluyla) hissî idrâkten gaip olduktan sonra bunların içinde faaliyete geçer.

Sözünü ettiğimiz ruhanî âlemin mevcudiyeti için, biz bundan, yani rüya-ı sâdıkadan daha açık bir burhan bulamıyoruz. Bu sebeple o âlemi, böylece umumi bir şekilde biliyor, fakat tafsilatını idrâk edemiyoruz. İlahiyatçı filozofların, o âlemdeki zatların tafsilatı ve onlarca “ukûl” (akıllar, *intellects*) ismi verilen tertipleri hakkında ileri sürdükleri iddialardan hiç biri yakîn ve kesinlik ifade etmez. Zira mantık ilminde tesbit etmiş oldukları tarzda, nazarî burhanda aranan şart, onda mevcut değildir. Çünkü, kaziyelerinin evvelî (evveliyât) ve zatî (*primary, essential*) olması, burhanın şartlarındandır. (Burhanın kesin olabilmesi için, önermelerinin yakîniyat-ı evveliyeden ve bedihî, mevzu ve mahmullerinin hudûd-i zâtîyesi malum bulunan maddelerden olması şarttır). Halbuki sözü edilen ruhanî zatlar, (zevat-ı ruhaniye, *spiritual essences*), zatları itibariyle mechuldurlar. Şu halde onlara dair bir burhan ve kesin bir delil getirmenin yolu tıkalıdır. (Akılla bu varlıkların teferruatı hakkında bilgi sahibi olamayacağımıza göre) bizim için, o âlemlerin tafsilatında şer‘iyâtta yaptığımız ıktibaslar dışında herhangi bir idrâk vasıtası kalmamaktadır. Şer‘iyâtı, vâzih ve muhkem hale getiren de (dinî) imandır. (Şu halde imanı olmayanlar, şeriat vasıtasıyla de onlar hakkında bilgi sahibi olamayacaklarına göre, onlara dair hiç bir şekilde malumat edinemezler).

Bu âlemler içinde, idraklarımıza en ziyade yerleşmiş olan “*beşerî âlem*”dir. Çünkü bu, hem cismanî (havass-ı zahire) hem ruhanî (havass-ı bâtına) idrâk vasıtalarımızla müşahade edilmekte ve varlığı vasıtasız (vicdanî) olarak bilinmektedir. Bu âlemin, hem, his âleminde (diğer) canlılarla, hem de akıl ve ruh âleminde meleklerle iştirakleri vardır. Çünkü insanların (cismanî ve maddî varlıkları hayvanlarla aynı cinsten olduğu gibi, manevî ve ruhanî mahiyetleri ve) zatları da meleklerin zatlarıyla aynı cinstendir. Meleklerin zatları, cismaniyetten ve maddeden mücerret saf akıldan ibaret olup, onlarda akıl - âkıl - ma‘kul (zat itibariyle) birleşmiştir. Yani onlar, kendilerinde düşünme - düşünen - düşünülen birleşmiş olan sırf akıllardır. Adeta ha-

kikati idrâk ve akıldan ibaret olan bir zat gibidir.

İmdi tabîî olarak meleklerin ilmi, malumlarına daimi surette mutabık olarak husule gelmekte ve burada hiç bir şekilde herhangi bir aksaklık vukua gelmemektedir. İnsanın ilmi ise, daha evvel husule gelmemiş olan maluma ait bir suretin (*form*), onların zatlarında sonradan husule gelmesi şeklinde vukua gelmektedir. Şu halde insanın ilmi, tümü ile müktesebtir, sonradan hasıl olmuştur. Kendisinde, malumlara (ve eşyaya) ait suretlerin husule geldiği zat, nefstir. Heyûlanî bir (madde ve) cevherden ibaret bu nefis, peyderpey kendisinde husule gelmiş olan malumatın (ve eşyanın) suretleri sayesinde varlığa ait suretleri (alır ve bir elbise gibi) giyinir. Nihayet, ölüm suretiyle, gerek maddesi ve gerek sureti itibariyle varlığı kemâle ve selamete erer. Ölüm suretiyle maddesinden ve suretinden kurtulup saf bir zat olur.

İmdi orta terim (ve bir bağ) ile iki taraftan birini talep ve tercih etmek üzere nefsteki matlubât (*objects*), müsbet ve menfî arasında daimî surette dolaşır durur. Matlup (ve öğrenilmek istenen şey) hasıl olup malum hale gelince, bu sefer de, onun vakaya mutabakatını açıklama ihtiyacı ortaya çıkar. Umumiyetle bu hususu, “*sinaî burhan*” (teknik ve lojik arguman) ile açıklanır. Fakat bu, (açıklama) perde arkasındandır ve meleklerin ilimlerinde olduğu gibi muayene (ve bizzat gözle görme) tarzında değildir. (İnsan, o âlem hakkında melekler gibi doğrudan ve bizzat müşahede ile değil, ancak sinaî burhanla perde arkasından yaptığı istidlalle bilgi sahibi olur. Bu âlemle ilgili ilimle malum arasındaki münasebeti mantık kaidelerine göre tesbit etmeye çalışır, ama ekseriya başaramaz, zira haber almak görmek gibi değildir).

Bazan bu “perde açılır”, (böylece malum) apaçık bir idrâkle vak‘aya mutabık bir hale gelir. Bu suretle açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır ki, insan tabiatı itibariyle cahildir, zira ilminde tereddüt (*vacillation*) vardır. Diğer taraftan o, kesb ve sınaat itibariyle âlimdir, zira öğrenmek istediği şeyi, sinaî şartlara (ve mantık kaidelerine) istinaden fikri ile elde etmiştir.

Yukarıda işaret ettiğimiz “perdenin açılması” (keşf-i hicab) sadece şu üç şeyle olur: Ya zikir temrinleri ile hasıl olur. Bunun da en efdali, kötülüklerden ve arsızlıktan uzaklaştıran namazdır. (Çünkü en büyük zikir namazdır). Veya başlıca gıda maddelerini almaktan arınmakla olur, bunun da başında oruç gelir. Veya tüm (bedenî ve ruhî) kuvvetlerle Allah’a teveccüh etmekle olur. “Ve Allah, insana bilmediğini öğretmiştir” (Alak, 96/5).

## V. Peygamberlerin bilgileri

Biz, insanların bu sınıfına, beşerî temayüllerin ve hallerin dışında kalan ilahî bir haletin (ve vicdanî bir keyfiyetin) ârız olduğunu müşahade ediyoruz. Bunun içindir ki, şehvet (arzu), gadab (hırs) ve sair bedenî ahval itibariyle onlarda mevcut olan beşerî idrâk ve temayül nevinden olan kuvvetlere, yine onlarda var olan rabbanî cihet gâliptir. Bu yüzden, bunların zaruri olanları hariç, beşerî ahvalden arınmış olduklarını, Allah hakkındaki marifetlerinin gereği olarak ibadet ve zikir cinsinden olan Rabbanî ahvale teveccüh ettiklerini, bu halet içinde iken Allah’ın, kendilerine vâki olan

vahyine istinaden, ümmeti belli bir yola, (sırat-ı müstakime) ve kendilerinden öğrenilen sünnetlere hidayet ettiklerini ve bu sünnetlerin, (siretlerin ve gidişatın) fitraten Allah'ın onlara vermiş olduğu bir cibilliyet (ve tabiat) imişcesine hiç değişmediğini müşahade etmekteyiz.

Biz bu kitabın başında, “Gaybı idrak edenler”, faslında, vahiyden bahsetmiş ve-burada şu hususu açıklamıştık: Basit ve mürekkep âlemlerin tamamı itibariyle bir küll olarak varlık (vücut), yukarıdan (aşağıya) ve aşağıdan (yukarıya doğru) tabii bir tertip ve nizam üzeredir. Tüm varlıklar arasında (hiç bir şekilde kopmayan ve) çözülme-yen tam bir ittisal (*contact*, bağlantı) vardır. Âlemlerdeki her ufkun (sahanın, *stage*) son noktasında bulunan zatlar (ve varlık neveleri), aşağıdan veya yukarıdan kendisine komşu olan bir zata (ve varlık cinsine) inkılap etme (*transformation*) hususunda tabii bir istidada sahiptir. Basit cismanî unsurlarda olduğu gibi. Ve yine bitkiler âleminin son ufkunda (ve sahasında) yer alan hurma ve asmanın (üzüm ağacı), canlılar âleminin ilk ufkunda (ve sahasında) yer alan sadef ve salyangoz karşısındaki durumu da böyledir ve yine kendisinde zeka ve idrâk (*cleverness*, *perception*) toplanmış olan maymunların, fikir ve muhakeme sahibi insan karşısındaki durumu da bunun gibidir. Her âlemi iki tarafındaki ufkunda ve uç noktasında bulunan, (iki varlığın yekdiğerine dönüştürme şeklinde-ki) bu istidadının (*preparedness*), mânası onlardaki ittisalden (*connection*) ibarettir.

İnsan âleminin üstünde ruhanî bir âlem (*spiritual world*) vardır. O âlemin bizdeki eserleri, onun varlığı hususunda bize şahitlik etmektedir. Bu eserler, o âlemin bize verdiği idrâk ve irade nevinden olan, kuvvetlerdir. İmdi o âlemdeki zatlar, sırf idrâk ve saf taakkuldur. İşte melekler âlemi budur.

Bütün bunlardan dolayı insan nefsinin beşeriyetten insilâh ederek melekli-yete intikal edebilme istidadına sahip olması icabeder. Tâ ki, herhangi bir vakitte, anlardan bir an içinde bilfiil melek cinsinden olabilsin, sonra insan nevinden olan hemcinsine tebliğ etmekle mükellef tutulduğu hususları melekler âleminde telakki etmiş olduğu halde beşerî (ve cismanî) varlığına dönebilsin. İşte “vahyin ve meleklerin hitabı”nın mânası budur.

Bütün peygamberler, bu husus onların cibilliyeti ve tabiatı imişcesine bu fitrat (ve istidat) üzere yaratılmışlardır. Bu insilâh (*exchange*) esnasında şiddetli (ve horuldamalarına yol açan) sıkıntılı hallerle karşılaşır-lar. Nitekim bu hallerin onlarda mevcudiyeti malum bulunmaktadır.

Bu halet içindeki peygamberlerin (telakki ettikleri gaybî) ilim, görmeye dayanan açık - seçik, (kesin ve vasıtasız) bir ilimdir. Ufak da olsa bir yanlışla, hata galat ve vehim vaki olmaz. Daha açıkçası, (ilmin maluma uyması tarzında) ondaki mutabakat zâttîdir. Çünkü gayb perdesi ortadan kalkmış ve vâzih bir şehadet (*shuhud*) hasıl olmuştur. Onun için, peygamberler, bu haletten ayrılıp beşeriyetlerine döndükleri zaman, ilimle-rindeki vuzuh ve sarahat, onlardan ayrılmaz, çünkü bahiskonusu ilk halette bu vuzuh o ilmin ayrılmaz bir vasfı haline gelmiştir. Ayrıca kendilerinde mevcut olan safiyet, (ve zihin açıklığı) onları bu haletle kaynaştırmaktadır. Onlardaki bu (manevî tecrübe) daimi olarak kendilerinde tekerrür etmekte ve bu durum, (biri-r peygamber olarak) gönderil-melerinin gayesi olan ümmetin hidayete ermesi faaliyeti tamamlanana kadar sürmek-

tedir. Nitekim Hakk Taâlâ; (Ey Muhammed, ümmetine) “De ki, ben sadece sizin gibi bir insanım, ilâhınız birdir, diye bana vahy edilmektedir. Şu halde onun karşısında dosdoğru olunuz ve ondan mağfiret dileyiniz” (Fussilet, 41/6) buyurmuştur.

Bunu iyi kavrayınız ve daha evvel bu kitabın başındaki “Gaybı bilenler” faslında verdiğimiz bilgilere müracaat ediniz. O vakit bu meselenin beyanı ve izahı açıklık kazanacaktır. Zira biz orada bunu tatminkar bir tarzda geniş bir şekilde izah ettik<sup>2</sup>. Muvaffak kılan Allah’tır.

- 2 Gaybı bilenler bölümünde de belirttiğimiz gibi, varlığın başlıca kategorileri: Madde - bitki - hayvan - insan ve melekten ibarettir. Bunlardan herbiri bir âlem teşkil eder. Bu âlemlerden herhangi birinin son sınırında bulunan, o âleme ait en mütakâmil bir varlık nevi, onu takip eden âlemin ilk noktasında bulunan, o âleme ait en basit ve en iptidai varlık haline dönüşme (*inkılap, sayruret, transphormation*) istidadına sahiptir. Böyle olunca da varlıkların cinsleri ve nevileri arasında sıkı bir bağın bulunduğu ortaya çıkar. Böyle olunca da hayvanlar âleminin son sınırındaki en mütakâmil varlık olan maymun, insanlar âleminin ilk noktasında bulunan iptidai bir insan haline inkılap etme istidadına sahiptir, demektir. İbn Haldun, bir anlık (*tafra, mutasyon*) için de olsa insanların fiilen melek haline gelebileceklerini göstermek ve böylece nübüvvet ve vahiy meselesini izah etmek için bu konuya girmiştir. Ona göre bütün varlık nevileri yekdiğerini tamamlamakla kalmamakta, aynı zamanda yukarıya doğru bir ilerleme ve tekamül halinde bulunmaktadır. Fakat onun bu tesbiti ilmi bir nazariye olmayıp, umumi bir müşahededen ve derin bir sezgiden ibarettir. Dikkate değer bir husustur ki, sırasıyla cemad -bitki- hayvan ve insan gibi varlıklardan melege kadar gelen İbn Haldun, burada durmakta, meleklerle, ulûhiyetin çeşitli mertebeleri arasında bir inkılap, ittihad ve ittisal hâdisesine eserinde yer vermemekte, bunun kendisini vahdet-i vücudu benimseme noktasına getireceğini bilmektedir. Halbuki, o vahdet-i vücuda muhalif olduğundan bu noktadan, zahir itibarıyla de olsa kaçınmaktadır. Bazılarına göre İbn Haldun’a ait olmayan, musiki bahsindeki bazı ifadeler, İbn Haldun’u vahdet-i vücudu kabul etme noktasına açıkça getirmiştir. Gerçekten de, eğer İbn Haldun, kendi ifadesiyle bir kül olarak bütün varlıklarda tabii bir tertip görüyorsa, ulûhiyete ait varlığın da bu tertip içinde yerini alması icabeder. Bu nokta vuzuha kavuştuktan sonra İbn Haldun’un monizmi daha iyi anlaşılır. Fakat o, gerçekte bu noktada bir ittisal ve ittihadın bulunduğunu kabul etse dahi, bu sadece mistik bir karakterde değildir. Onun için izahı zordur, ayrıca yanlış, anlaşılmaya, hiç tasvip etmediği vahdet-i vücudcular tarafından da istismar edilmeye müsaittir. Onun için İbn Haldun’da bu nokta bir sırdır. Bu sırta vakıf olmak için onun, umumi felsefesini ve esas kanaatlerini bilmekten başka yol da yoktur.

Pîrîzâde bu konu ile ilgili cümleleri aynen şu şekilde tercüme etmiştir: “Âlem-i basit-i anâsir ve âlem-i terkib-i mevalidde âimme-i mevcudât, tertib-i tabii üzere muntazam ve müretteb olup esfelden a’lâya, varınca tabakat-ı vücud tertib-i acib üzere muttasıl ve mürettebtir ve besâit ve mürekkebâtın, her ufkun âhîrinde olan zevat, taraf-ı esfel ve a’lâdan mücavir olduğu zata inkılaba, istidad-ı tabii ile müstaid olup anasır ve mürekkebâtta bu istihale ve inkılap câridir. Nitekim anasır-ı cismaniye-i basîteden arz mâya, mâ hevaya, heva nâra munkalib olup mürekkebat-ı mevâlidde ufk-ı nebatînin âhîrinde vâki nahl ve keremin, fevkinde olan ufk-ı hayvanînin taraf-ı esfelinde vâki olan halzum ve sadeife müstahil olmağa istidadı zahirdir. Keza ufk-ı hayvanînin taraf-ı a’lâsında vâki olan kırade ve maymun, kıyasat ve firasetle mevâsuf olup, fikir ve reviyetle sair enva-i hayvandan, mümtaz olan nev-i insana inkılaba müstaidir” (bkz. Pîrîzâde tercümesi, s. 506).

Cevdet Paşa’nın tercümesi de şöyle: “Bu âlem bir tarz-ı acib ve tavr-ı garib üzere müretteb bir silsile-i muntazama olup besâit ve mürekkebâtın her bir ufk ve tabakası âhîrindeki zevat ve a’yan, üst tarafındaki mücavirine munkalib olmağa bittab müstaidir. Nitekim anasır-ı basitade her tabakanın kendi mücavirine ve ufk-ı nebatînin âhîrinde hurma ve üzümün, ufk-ı hayvanîden halzum ve sadeife, ve firaset ve idrâki müstecmi olan maymunun dahi, sahib-i fikir ve reviyet olan insana inkılaba müstaid oldukları gibi. İşte avâlimin yekdiğere ittisalının mânası, her ufkun alt ve üst taraflarındaki şu istidaddan ibarettir”.

## VI. İnsan, zatı itibariyle câhil, kazandığı (bilgi) itibariyle âlimdir

Bu fasılların baş tarafında (Bölüm 6, Fasil 1) şunu beyan etmiştik: İnsan, hayvanlar (ve canlılar) cinsindendir. Allah Taalâ onu, hayvanlardan, kendisine verdiği fikirle ayırdetmiştir. İnsan, fikir sayesinde fiillerini muntazam bir şekilde vücuda getirmektedir. *Temyizi akıl* bundan ibarettir, veya (ictimai) görüşlere (ârâ), maslahatlara ve mefsedetlere dair olan bilgiyi hemcinsinden o sayede elde etmektedir. Bu da tecrübi akıldır, veya (madde ve gayb alemindeki) şahit ve gaip varlıkların tasavvuru o sayede oldukları gibi tahsil etmektedir. Bu da *nazarî akıl*dır.

Bu fikir, ancak insandaki hayvaniyet (fizikî ve biyolojik gelişme), kemâle ulaştıktan sonra, husule gelmekte ve bu da temyiz (çağın)dan başlamaktadır. Temyizden (ve iyiyi kötüden ayırdetme çağına gelmeden) evvel, insan herhangi bir ilme (ve bilgiye) sahip bulunmamakta, bu sebeple hayvanlardan sayılmakta, yaratılış itibariyle menşei olan nutfе, kan pıhtısı ve et parçası hükmünde bulunmaktadır. Bundan sonra insan için hasıl olan şey, Allah'ın kendisine verdiği hissî idrâk vasıtaları ve fikirden ibaret olan kalb yoluyla vücuda gelir. Yaptığı iyilikleri, bize karşı dile getiren yüce Allah "O size görme duyusu, iştme duyusu ve kalpler vermiştir" (Mülk, 67/23) bu yurmuştur.

Bundan dolayı insan temyiz (çağın)den önceki ilk halde sadece bir heyulâdan (ve suret kabul etme istidadına sahip bir maddeden) ibarettir. Zira hiç bir bilgiye sahip değildir. Sonra (his ve fikir gibi) kendisinde mevcut olan âletler (ve bilgi elde etme vasıtaları) ile kazandığı ilimle sureti kemale erer. Böylece, onun insanî zatı, varlığı itibariyle kemâle ulaşır.

Vahyin başlangıcında, yüce Allah'ın peygamberine olan hitabına bakınız: "Yaratılan Rabb'in ismiyle oku! O, insanı kan pıhtısından yaratmıştır. Kalemle öğreten ve insana bilmediğini belleten çok kerim Rabb'in ismiyle oku" (Alak, 96/1-5). Yani Allah daha evvel kan pıhtısından ve et parçasından ibaret olan insana, kendisinde mevcut olmayan bir ilim kazandırmıştır.

Şu halde insanın tabiatı ve zatı, onun zatı itibariyle bilgisiz ve (ilim) kazanma itibariyle bilgili olduğunu bize göstermiştir. İlk olarak nâzil olan ve vahyin başlangıcını teşkil eden ayet-i kerime bu hususa işaret ederek insanın var oluş sahifelerinin ilkinini, yani insanıyeti ve bunun bir fitrî, öbürü kesbî olan iki halini, (tabiatı itibariyle cahil, kazandığı bilgiler itibariyle bilgi sahibi olma vaziyetini, (Allah'ın lutuflarını) minnet yoluyla bahis konusu etmiştir.

"Ve Allah, ilim ve hikmet sahibidir" (Nisa, 4/17).

Burada Pirizâde ile Cevdet Paşa'nın tercümelerini mukayese edebiliriz. Pirizâde'nin tercümesi hem daha uzun hem de eksiktir. Meselâ son cümle onda yoktur. Bu tercüme tahminî, takribî, tefsirî ve te'vilî bir tercümedir. Buna karşılık Cevdet Paşa'nın tercümesi daha az tefsirîdir ve daha çok tamdır. Ayrıca ifadesi daha sağlamdır. Buna rağmen, bunda da bir hayli tefsirî cümleler ve tantanalı ifadeler vardır. Meselâ *Mukaddime* metninde iki satır tutan bir ifade Cevdet Paşa'da 7-8 satıra kadar çıkabilmektedir (bkz. Cevdet Paşa terc. s. 13, son satırlar).

## VII. İlmi talim (ve tedris), sanatlar cümlesindendir

Bunun sebebi şudur: Bir ilimde ihtisas kazanarak derinleşmek ve ona hâkim olmak ancak ve ancak o ilmin ilkelerini ve kaidelerini ihata etme ve gerek meselelerini gerekse teferruatının çıkarılış tarzını kavrama hususunda hasıl olan bir meleke sayesinde kabil olur. Bu meleke hasıl olmadıkça o fende maharet ve (ihtisas) husule gelmez.

Sözü edilen meleke, anlama ve ezberleme işinden başkadır. Çünkü belli bir fende belli bir meselenin anlaşılması ve ezberlenmesi hususunda, o fende üstad olanla çırak olanın, hiç ilim tahsil etmemiş olan avamdan biri ile engin bilgisi olan âlimin müşterek olduklarını görmekteyiz. Fenlerde (ve disiplinlerde), meleke, başkalarına değil, sadece üstad veya âlim olana hasır. Demek ki, meleke, anlama ve ezberlemeden başka bir şeydir.

İster bedende bulunsun, ister fikir, hesap vesaire ve (ya) hesap gibi diğer şeyler çeşidinden olmak üzere beyinde bulunsun, tüm melekeler cismanîdir. Cismanî olan şeylerin tümü, hissî şeylerdir. Onun için de (üstadın ve muallimin tedrisine ve) talime muhtaçtır. Bundan dolayı her ilmin veya sanatın taliminde, o ilmin (veya sanatın) meşhur muallimlerine, (sanatkârlarına ve üstatlarına) varan bir talim senedine sahip olmak, her bölge halkı ve her nesil arasında muteber olan bir husus olmuştur. (Muh-telif ilim ve sanatlarda ehliyet ve liyakat sahibi olmanın isbatı, o ilim ve sanatların tanınmış âlim ve üstatlarından ehliyetnâme, şehadetnâme, icazetname almaktır).

Belli bir ilme dair olan ilim (ve onun öğretilmesi) ile alakalı olan usullerin (istılahların ve teknik terimlerin) farklı oluşu, o ilmi talim ve tedris etmenin bir sanat (ve meslek) olduğunun diğer bir delilidir. İmdi meşhur imamlardan herbirinin, talim ve tedriste kendisine has bir usulu vardır. Nitekim bütün sanatlarda da aynı durum mevcuttur. Bu durum gösterir ki, sözü edilen usul, ilimden (ve onun esas meselelerinden) değildir. Aksi takdirde herkesin usulunun bir ve tek olması (âlimlerin kullandıkları terimler arasında fark bulunmaması) icabederdi. Kelam ilmine bakınız: Bu ilmin taliminde, mütekaddimîn ile müteahhirîn (tedris) usûlleri, (ifade tarzları) birbirine muhaliftir. Usûl, fıkıh ve (ulûm-i) Arabiyede de durum böyledir. Aynı şekilde mutalaa edilmeye teşebbüs edilen (diğer) bütün ilimlerin talim usullerinin yekdiğesine muhalif oldukları görülmektedir. Bu da gösterir ki, ıstılahlar (metotlar), talimde kullanılan bir takım sanatlardan (teknik üsluplardan) ibarettir. İlim ise, haddizatında birdir, (âlimden âlime göre değişmez).

Bu husus bu şekilde tesbit edildikten sonra, bilmek gerekir ki, ilmî talim ve tedris senedi, (ananesi), bugün Mağrip halkı arasında hemen hemen kesilmiş gibidir. Zira buradaki umran çökmüş, hanedanlıklar gerilemiş, bunun neticesinde de yukarıda da temas edildiği gibi sanatların gerilemesi ve ortadan kalkması hâdisesi vukua gelmiştir (Bölüm 5, Fasl 17). Şöyle ki, vaktiyle, Kayravan ve Kurtuba, Mağrip'in ve Endülüs'ün kültür (ilim ve sanat) merkezleri idi. Buralarda, umman gibi bir umran vardı, ilimler rağbette, sanatlar revaçta idi. (İlim, fikir ve sanat) pazarları coşkun bir derya gibi idi. Bu iki merkezin (ikbal) müddeti çağlar boyu uzayıp gittiğinden, ayrıca burada hadaret de mevcut olduğundan, talim (ve tedris ananesi) oralarda iyice kök



salmıştı. Lakin bu iki merkez harap ve viran bir hale gelince, Merakeş'te Muvahhidler hanedanlığının tesiriyle vücut bulmuş olan pek az kısmı müstesna talim (ve tedris ananesi) inkıtaa uğradı. Diğer taraftan Muvahhidler hanedanlığı, başlangıçta bedvî olup, kuruluşu ile yıkılışı arasında az zaman geçtiğinden Merakeş'teki hadaret de kökleşmemişti. Bu yüzden, buradaki hadaret ahvali sürekli olmamış ve çok az devam etmişti.

Merakeş'teki (Muvahhidler) hanedanlığı çöktükten sonra, Kadı Ebu Kasım b. Zeytûn (Öl. 691/1292), VII. / XIII. yüzyılın ortalarında (648-656/1251-1258) yılları arasında), İfrikiye'den doğuya (ve Şark İslâm âlemine) gitti, orada İmam İbn Hatib (diye meşhur olan ve 606/1209'da vefat eden Fahrüddin Razî)'nin talebelerine yetişti. Onlardan ders aldı. Talim (ve tedris usûl)lerini belledi, akliyât ve nakliyyâtta maharet kazandı. Birçok ilim ve güzel bir talim (ve tedris usûlü) ile Tunus'a döndü. Onun peşi sıra, Ebu Abdullah b. Şuayb Dükkâlî (Haskurî, öl. 664/1268) Şarktan geldi. Bu zat, Mağrib'ten şarka gitmiş, Mısırlı hocalardan ders almış, sonra Tunus'a dönerek burada yerleşmişti. Talimi (ve ders verme usûlü) faydalı idi. Tunus halkı bu iki zattan ders aldı. Bunların talim senetleri (ve tedris usûlleri) talebeleri vasıtasıyla nesilden nesile intikal ederek devam etti ve nihayet İbn Hâcib'in (öl. 646/1249) talebesi ve eserinin şarihi olan Kadı Muhammed b. Selâm'a intikal etti. İbn İmâm (Ebu Zeyd Abdurrahman, öl. 743/1343, diğeri Ebu Musa İsa, öl. 748/1348) ve talebeleri vasıtasıyla de (bu tedris usûlü) Tilemsan'a intikal etti. Çünkü İbn İmâm, İbn Abdüsselâm'la beraber aynı hocalardan ders almış, aynı meclislerde bulunmuştu. Şimdi İbn Abdüsselâm'ın şakirdleri Tunus'ta, İbn İmâm'ın şakirdleri ise Tilemsan'da bulunmaktadırlar. Ancak (tedristeki usûl ve) senetlerinin inkıtaa uğramasından korkulacak derecede, bunların sayıları azalmıştır.

Sonra VII. / XIII. yüzyılın sonlarına doğru Ebu Ali Nâsırüddin Meşaddâlî (öl. 731/1330), (Mağrip'teki) Zevave'den şarka gitti, Ebu Amr b. Hâcib'in talebelerine yetişti. Onlardan ders aldı, talimlerini (ve tedris usûllerini) belledi. Şihabuddîn Karafî (öl. 684/1285) ile birlikte aynı mecliste ve sınıfta beraber okudu. Akliyât ve nakliyyâtta maharet kazandı. Birçok ilim ve faydalı bir talim (usûlü) ile Mağrib'e döndü. Bicaye'ye indi (ve buraya yerleşti). Talim senedi (ve tedris usûlü) bu şehirdeki talebeler arasında aralıksız bir şekilde sürdü. Şakirdlerinden olan İmran Meşaddâlî (öl. 745/1345) sık sık Tilemsan'a gidip geldi ve neticede orada yerleşti. Hocasının usûlünü burada yaydı. Şimdi onun Bicaye ve Tilemsan'daki talebelerine nâdir, hatta en derolarak rastlanmaktadır.

Kurtuba ve Kayravan'daki talimin (ve tedris usûlünün) inkıraza uğramasından bu yana Fas'ta ve Mağrib'in sair bölgelerinde güzel bir talim (ve tedris usûlü) bulunmamaktadır. Bura halkının (ve hocalarının) kesintisiz bir talim senetleri (ve ananeleleri) muttasıl olmadığından, ilimlerde, meleke ve maharet (ihtisas) kazanma, onlar için zorlaşmıştır.

Bahiskonusu (tedris usûlündeki) melekenin elde edilmesinin en kolay yolu, ilmi meseleleri münakaşa ve münazara ile dili açmak kuvvetlendirmek ve bol bol ilmi tartışmalar yapmaktır. Çünkü ilim bir kuyu, tartışma ise onun kovası gibidir. Bu

durum, bu usul, bu çeşit meseleleri zihne yaklaştırıp onları anlaşılabilir bir hale getirir. İmdi, (Mağrip'te) öyle ilim talipleri vardır ki, ömürlerinin çoğunu, ilim meclislerinde tükettikleri halde, yine (delil isteyen mevzularda) onları suskun ve tartışmalara giremez, (fikir ve kanaat beyan edemez, kendi görüşünü savunamaz) bir halde görürsünüz. (Dersleri ve metinleri) ezberleme işine, lüzumundan fazla ehemmiyet verdikleri halde, ilim ve talimle ilgili faaliyetlerde o kadar kuvvetli bir meleke elde edemiyorlar. Sonra, bu melekeyi tahsil ettikleri sanılanlar, bir (ilmî) münakaşaya veya münazaraya veya talim faaliyetine giriştikleri zaman, öğrendikleri ilimlerdeki melekelerinin eksik olduğu görülmektedir. Bu eksiklik sadece, talim (deki usûlün yanlışlığın)den ve senedin (ve tedris ananesinin) kesintiye uğramış olmasındandır. Yoksa bu durumdaki kimselerin (ders ve metinle ilgili) ezberleri daha sağlamdır, çünkü onlar bu hususa başkalarından daha fazla önem vermekte ve ilmî melekedен maksadın da bu (hıfz etme işi) olduğunu zannetmektedirler. Halbuki durum, hiç de öyle değildir. (Bunlar sadece mesele ve metinlerin hafızı olan kişiler olup, âlim değillerdir, öğretimde asl olan ezber değil, uygulama ve alıştırmadır). Bunun böyle olduğunun diğer bir şahidi ve delili şudur: Mağrip'te, ilim taliplerinin medreselerde kalma (ve okuma) müddetleri, onaltı sene olarak tayin ve tesbit edilmiştir. Halbuki aynı süre Tunus'ta beş yıldır. Örf (ve tedris ananesine) göre (Tunus'taki) medreselerde geçen bu süre, ilim talipleri için husulü arzu edilen ilmî melekenin vücuda gelmesi veya bu melekeyi tahsil etmelerinden artık ümidin kesilmesi için harcanan asgari zamandır. Bu dönem için Mağrip'te ayrılan müddetin çağımızda uzun oluşu, bilhassa talim ve tedriste tutulan usûlün fazla iyi olmaması sebebiyle meleke tahsil etmenin güç olduğundandır. Bunun başka bir sebebi yoktur.

Endülüs halkına gelince, bura sâkinleri arasındaki talim müessesesi yok olmuş, ilimlere olan rağbet ortadan kalkmıştır. Çünkü birkaç yüzyıldan beri oradaki Müslümanlar umranca gerilemişler, Arap dili ve edebiyatı müstesna, buradaki halk arasında ilim ve ilmî anane diye bir şey kalmamıştır. Endülüslüler sadece Arap dili ve edebiyatı (Arabiyet, edeb) ile iktifa ettiler, bu disiplinleri talim ve tedris senedi (ve geleneği) aralarında mahfuz kaldığından, onun muhafaza edilmesiyle bu disiplinler de muhafaza edilmiş oldu. Bunlar arasındaki fıkıh ise, muhtevası boş bir şekilden ve aslı giden şeyin izinden ibaret kaldı. Akliyatın (*intellectual disciplines*) ise ne aslı kaldı, ne de izi. Bunun yegâne sebebi, umranın noksanlaşması, (doğu Endülüs'teki) deniz sahilleri ve yamaçları müstesna, umumiyetle her tarafın düşman tarafından zapt edilmiş olması ve geçimden sonra gelen (ilim ve saire gibi) meşguliyetlerden ziyade maişetlerini temin ile uğraşmaları dolayısıyla oradaki talim senedinin (ve tedris ananesinin) kesintiye uğramasıdır.

Emrinde galip olan Allah'tır (Yusuf, 12/21).

\*  
\* \*

Şark (İslâm âlemin)e gelince, buradaki talim senedi (ve tedris ananesi) kesintiye uğramış değildir. Daha açıkçası buradaki ilim pazarı (hareketli ve) canlı, ilim ummanı ise coşkundur. Çünkü oranın gelişmiş umran kesintiye uğramadığı gibi, (ilimlerin tedrisiyle ilgili) senet de kesintiye uğramamıştır. Gerçi ilmin madeni ve ocağı olan

**Bağdat**, Basra, Kûfe ve emsali büyük şehirler harap olmuştur ama, Allah Taâlâ onlara bedel daha büyük şehirler ihsan etmiş, buralardan ilim oralara, yani doğu cihetinde Horasa'nın Acem Irakı bölgesine ve Maveraünnehir'e ve batı istikametinde Kahire'ye ve havalisine intikal etmişti. Bu merkezlerdeki bolluk aralıksız, umran kesintisiz olarak sürmüş ve buralardaki talim senedi (ve tedris ananesi) ayakta kalabilmiştir.

Umumiyetle şarktaki halkın, ilmi talim etme sanatında, hatta sair sanatlarda köklü bir gelenekleri vardır. O derece ki, ilim tahsil etmek maksadıyla Mağrip'ten, şarka seyahat eden bir çok kimse, şöyle bir zanna (ve kanaata) sahip olmuşlardır: Umumiyetle doğu insanının aklı, mağrip halkının aklından daha kâmindir. (Onlar, ilk fıtratlarının ve yaratılışlarının gereği olarak daha uyanık ve daha zekidirler). Fıtrat ve tabiatları icabı, onların nefs-i nâtikaları, Mağrip ahalisinden daha mükemmeldir, yine onlar, doğulu insanların, ilim ve sanatlarla ilgili zekâlarına ve maharetlerine bakarak, bizimle onlar arasında insanlığın hakikati (ve mahiyeti) yönünden fark var diye inanırlar (bu görüşlerine sıkı bir şekilde sadık, kanaatlarına düşkünlük derecesinde bağlı kalırlar). Halbuki vaziyet hiç de öyle değildir. Şark ve Garp bölgelerinde, (aslında her yerde) bir olan (insanî) hakikati farklı kılacak bu kadar (fizikî ve coğrafi bir) farklılık yoktur.

Evet, mutedil olmayan birinci ve yedinci iklimlerde böyle bir farklılık vardır. Çünkü buradaki (fizikî ve bedenî) mizaçlar itidaldan inhiraf etmiş bir vaziyettedir ve yukarıda da geçtiği gibi oradaki nefslar (ve insanlarda da) o nisbette bir (itidalden) sapma vardır. Şarktaki halkın, garpteki halktan üstün olmalarına esâs teşkil eden husus, gelişmiş zeka biçiminde hadaretten gelen eserlerin (ve tesirlerin) nefsde husule gelmiş olmasıdır. Nitekim sanatlar bahsinde bu husus izah edilmişti (Bölüm 5, fasıl 32). Şimdi biz bu konuyu biraz daha şerh ve tahkik edeceğiz:

Maişet, mesken, bina, din ve dünya işleriyle alâkalı haller itibariyle hadarîlere has bir takım âdâb (ve kaideler) vardır. Keza sâir amelleri, âdetleri, muameleleri ve tüm faaliyetleri itibariyle de durum böyledir. Bütün bu konularda, onlara has bir takım âdâb (usûl ve kaideler) vardır ki, yapma veya yapmama cihetinden ele aldıkları ve benimsedikleri her şey bakımından bu (usûl ve) âdâbın çizdiği hat üzerinde dururlar, ötesine tecavüz etmezler. Bu âdâb, (*manners*) âdeta tecavüz edilemez huduttur. Bununla beraber bu âdâb, bir sonraki neslin, bir önceki nesilden devraldıkları bir takım sanatlar hükmündedir. Şüphe yok ki, tertip ve nizam ürünü olan her sanattan, insan ruhuna bir eser intikal eder ve bu ona yeni bir akıl (ve düşünce) kazandırır. (Böylece zekâsı gelişir). Bu sayede diğer bir sanatı (kolaylıkla) kabul etme (ve belleme) istidadı kazanır. O sayede akıl, bilgileri suratla idrâk etme kabiliyetini haiz olur.

Sanatların talimi hususunda, Mısır halkının, kendilerine yetişilemez bir seviyeye çıktıklarına dair haberler almaktayız. Meselâ, eşeklere, büyük ve küçük baş hayvanlara ve kuşlara bir takım kelimelerin telaffuzunu ve bazı fiiller talim etmekte imişler, bu gibi şeylere çok nadir rastlandığından garip karşılanmış. Mağrip sakinleri, bunları talim bir yana, anlamaktan bile âciz kalmaktadırlar.

İlimleri talim, sanatlar ve sâir mutad faaliyetlerdeki güzel melekeler, insandaki akıllı daha keskin ve fikri daha parlak bir hale getirir. Zira bu durumda nefis için bir çok

meleke hasıl olmuştur. Çünkü daha evvel demiştik ki, nefis, idrâkler ve onlara bağlı olan melekelerle yetişir (ve gelişir). (Bölüm 5, Fası 32). Bu yüzden (doğudaki insanların) zekâları artmıştır. Çünkü nefisleri, ilmî faaliyetlerin tesirleri altında kalmış (ve gelişmiş)tir. Avamdan olanlar, (doğu insanı ile batı insanı arasında) insanî hakikat ve mahiyet itibariyle fark vardır, zannederler. Halbuki vaziyet hiç de öyle değildir.

Bedevî karşısında hadarînin haline dikkat ediniz. Hadarî olan şahsın, zekâ ile süslü, fikirlerle dolu olduğunu göreceksiniz. Hatta bedevî dahi hadarî olan bir kişinin, insanî hakikati (*realty of humanity*) ve aklı itibariyle kendisinden üstün, olduğunu zanneder. Lakin vaziyet hiç de öyle değildir. Bunun sebebi, hadarî olan zatın, hadarîlik halleri ve âdetleri itibariyle, bedevîlerin, hakkında hiç bir şey bilmedikleri sanatlar ve âdâbla alakalı iyi melekeler (ve itiyatlar) kazanmış olmasından başka bir şey değildir. Hadarî olan bir kimse, sanatlar, sanat melekeleri ve bunları güzel bir şekilde talim etme gibi hususlarla dolu olduğu için, bu melekeler (ve itiyatlar) itibariyle ondan geri olan bir kimse, ondaki bu durumun aklında mevcut bir kemalden ileri geldiğini ve bedevîlerdeki nefislerin (ve ruhların), fitrat ve cibilliyetleri gereği onun fitratından geri olduğunu zannederler. Lâkin durum hiç de böyle değildir. Çünkü biz, aklındaki anlayış ve fitratındaki kemâl itibariyle en yüksek mertebede bulunan bedevîlerin mevcut olduklarını görmekteyiz. Hadarîlerde, bu durumun ortaya çıkmasına yol açan, sanatların ve öğretimin parlak oluşudur. Hiç şüphe yok ki, evvelce de temas ettiğimiz veçhiyle bunun nefis üzerinde bir takım tesirleri mevcuttur. Keza şarkın insanları ilmin taliminde ve sanatlarda çok köklü bir mertebeye ve gayet yüksek bir dereceye sahiptirler. Buna mukabil, bundan evvelki fasılda geçtiği gibi Mağrip ahalisi bedavete daha yakındır. İşte bundan dolayı (bahiskonusu ictimâî hususu gözönünde bulundurmaya bazı gafiller ve) dikkatsizler ilk bakışta bu durumun, Mağrip halkında bulunmayıp, sadece şark halkına mahsus insanî hakikatte mevcut bir kemâlden ileri geldiğini sanmışlardır. Fakat bu, hiç doğru değildir. Bu noktayı iyi kavrayınız.

“Ve Allah, halkta dilediğini ziyade eder” (Fatır, 35/1).

### VIII. İlimler, ancak büyük bir umranın ve yüksek bir hadaretin bulunduğu yerde gelişir

Sebepler şudur: Evvelce de belirttiğimiz gibi, ilmi talim (usûl, meslekler ve) sanatlar cümlesindendir. Evvelce de söylediğimiz gibi sanatlar sadece şehirlerde gelişir ve sanatların keyfiyeti ve kemiyeti, şehirlerdeki umranın çokluğu, azlığı, hadaret ve refah nisbetinde olur. Çünkü (sanatlarda görülen yüksek seviyedeki gelişme, zaruri) maişet üzerine zaid olan bir husustur, (Bölüm 5, Fası 17). İmdi ne zaman umrandaki halkın emekleri maişetlerini temin için sarf ettikleri mesaiden fazla olursa, bu fazlalık (artık emek), maişetin ötesinde olup da insanın hususiyetlerinden bulunan faaliyetlere (ve ihtiyaçlara) sarf olunur. Bunlar da ilimlerden ve sanatlardan ibarettir.

Köylerde, ya da (halkı) mütemeddin olmayan şehirlerde yetişmiş olan kimselerden, her kim fitratının şevkiyle ilim tahsil etmeye heveslenirse, orada sınaî (ve tek-

**nik** mânada bir talim (ve tedris) bulamaz. Zira, evvelce de söylediğimiz gibi bedevîler arasında sanatlar (ve ilimleri tedris etme usûlü ve tekniği) mevcut değildir. Şu halde o gibi kimselerin ilim tahsil etmek için, tüm sanatlarda olduğu gibi (umranca çok ilerlemiş) büyük şehirlere nakletmeleri şarttır.

Tesbit etmiş olduğumuz bu hususları, Bağdat, Kurtuba, Kayravan, Basra ve Kûfe gibi şehirlere tatbik ediniz. İslâmın ilk döneminde buralarda umran ziyadesiyle ilerlemiş ve hadaret yerleşmiş olduğundan bakınız oradaki ilim denizi nasıl coştı? Ora sakinleri talimle alâkalı ıstılahlar (tedris usulü, teknik terimler) muhtelif ilim dalları, (yeni) meseleler ve fenler ortaya koyma itibariyle türlü türlü yollar tuttular, önceki (âlimlerin tümünü) geçip sonraki (âlimlerin hepsine) üstün geldiler. Fakat vakta ki, buralardaki umran gerileyip sakinleri dağıldı, o vakit bahiskonusu (ilim ve sanat) sevgisi, üzerinde bulunan her şeyle birlikte duruldu. Buralardaki ilim de (ve talim usûlü de) yok olup gitti, diğer İslâm şehirlerine intikal etti.

Şimdi biz çağımızda sadece Mısır beldelerinde Kahire’de ilim ve talim görmekteyiz. Çünkü burada binlerce seneden beri umman gibi bir umran ve sağlam bir şekilde yerleşmiş bir hadaret mevcuttur. Bundan dolayı sanatlar buraya iyice yerleşmiş ve türlü türlü şubelere ayrılmıştır. İlmin talimi (ve tedris usûlü) de bu sanatlar cümlesindendir. Salahaddin b. Eyyüb zamanından ve ondan sonraki dönemlerden bu yana geçen iki asır içinde oradaki Türk hanedanlığında meydana gelen durum da bunu pekiştirmiş ve muhafaza etmiştir. Şöyle ki, Türk hanedanlığına bağlı olan Türk emirler, geriye bıraktıkları zürriyetlerine, sultanlarının tecavüz etmesinden (ve mallarını müsadere etmesinden) korkarlardı. Çünkü bu emirler, ya köle veya velâ (hizmet) suretiyle onun hükmü altında bulunmakta, hükümdarın haksız bir muamelesine maruz kalmaktan ve hışmına uğramaktan çekinmekte idiler. Onun için çokça medreseler, zaviyeler ve rıbatlar (imarethaneler) yaparak, gelir getiren (emlâk ve) akarları buralara vakfettiler, kendi evlatlarını da ya bu vakıflara nâzır (ve mütevellî) tayin ederek veya onlar için bundan bir pay ayırarak, vakıflara (ve ondan elde edilen gelirlere) ortak yaptılar. Bununla beraber bu emirlerde umumiyetle hayra karşı bir temayül, ve (iyi) maksatlarda ve fiillerde bir ecir ve sevap umma hali de mevcut idi. İşte bunun için vakıf (mah olan emlâk ve akar) çoğaldı. Bunlardan hasıl olan gelirler ve sağlanan faydalar yüksek meblağlara ulaştı. Vakıf gelirlerinden, kendilerine ayrılan hisselerin çok olması sebebiyle ilme rağbet edenler ve muallimler de çoğaldı. İlim tahsil etmek maksadıyla Irak’tan ve Mağrip’ten halk buraya akın etti. Buradaki ilim pazarı canlılık kazandı ve ilim ummanı coştı. (Bu konu için ayrıca bk. *et-Ta’rif b’İbn Haldun*, 279).

“Ve, Allah neyi dilerse onu yaratır” (Kasas, 28/68).

## IX. Çağımızdaki umranda mevcut olan ilimlerin nevileri

Bilmek gerekir ki, şehirlerdeki insanların tahsil ve talim etmeye koyuldukları ve yekdiğerine aktara geldikleri ilimler iki çeşittir. Bunun bir çeşidi, insan için tabiî (*natural*, ve aklî) dir. Fikri ile onu elde etmenin yolunu bulur. Diğer çeşidi, naklî (*traditional*)dir. Bunu, onu vaz’ edenden öğrenir.

edilen gelirlerle ilim taliplerine yardım edilme ve bu suretle onların erzakını rahat bir şekilde karşılama durumu mevcuttur.

“Ve gece ile gündüzü takdir eden Allah’tır” (Müzemmil, 73/20).

## X. Kur’an ilimlerinden kıraat ve tefsir

### 1. Kur’an’ın kıraati

Kur’an (ın tarifi şöyledir) “Mushafın iki kapağı arasında yazılı olan ve ümmeti teşkil eden fertler arasında mütevatir bulunan Hz. Peygamber’e indirilmiş Allah kelâmıdır”.

Ancak, sahabeler, Kur’an’ın bazı lafızlarını ve eda itibariyle harflerin keyfiyetlerini, (telaffuz şekillerini), Resûlullah’tan, muhtelif tarikler (ve tarzlar) üzere rivayet etmişlerdir. Bunlar, daha sonraları da bu şekilde nakledilegelmiş, böylece şöhret bulmuş, nihayet bunlardan, yedi muayyen tarik (kıraat-ı seb’a) istikrar bulmuş, bunların eda ile nakl edilmeleri de tevatür haddine ulaşmış ve bu tarikler, çok sayıdaki şahıslardan onları rivayet etmekle şöhret bulmuş olan zevata nisbet edilme hususiyeti kazanmıştır.

Bu suretle bahiskonusu yedi kıraat (ve tarîk), kıraatin usûlü (ve kökü) haline gelmiş oldu. Bundan sonra da bir çok kıraatlar ziyade edilerek yedi kıraata katılmıştır. Ancak kıraat imamlarına göre, nakil itibariyle bunların kuvvetleri (yedi kıraat kadar) kavi değildir.

Yedi Kıraatin ne olduğu, onları ihtiva eden eserlerden malum bulunmaktadır. Bazı âlimler (nakl ve rivayete istinat eden) bunların tariklerinin mütevatir oldukları hususuna muhalefet etmişlerdir. Çünkü onlara göre bunlar, yani yedi kıraat tarîki, edaya (telaffuza, *pronunciation*) ait bir takım keyfiyetlerdir ve bu (düzenli bir kaide halinde kesin bir biçimde) tesbit edilemez. Fakat onlara göre bu durum, (yani Kur’an’ın kıraatındaki telaffuz farklarının mütevatir olmaması) Kur’an’ın mütevatir olmasına zarar vermez. Lâkin âlimlerin çoğu bu görüşe karşı çıkmışlar ve sözü edilen yedi tarîkin tevatürüne kail olmuşlardır. Diğer bazıları ise medd ve teshil gibi eda ile ilgili hususlar hariç, bu yedi tarîkin mütevatir olduğunu ifade etmişlerdir. Edanın istisna edilmesine sebep, onun keyfiyetine kulağın vâkıf olamamasıdır. (Telaffuz farklarını aynen ve bütün tafsilatıyla kulakla kavramak, sonra bunu tekrarlamak mümkün değildir). Doğru olan da budur.

Kurrâ, bu kıraatları ve onların rivayetlerini, (sudurdan sutura intikal ettiği), ilimlerin yazılı ve müdevven hale geldiği çağa kadar yekdiğerine aktaragelmiş, o vakit yazıya geçirilen sair ilimler meyanında bu da yazıya geçmiş, böylece hususi bir sanat ve müstakil bir ilim haline gelmiş, şarkta ve garpta halk, bu ilmi nesilden nesile nakledegelmiş, nihayet Amirîlerin mevalisinden Mücahid (öl. 436/ 1044) doğu Endülüs’e mâlik olup hükümdar olmuştu. Bu zat Kur’an’la ilgili sair fenler arasında bu fenne ehemmiyet vermişti. Çünkü efendisi Mansur b. Ebu Âmir, onu kıraat ilmine teşvik etmiş, onun bu ilmi öğrenmesi için çabalamış ve kendisini huzurunda bulunan

kıraat imamlarına takdim etmiş, (imtihan suretiyle kıraattaki ehliyetini onlara tescil ettirmiş), bundan dolayı bu ilimlerden bol bol nasip almıştı. Bundan sonra Daniye ve şarkî Cezair (Balears) emirliği Mücahid'e tahsis edildiğinden burada kıraat ilmi revaç buldu. Çünkü o kıraat imamlarındandı. Ayrıca umumi olarak tüm ilimlere, hususî olarak kıraat ilmine ehemmiyet veriyordu.

Mücâhid'in bu gayretleri neticesinde, onun çağında Ebu Arar Dâni (Osman b. Said, 372/982 - 444/1053) zuhur etti ve kıraat ilminin zirvesine çıktı. Kıraat ilmi, onun ulaştırdığı noktada durdu. Bu ilmin senetleri onun rivayetiyle nihayet buldu. (Herkesin imamı ve senedi o oldu). Bu ilme dair müteaddit eserler telif etti, halk artık bunlara itimat etti (kıraata dair telif edilen) diğer eserlerden vazgeçti. Dâni'nin eserleri arasında da (bilhassa) onun *Kitabu't-teysir*'ine itimat edildi. Bundan sonra onu takip eden zamanlar ve nesiller içinde, Şâtıba (Jativa) ahalisinden Ebu Kasım b. Firrûh (Şâtübî, 538/1143 - 590 /1194) zuhur etti. Ebu Amr Dani'nin tedvin ettiği eserleri tehzib ve telhise, düzeltmeye ve kısaltmaya yöneldi. Bütün bunları (ve kıraata dair olan malumatı, "Hırzu'l-Emanî ve Şatibiye" diye meşhur olan) bir kaside ile nazmen ifade etti. Bu kasidede, kıraat imamlarının isimlerini ebced harfleriyle lugaz (ve rumuz) şeklinde ve sağlam bir tertiple anlattı, maksadı kıraatla alâkalı malumatı kolayca ihtisar etmek ve manzum olduğu için rahatça ezberlenmesini sağlamaktı. Böylece, kıraat fenninin (bütün esaslarını, kaidelerini ve) meselelerini bu manzumede gayet ihatalı bir şekilde topladı. Bundan sonra halk onu ezberlemeye ve öğrenim çağında olan çocuklarına belletmeye koyuldu. Mağrip'in ve Endülüs'ün şehirlerindeki uygulama bu şekilde cereyan etti.

## 2. Kur'an hattı

Umumiyetle resm (hatt-ı Mushaf, Kur'an *orthography*) fenni de kıraat fennine eklenmektedir. Bu da Mushaf'taki Kur'an harflerinin vaziyetleri ile çizgi biçimindeki resimlerinden ibarettir.

Kur'an'da bir çok harfler (ve kelimeler) vardır ki, bunların resmi (ve yazılışı) kıyasî olarak bilinen hatta (ve imlâ kaidelerine) muhalif düşmüştür. Meselâ "bi-ey-y-din" بایید (Tur, 51/47) bir "ya" ziyadesiyle, "le ezbahannehu" لَا أَذْبَحْهُ (Neml, 27/21) ve "ve le evdaü" وَ لَا أَوْضَعُوا (Tevbe, 9/47) bir "elif" ziyadesiyle, "fi cezai'z-zalimîn" فِي جَزَاءِ الظَّالِمِينَ (Haşr, 59/17, Maide, 5/29), bir "vav" ziyadesiyle yazılmıştır. (Aynı durumdaki) bazı yerlerde "elif" hazfedilmiş, diğer yerlerde hazfedilmemiştir. (Bir yandan yazılıp okunmayan, diğer yandan yazılmadığı halde okunan harfler vardır). Bazan, esas itibariyle yuvarlak olarak yazılması lazım gelen "he" harfî, açık ve uzun olarak yazılmıştır. Buna benzer daha başka durumlar da vardır. Kur'an'a has olan bu imlânın (resm-i Mushafî) sebebi hattan bahsedilirken zikredilmişti (Bölüm 5, Fasıl 30).

Bu durum, imlâ esaslarına ve yazı kaidelerine muhalif düştüğü için, bunların tesbit edilmesine ihtiyaç duyuldu. Bu yüzden âlimler ilimleri yazıya, (sudûrdan su tura) geçirirken buna dair de eserler yazdılar. Nihayet Mağrip'te, yukarda kendisin-

den bahsedilen Ebu Amr Dâni'ye gelindi. Bu zat buna dair bir takım kitaplar yazdı. En meşhuru *Kitabu'l-mukni'* (fi'l-hatt) dır. Halk bu kitabı ele aldı ve bir kaynak olarak buna dayandı. Ebu Kasım Şâtîbî (b. Firruh) bu eserin muhtevasını, "R" revisi üzere yazdığı meşhur kasidesinde nazmen ifade etti. Halk, düşkünlük derecesinde bu kasideyi ezberlemeye koyuldu.

Sonra Resm-i hattın, daha başka harflerinde ve kelimelerinde de bir çok ihtilaflar görüldü. Bütün bunları, Mücahid'in mevalisinden olan Ebu Davud Süleyman b. Necâh, eserlerinde zikretti. Bu zat, Ebu Amr Dâni'nin şakirdlerinden olup, onun bilgilerine vâris olmak ve eserlerini rivayet etmekle meşhur olmuştu.

Ondan sonra bir takım ihtilaflar daha nakledildiği için, Mağrip'te, müteahhirinden olan Harraz (Muhammed b. Muhammed, öl. 703 / 1303), buna dair diğer bir recez (manzume) yazdı. Bu eserde, *Kitabu'l-mukni'* de mevcut olanlara ilaveten bir çok ihtilafları daha bahiskonusu ederek, ihtilafları, onları nakletmiş olanlara isnad etti. Bu manzume Mağrip'te meşhur oldu.

Harraz'ın manzumesini ezberlemekle iktifa eden halk, bunu esas olarak Ebu Davud'un, Ebu Amr'ın ve Şâtîbî'nin Resm-i hatta dair olan eserlerini terkettiler.

### 3. Kur'an'ın tefsiri

Biliniz ki, Kur'an, Arap lisanı ile ve onların belagattaki üslupları üzerine nazil olmuştur. Bunun için onların hepsi de Kur'an'ı anlıyor, hem müfredatı (kelimeleri) hem de terkipleri (cümleleri) itibariyle mânalarını biliyorlardı. Kur'an, tevhidi ve dinî farizaları açıklamak için, vakaların icabına göre bölüm bölüm, âyet âyet nazil oluyordu.

Nazil olan Kur'an'ın bir kısmı imanî akidelere, diğer bir kısmı bedendeki organların hükümlerine dairdi. (Bazıları, batınî fiillerden ve diğer bazıları zahirî fiillerden ve onlara ait hükümlerden bahsediyordu). Bazı kısımları önce nazil oluyor, diğer bazıları sonra nazil oluyor ve (bazı hallerde) önceden nazil olanların hükümlerini neshediyordu.

"İnsanlara, kendilerine nazil olan şeyleri izah edesin diye..." (Nahl, 16/44) mealindeki âyette de işaret edildiği gibi Hz. Peygamber, (s.a.) Kur'an'daki mücmel ve müşkil ifadeleri izah ediyor, nâsih olan âyetleri (ve hükümlerini) mensûh olanlardan ayırd ediyor, bunları ashabına tarif ediyor, bunun için onlar da bu hususları belliyor, âyetlerin nüzul (ve mucib) sebeplerini ve bunların hangi hallerin icabı olduklarını (ne gibi ortamda ve şartlar içinde nazil olduklarını) Hz. Peygamber'den naklen biliyorlardı. Nitekim Hakk Taâlâ'nın "Allah'ın yardımı ve fetih geldiği zaman..." (Nasr, 110/1) mealindeki âyetle başlayan sûre nazil olduğu zaman, bunun Hz. Peygamber'le (s.a) alakalı acı bir haber olduğu anlaşılmıştı. Bunun emsali daha başka örnekler de vardır.

Bu gibi hususlar, ashabtan (r.a.) nakl olunmuş, onlardan sonra gelen tabiûn da aynı şeyi yekdiğerine anlatmış, daha sonra onlardan da daha sonraki nesle (etbâu't-tabiîn) nakl edilmiş, aynı şeyler sadr-ı evvelde ve selef arasında sürekli olarak âkta-



rilagelmiş, nihayet malum ilimler ve tedvin edilmiş kitaplar haline gelmiş, bunlardan bir çoğu yazıya geçirilmiş, buna dair varid olan âsâr (ve rivayetler) sahabe ve tabiûndan naklölünmüş, nihayet bu şeyler Taberî, Vâkıdî, (Ahmed b. Muhammed) Seâli-bî (öl. 427/1035) ve emsali müfessirlere kadar ulaşmış, bunlar da, ona dair Allah han-gi (ahbar ve) âsârı yazmalarını dilemişse, onu yazmışlardır.

Sonra lisan ilimleri, kelimelerin lugatteki vaz'larını, irabın hükümlerini ve terkip-lerin belagatını bilmeyi gerektiren bir sanat (ve teknik) halini aldı. Onun için buna da-ir (sistematik) kitaplar tedvin edildi. Halbuki daha evvel lisanla ilgili hususlar, (talim-le öğrenilen bir sanat olarak değil, tabiî) bir meleke olarak Araplarda mevcuttu. Bu hu-suslarda ne bir nakle ne bir kitaba müracaat etmezlerdi. Lâkin bu husus zamanla unu-tulduğundan, lisancılardan (*philologists*) kitaplarından öğrenilir oldu. Çünkü Kur'an'ı tefsir hususunda buna ihtiyaç duyulmuştu. Zira Kur'an Arap lisanı ile ve onların bela-gattaki usûlleri üzerine (nazil olmuş) idi. Böylece iki çeşit tefsir ortaya çıktı:

**a) Rivayet tefsirleri:** Bunlardan biri naklî (*bi'r-rivaye*, *bi'l-me'sûr*) tefsir olup, seleften naklölünan eser (haber ve rivayet)lere istinad etmektedir. Bu da nâsihi -mensûhu, nüzul sebepleri (nüzulün esbab-ı mucibesini) ve âyetlerin maksatlarını bil-mekten ibaretti. Bütün bunlar, sahabe ve tabiûndan gelen bir nakil ve rivayet olma-dan bilinemez. Mütেকaddimin (denilen ilk evvelki âlimler) bu konuya dair olan riva-yetleri topladılar ve kitaplara koyup muhafaza ettiler. Ancak onların kitapları ve na-killeri, rivayetlerin çürük ve merdud olanlarını da sağlam ve makbul olanlarını da ih-tiva ediyordu.

Bunun sebebi de şu idi: Araplar kitaptan ve ilimden anlamazdı. Bedevilik (ipti-daîlik) ve ümmîlik onların galip hali idi. Mükevvenâtın (ve oluşumların) sebepleri, hilkatin başlangıcı ve varlığın esrarı gibi beşeri nefslerin öğrenmeye merak sardıkla-rı hususlardan bir şey öğrenme hevesine düştükleri vakit, bunları sadece kendilerin-den önceki Ehl-i kitaptan sorar ve bu konularda onlardan faydalanırlardı. Ehl-i kitap ise, ellerinde Tevrat bulunan Yahudilerle (umumiyyetle sözü edilen konularda) onla-rın dinlerine tâbi olan Hıristiyanlardı. Fakat o zaman, Araplar arasında yaşayan Ya-hudiler de, onlar gibi bedevî (ve iptidaî) idi. Bu hususlarda, Ehl-i kitabın avamı olan-ların bildiklerinden başka bir şey bilmezlerdi. Bunların ekserisi de Yahudi dinine (sonradan) girmiş olan Himyer'den idi. Bunlar Müslüman oldukları vakit, ihtiyat gösterilmesi gereken şer'î hükümlerle alâkası bulunmayan hususlarda, eskiden ne halde idiyeler yine o halde kaldılar. Bu hususlar, âlemin ve yaratılışın başlangıcına dair haberlerle, *hadasân*, *melahim* (ilerde olacak harp ve cenkler, *forecasts*, *predicti-on*) ve benzeri şeylerden ibaretti. Bunlar, Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih ve Ab-dullah b. Selâm gibi (Yahudi asıllı) şahıslardı.

İşte bu yüzden, sözü edilen (melahim, hadasân ve benzeri) mevzu ve maksatlar-da, onlardaki menkûlât (ve Yahudi asıllı olan zevattan gelen ve İsrailiyat denilen ri-vayetler) ile tefsir kitapları dolup taşı. Lâkin bu nakiller ancak onlara dayanan ve da-ha yukarı gitmeyen mevkuf haberler olarak naklediliyor, (Yahudi asıllı şahıslara is-nad ediliyor ve Hz. Peygamber'e dayanan merfû hadisler şeklinde rivayet edilmi-yor)du. Ayrıca mucibince amel edilmesi sebebiyle sıhhat ve mevsukiyeti araştırılan

şer'î hükümler cinsinden de olmadığı için müfessirler bu hususa (ve İsrailiyat konusuna) göz yumuyor ve tefsir kitaplarını bu çeşit nakiller, (kıssalar ve masallar) ile dolduruyordu. Söylediğimiz gibi bu gibi şeylerin kökü, çölde ikamet edip bu konuda yaptıkları nakillerin mahiyet ve hakikatını bilmeyen Tevrat ehlinde ve Yahudilerdedir. Durum bu olmakla beraber yine de onların (yahudi asıllı Müslümanların) şöhretleri yaygın, kadr ve kıymetleri büyüktü. Bu da din ve şeriat itibariyle haiz oldukları mevkilerinden ileri geliyordu. Bunun için, o günlerde (n itibaren) yaptıkları nakiller (ve tefsirler hiç araştırılmadan, doğruluğu tartışılmadan) hemen kabul edilivermişti.

İslâm âlimleri, (rivayet, nakil ve haberleri) tahkik, tetkik ve tenkit esasına baş vurunca, Mağrip'te, muteahhirinden olan Ebu Muhammed b. Atiyye (Abdülhak b. Gâlip, öl. 481/1088) zuhur etti. Sözü edilen tefsirlerin tümünü telhis etti, (doğru rivayetleri, düzme olanlarından ayırarak tefsir kitabını kısalttı). Bunlardan en sahih ve en mevsuk olanlarını araştırdı. Bunları güzel bir tertip dahilinde bir kitap şeklinde ortaya koydu. (Şimdi) Mağrip ve Endülüs halkı arasında bu kitap elden ele dolaşmaktadır. Diğer bir kitapta, aynı usulü tatbik ve takip eden Kurtubî (Muhammed b. Ahmed b. Farh, öl. 671/1273) bu yolda İbn Atiyye'ye uydu ve şark'ta meşhur oldu.

**b) Dirayet tefsirleri:** Diğer bir tefsir çeşidi, muhtelif maksatlar ve üsluplar (usûller) itibariyle belli bir mânânın iade edilmesindeki belagat, lugat ve irab ile ilgili lisan bilgisine dayanmaktadır. Bu çeşit tefsir, çok nâdir olarak birincisinden bağımsız olur. Zira bizatihi maksut olan tefsir nevi birincisidir. İkincisi ise, ancak lisan ve onunla ilgili ilimler bir sanat halini aldıktan sonra ortaya çıkmıştır. Evet, bazı tefsirlerde (bi'd-diraye ve bi'r-rey denilen) ikincisi gâlip olabilir.

Bu fenni (dirayet tefsirini) ihtiva eden tefsirlerin en güzeli Irak Harizm'i halkından olan Zemahşerî'nin (Mahmud b. Ömer 467/1075-538/1144) *Kitabu'l-Keşşaf*'ıdır. (İbn Haldun, Acem-Irak, ifadesini, sehven Harizm Irak'ı şeklinde kullanmıştır. Zira Harizm Irak'ı diye bir yer yoktur). Ancak *Keşşaf*'ın müellifi, akâid itibariyle Mutezile mezhebindendir. Onun için Kur'an âyetlerini belagat yönünden ele aldığı zaman, fasid mezheplerine göre deliller getirmekte, (âyetlerin belagatını, Mutezilenin akidelerine muvafık ve mutabık düşecek şekilde izah etmekte)dir. İşte bundan dolayı Ehl-i sünnetin muhakkik âlimleri bu tefsiri bir yana bırakmışlar ve ondaki tuzaklara karşı halkı uyarmışlardır. Bununla beraber, Sünnî âlimler, Zemahşerî'nin lisan ve belagatla alakalı hususlardaki derin vukufunu kabul ve itiraf etmişlerdir. Şayet bu tefsiri mütalaa eden bir kimse, bu durumla birlikte Sünnî mezheplerine de vâkıf olup, delillere müsteniden onu iyi bir şekilde savunabiliyorsa, şüphe yok ki, o bu tefsirdeki gailelerden (ve aldatıcı açıklamalardan) emin olacağından, onu mütalaa etmeyi ganimet bilmelidir. Zira bu eser, lisan sahasındaki fenler ve disiplinler itibariyle garip (ve çok hoş şeyler) ihtiva etmektedir. (Ve onda olan bunca garip malumattan ve dakik meziyetlerden mahrum kalmak layık değildir).

Şu çağda bir Iraklı tarafından telif edilen eser elimize geçti. Bu zat, Acem Irak'ındaki Tebriz ahalisinden Şerefuddin Tîbî (Hüseyn b. Abdullah, öl. 743/1343) dir. O, bu eserinde Zemahşerî'nin sözü edilen eserini şerh etti, ifadelerini birer birer

ele aldı, itizali kanaatlarını, delillerle çürütmeye teşebbüs etti ve; Mutezilenin görüşüne göre değil, ancak Sünnilerin kanaatlarına göre (anlaşılması ve açıklanması halinde) âyetlerde belagatın mevcut olacağını ortaya koydu. Belagatla ilgili sair fenlere de dikkat ve ihtimam göstermekle beraber, bilhassa bu hususta dilediğince güzel bir muvaffakiyet ortaya koydu<sup>3</sup>.

“Ve her bilenin üstünde bir bilen vardır” (Yusuf, 12/76).

- 3 İbn Haldun tefsir, hatt-ı mushaf ve kıraat hakkında kısaca bilgi vermiştir, aslında bu konudaki bilgisi bundan ibaret değildir. Hiç olmazsa Razi'nin *Mefatihü'l-gayb*'ına temas etmesi beklenirdi. Kur'an'ı belagat ve Arab lisanının üslubu üzere tefsir eden Zemahşeri'den bahs edip, akli ve ilmi esaslara göre tefsir eden ve onun için de dirayet tefsirlerinin en önemlilerinden sayılan *Tefsir-i kebir*'den bahs etmeyişi onun cedelden, nazariyecilikten ve te'vilcilikten hoşlanmayışına bağlamak mümkündür. Herhalde yine aynı sebepten dolayı işari tefsirlerden de bahs etmemiştir. Bu çeşit tefsirlerden, seleflerin hiç hoşlanmadıkları, hatta “Razi'nin tefsirinde, tefsir müstesna her şey vardır” demesi dikkate alınacak olursa, İbn Haldun'un bu noktada seleflere bir hayli yaklaştığı söylenebilir. Hele İbn Atiye'den bahs ederken İbn Teymiye'nin onun hakkındaki fikirlerini tekrar etmekten başka bir şey yapmamış olması dikkat çekicidir.

İbn Haldun'un İsrailiyât dediğimiz masalların, Yahudilerin cahil kesimi olan bedevî Yahudilerden alındığını, hadasân ve melahimin menşeinin de onlar olduğunu dikkat çekmesi önemlidir.

İbn Haldun VI. bölümde ilim ve eğitim konusunu ele aldığından bu meselenin daha iyi anlaşılmasını temin etmek için ilk on bölümde konuya umumi bir giriş yaparak bir takım ön bilgiler vermiş, bilginin mahiyetinden, kaynağından ve elde edilmesinden bahs ederek bilhassa bedavet ve hadaretle olan ilgisine sık sık işaret etmekle beraber bu mevzuu tamamıyla bir umran hâdisesi olarak görmüştür.

Bilgi bahsinde İbn Haldun aklın ve zihnin bilgi edinme istidadını kabul eden tecrübeci (*emprist*) bir mütefekkir olarak görünmektedir. Akli - hissi ve akli - ruhi bilgileri kabul eden müellif, nebi ve velilerin gayb âlemi hakkında riyazet ve mücahede ile bilgi edineceklerini söylerken sezgici bir filozofu andırmaktadır. Fakat ilim ve talimin umranla olan münasebeti göstermesi istisna edilirse İbn Haldun bu on bölümde İslâm filozoflarına nazaran fazla bir şey söylemiş sayılmaz. Hatta felsefe konusunda umumiyetle Gazzalî'yi takip etmekle iktifa etmiştir. Bu bakımdan “İbn Haldun, *Mukaddime*'nin altıncı bölümünde bitmiş ve tükenmiştir” diyenler varsa da haklı değillerdir. Gerçi o, düşünce tarzının aslını ve esasını bu bölümden önceki beş bölüm içinde vermiştir ama bu bölümde de bilhassa eğitim, dil ve edebiyat konusunda dikkate değer fikirler ileri sürmüş, ilimleri umrana göre değerlendirmiştir. Fakat yine de ilimler, ilimlerin tasnifi ve tedris faaliyetleri konusunda bedavet - hadaret nazariyesini sonuna kadar açık bir şekilde yürütmüş, sayılmaz. Nitekim ilerde bunun örnekleri verilecektir.

Umumiyetle ilimlerin tasnifini yapıp bunların tarifinden ilk defa bahs eden filozofun Aristo olduğu kabul edilir. Ona göre ilimler nazari ve ameli olmak üzere iki kısımdır. Nazari ilimler üçtür: Riyaziye, tabiiyye, ma-ba'det tabia. Ameli ilimler ikidir; Ahlâk, siyaset. Riyazi ilimler: Hesap, hendese astronomi ve musikidir. Tabiiyye kısmına giren ilimler de şunlardır: Tabiat ilmi, âsâr-ı ulviye, kevn-fesâd, nebâtat ilmi, hayvanat ilmi, ilm-i nefis ve buna ilhak olunan tıp. Kimya ise Yunanlılar arasında önemi olan bir ilim sayılmazdı.

Umumiyetle İslâm filozofları şer'i ve lisanî ilimleri de ekleyerek, ilimlerin tasnifinde Aristo'yu takip etmişlerdir. Farabî *İhsau'l-ulum*'da, Harizmî *Miftahu'l-ulum*'da ilimleri sadece tasnif edip herbiri hakkında tarifler vermişler, kısa şerh ve izahlarla yetinmişler, ilimlerin tarihine ve gelişme seyrine temas etmemişlerdir. Farabî ile Harizmî eserlerine nahiv, Arabiyat ve şiir gibi lisan ilimleriyle başlamışlar, ancak Farabî siyaset, fıkıh ve kelâm ilimlerine yer verdiği halde Harizmî bunlara yer vermemiştir. Buna karşı Harizmî ulûmu'l-ahbar'a (tarih), tıp ve kimyaya tasnifinde yer verdiği halde Farabî bunlara temas etmemiştir. İlimlerin tasnifi İbn Sina ve İbn Rüşd gibi filozoflardan başka *İhvanu's-safa risaleleri*'nde de geniş, bir yer tutmuştur. İbn Haldun bu konuyu yazarken bu meselede daha evvel bahs edilen tarzda epey çalışmalar yapılmıştı. Şu halde, *Mukaddime*'de yeni olan nedir?

Sorusu kendiliğinden akla gelmektedir. İslâm medeniyetindeki ilimlerin biri akli - felsefi, diğeri nakli - şer'î, üçüncüsü lisan olmak üzere üç guruba ayrılması ve bunların da kendi aralarında bir tasime tâbi tutulması yeni bir şey değildir. İbn Haldun, mezkûr ilimlerden bahs ederken müccerret bir tasnif yapıp bu ilimlerin mahiyetlerini belirten tarifler vermek, ilimlerin gayelerini ve faydalarını sıralamakla yetinmeyip ne gibi ictimai şartlar altında doğduklarını, nasıl bir gelişme seyri takib edip hangi noktaya gelmiş olduklarını ortaya koymuş, ilimlerin ve sanatların doğuşuna, gelişmesine, gerilemesine ve yıkılmasına tesir eden ictimai âmil ve kanunları göstermiş, bir kelime ile **ilimlerin tarihini** yazmıştır. O bu konuyu vuzuha kavuştururken bedâvet - hadâret ve umran nazariyesinden istifade etmiş ama bu meselede söylenmesi gereken her şeyi söylememiştir.

İbn Haldun'un bilgi sahası her insan gibi sınırlıdır. Esasen ansiklopedik malumat isteyen bu konuda eksik ve sınırlı olmamak kolay değildir. Onun için hakkında daha çok bilgi sahibi olduğu dinî ve lisanî ilimlerin doğuşunu ilerleyişini ve gerileyip yıkılışını genişçe anlattığı halde akli ve felsefi ilimler hakkında aynı şeyi yapamamış ekseriya nakilci olmaktan öteye gidememiştir. Diğer taraftan ilimleri ve tarihlerini anlatırken müsbet ve tarafsız bir tutum takınamamış, kendine has kanaat ve fikirleri sahip olan bir âlim sıfatıyla bazı ilimleri, kanaatları, fikirleri ve mezhepleri yüceltirken diğerlerini horlamış ve saçma bulmuştur.

Şer'î ve dinî ilimlere gelince bu konudaki eksikliğinin farkına varan İbn Haldun muhkem ve müteşâbih bölümü ile diğer bazı parçaları sonradan eserine eklemek suretiyle noksanlarını telafi ve açıklarını kapatma, cihetine gitmiş ama bu hususta başarılı olamamıştır. Hatta bu husus "Musannif merhum münazara ile cedeli bir makâmda istimal ediyor, halbuki beyinlerinde fark-ı azîm vardır" diyen Cevdet Paşa'nın (s. 58) dikkatinden kaçmamıştır. İbn Haldun evvelâ ulûmu'l-Kur'an'dan tefsiri, kıraati ve hatt-ı mushafı ele alıyor. Ama onun en az bildiği İslâmî ilim bunlar olduğundan bu konuda sadra şîfa olabilecek fazla bir şey söylemiyor, herkesçe bilinen umumi bilgileri kısaca ama çok eksik olarak tekrarlamaktan ileriye gidemiyor. Halbuki bu konunun bedâvet ve hadâretle yakın münasebeti vardır. Bedevîlerin tefsiri basit bir fikre ve anlaşılır bir muhakeme tarzına dayanan, nasları te'vil ve onlar üzerinde tasarrufta bulunmaktan titizlikle kaçınan, dinin özüne ve vahyin ruhuna sadık kalan bir takım münferit ve kısa kısa açıklamalardan ibarettir. Bi'd-dirayet ve bi'r-rey denilen akli, mantikî, ilmî ve nazarî izahlara dayanan tefsirler ise, bedevîlerin tefsir tarzı ile tatmin olmayan hadarîler tarafından sonradan ihdas edilmiş olup evvelki tabîî, ikincisi ise sun'î bir tefsirdir. Onun için de eski dirayet tefsirleri bugün itibardan düştükleri halde bi'r-rivaye ve bi'l-me'sûr denilen selef tefsirleri hâlâ önemini muhafaza etmektedirler. Diğer taraftan tamamıyla hadarîlik şartları içinde ve daha ziyade tasavvuf felsefesinin tesiri altında yazılan işarî tefsirler sonradan ihdas edilen sun'î izahlardan başka bir şey değildir. Dirayet tefsirleri akli ve mantikî tevillere dayanarak işarî tefsirler ise bâtinî ve sırrî te'villere istinat ederek nasların lafzından ve ruhundan uzaklaşmışlardır. Meseleye bu şekilde bakılınca selefın neden dirayet ve işaret tefsirlerine karşı çıkıp rivayet tefsirleri ile iktifa ettiği açık bir şekilde ortaya çıkarken, diğer taraftan hadarîlerin neden rivayet tefsirleriyle tatmin olmayıp dirayet veya işaret tefsirlerini ihdas ettikleri de kesin bir surette anlaşılır. Diğer taraftan Kur'an'ın tefsiri ile ilgili olmak üzere mütekaddimîn ile müteahhirîn başka bir ifade ile selef ile halef arasında veya bir bakıma bedevîlerle hadarîler arasında görülen bu fark Kur'an'ın kıraat ve tilavetine de hattına ve kitabetine de yansımıştır. Bir lehçe meselesi olarak bedevîler arasında var olan yedi harf konusu hadarîler arasında kıraat ilmi, mûsiki ile Kur'an okuma, ücretle hatim indirtme, ölümlere Kur'an okuma vs. gibi meseleler haline gelmiştir ki bedevîler bunlardan hiçbirine ihtiyaç duymamışlardır. Kur'an'ın türlü türlü ve sanatkârane yazılırla yazılması ve hatta mânası bilinemediğinden hıfz edilmesi de hadâret şartlarının ürünüdür.

Hadis konusunda ise tarihle de ilgisi bulunması dolayısıyla İbn Haldun'un bilgisi daha geniştir. Mısır'daki medreselerde bu ilmi okumuştur. Bütün hadis ve usûl-i hadis kitaplarında rastlanan bir takım teknik ve umumi malumatın dışında bu bölümde önemli sayılabilecek bazı hususlar vardır. Bu ilim ve onun tarihî inkişafı başarıyla tasvir edilmiştir. Artık esas itibarıyla bu ilim üzerine yapılacak bir şey yoktur, sadece şekil yönünden üzerinde çalışılabilir, diyen İbn Haldun kısmen haklıdır. Gerçi o bu ilme hiç dokunmadan onu olduğu gibi almak istemiştir ama hadis meselesi bedâvet - hadâret, umran ve ictimai ahval bakımından da yeni çalışmaların ve araştırmaların konusu yapılmaya bir

hayli müsaittir. Bizzat İbn Haldun bazı konulara, bilhassa tıbb-ı nebevî ve mehdilik meselesine dair olan hadisleri bu bakımdan incelemiş ve feyizli sonuçlara da varmıştır. Onun için meseleye bu açıdan bakılmak suretiyle bütün hadisler hem sened ve esas hem de mâna ve maksat bakımından yeni baştan tefsir ve izah edilebilir. Bedavet vasatından gelen nakil ve rivayetlerin hadaret şartları içinde hangi şekillere bürünüp nasıl yorumlandıkları tetkik edilebilir. Bu suretle de dinin aslı ve ruhu daha doğru bir şekilde tesbit edilebilir. İbn Haldun fıkıh ve usûl-i fıkıh konusunda da geniş bilgiye sahiptir. Mısır'da hem Mâlikî baş kadılığı hem de fıkıh müderrisliği yapmıştı. Lâkin gerçek olan bir husus var ki o da şudur: İbn Haldun fakih olmadan evvel bir tarihçidir. Onun tarihçiliğinden, bahs edenler "İbn Haldun gibi hatta ondan da üstün Arap tarihçileri yok değildir. Lâkin İbn Haldun tarih felsefesi ve ictimaiyat sahasında eşsizdir", derler. Şu halde İbn Haldun'un fıkıh mütehassısı büyük bir müctehid hukukçu olmadığı aşikardır. Onun kadılıktaki başarısı iyi bir tatbikatçı oluşundan ileri geliyordu. İctimaî, siyasi ve idarî ahvale bihakkin vakıftı. Zira bu çeşit şartlar içinde yetişmiş ve çalışmıştı. Kadılık yaparken kuvvetli - zayıf, zengin - fakir ayrımı yapmayıp hatır gönül dinlememesi hakim - kadı olarak şöhret yapmasına sebep olmuştu. Müsavaatçılığı, fıkıh ilmindeki eksikliğini örtmüştü. İbn Haldun'un kadı olarak tayin edilmesini tuhaf karşılayıp dedikodusunu yapan İbn Arafе büsbütün haksız sayılmazdı. Fakat hukukî mesele ve hükümlerin tatbikatını ve ictimai ahval ile alakalı yönünü bilmek de son derece önemli olup esasen İbn Haldun'a *Mukaddime*'de lazım olan da konunun bu tarafı idi. Onun için fıkıh usûl-i fıkıh, hilafiyat ve cedelin doğuşunu, gelişme tarzını ve halihazır durumunu isabetle teşhis ve tesbit etmiş, bu ilimlerin gerileme döneminde bulunduklarını rahatlıkla görmüş, kısırlaştıklarını ve kuruduklarını fark etmiş, ihtiyacı karşılayamaz hale geldiklerini sezmış, fakat çare göstermemiştir. İbn Haldun İslâm hukukunun naslarla olan irtibatını kesip taklitçiliğe saplandığını açık bir dille anlatıyor ama bunun ortaya çıkardığı veya çıkaracağı sonuçlara ve boşluklara pek temas etmiyor. Bir bakıma fıkıhtaki taklitçiliği tabii sayıp tasvip bile ediyor. Diğer yandan kendi mezhebi olan Mâlikîlikten haliyle genişçe bahs ettiği halde Hanefîliğe fazla yer vermiyor. Sadece mensupları fazla olduğu için Şafilik ve Hanefilik üzerinde mecburen kısaca duruyor. Bilmesi icab eden Zâhiriyyeye hemen hemen hiç temas etmiyor, Şia, Havaric ve Mutezilenin fıkıh görüşlerine hiç dokunmuyor, amelî mezheplerin yayılmasına tesir eden ictimai, tarihî ve coğrafi sebep ve âmillerden çok az söz ediyor, hikmet-i teşri'den, hukuk felsefesinden hiç bahs etmiyor. Bu yüzden hukuk meselesi ana hatlarıyla ve umumî bir şekilde ele alınmış olmadığından eksik kalıyor. Aslında fıkıhî mezhepler şehir hukukundan başka bir şey değildir. Naslarda bedavetin ihtiyaçlarına umumî şekilde cevap veren bir takım hukukî ahkâm varsa da müdevven ve sistematik bir hukuk yoktur. Bu itibarla naslardaki hukukî ahkâmın nasıl hadarîlerin hukuk sistemi haline geldiğini incelemek, dinin özünü, diğer bir açıdan aydınatabilecek bir mahiyettedir.

Çok erken bir tarihten itibaren şer'î hükümler, fikh-ı Hicazî ve fikh-ı Irakî diye ikiye ayrılmıştı ki ilki bedevî, ikincisi hadarî bir fıkıhtır. Bedavet ve hadaret nazariyesi bakımından öbür İslamî ilimlerde de benzerlerini gördüğümüz bu ikili bölüm son derece dikkate şayandır.

İlerde kelâmla tasavvufun durumu ayrıca ele alınacaktır. Burada şunu söylemek yerinde olacaktır. İbn Haldun'a göre bedavet asıl ve esastır. Hadaret onun fer'i ve uzantısıdır. Bedavet tabii, hadaret sun'îdir. O yüzden ictimai değerler bedevîlerde sağlam, hadarîlerde ise bozuk olarak vardır. Meselâ bedevîlerin ahlâkı sağlam, seciyeleri sıhhatlidir. Hadarîlerin ki ise bozuk ve çürüktür. Aynı muhakeme tarzını tefsir, hukuk, itikad ve tasavvuf konusunda da devam ettirmemek için hiçbir sebep yoktur. Bu muhakemenin sonunda eski çağlarda teşekkül etmiş olan tefsir, fıkıh, itikad ve tasavvuf sistemlerinin dönemlerin ihtiyaçlarına cevap vermek maksadıyla vücuda getirilmiş sun'î şeyler oldukları kanaatine ulaşırsa yeni İslâm cemiyetinin muhtaç olduğu bu türden şeyleri, asla sâdık kalarak ve nasları yeniden yorumlayarak vücuda getirmek imkân dahiline girecektir. Yani bütün dinî ve dinî - ictimai değerler yeni baştan canlılık ve hareketlilik kazanarak gelişecekler, boy atıp serpileceklerdir. İbn Haldun'un nakle ve nassa dayanan dinî düşüncüyü, bu düşünce tarzını savunanların tesbit etmiş oldukları dar kalıplar içine haps ederek, içinde bulundukları kısırlık hali üzere terk ederek dondurmak istediği yolundaki yorumları her bakımdan doğru değildir. Diğer ictimai değerler gibi dinî düşüncenin ve hayatın da değişeceğini ve gelişeceğini İbn Haldun'un bilmemesi kabil değildir. Fakat o bu hususta yapabildiğini yapmış, geri kalanları sonradan gelenlere bırakmıştır. Her halde bir

âlimden daha fazlasını beklemek doğru değildir. Bazı konularda ananeye ve hakim durumda bulunan telakkilere bağlı kalması onun için büyük bir kusur değildir. Bizim burada söylemek istediğimiz husus ictimai değerlerin farklılaşma neticesinde müstakil hale gelip kendi tabii sahaları içinde birbirine destek olarak gelişme yolunu tutmaları meselesine İbn Haldun'un sisteminin açık ve müsait olduğu fikridir.

İbn Haldun şer'î ilimleri, aklî ve lisanî ilimlerin önüne almış olmakla iki şey düşünmüş olabilir:

a) Naklî ve şer'î ilimlerin İslâmdaki geçmişî aklî ve felsefî ilimlere nazaran daha eskidir. İlki kadîm, ikincisi hâdis gibidir. Bu itibarla, evvel olana öncelik vermiştir.

b) Dinî ve naklî ilimler kök ve temeldir. Aklî ve felsefî ilimler bu kökten ve kaynaktan çıkmıştır. Onun için aslı fer'e takdim etmiştir. Gerçi Yunan felsefesi İslâm'dan öncedir ama Musevîlik ve diğer bir çok dinler de felsefeden evveldir. Bugün bütün ilimlerin, felsefenin ve sanatların dinden doğdukları umumiyetle kabul edilmektedir. İbn Haldun'un maksadının bu olması muhtemeldir. Aynı durum sihir, kimya, tılsım ve nücûm bahsinde de kendini belli etmektedir. İbn Haldun'un tasnifinde bazı ilimler eksiktir. Meselâ, ilimleri biri nazarî diğeri amelî olmak üzere ikiye taksim etme geleneği Aristo'ya kadar giden yaygın bir kanaattir. Amelî ilimlerden olan ahlâk ilmi, ilm-i tedbir-i menzil (aile idaresi) ilm-i tedbir-i medine veya ilm-i medenî denilen nazarî siyaset *Mukaddime*'de mevcut olmadığı gibi tarih, coğrafya ve umran, ilmi de *Mukaddime*'deki tasnifte yerlerini almamışlardır.

İbn Haldun *Mukaddime*'ye girerken tarihten, birinci bölümde de coğrafyadan geniş bir şekilde bahs ettiği için onlara tasnifte yer vermemiştir. Umran ilmi ise bütün ilimleri ihata eden çerçeve bir ilim olduğundan ayrıca ananevî ilimler arasında da bulunmadığından tasnife girmemiştir. Ancak ahlâk, aile, nazarî siyaset konularına *Mukaddime*'nin değişik yerlerinde çeşitli vesilelerle temas edilmiş olsa bile, ananevî tasnifte neden yer almadıklarını anlamak güçtür.

İbn Haldun ilim geleneğine sâdik kalarak ilimlerin tasnifini ulema arasında kabul gören şekliyle aynen nakl etmiş, lüzumuna inanmadığı halde felsefeden ve kelâm'dan söz etmiştir. Maksadı mevcut kanaata göre ilimlerin tasnifini tesbit etmektir. Gerçi zaman zaman bu ilimlerin değerini de münakaşa, hatta red bile eder. Ama o umumi olarak ananevî tasnifi aynen vermek ister. En çok *Mukaddime*'nin altıncı bölümünde ta'diller ve ilaveler yaptığına göre burada bu takım noksanlıkların, hatta zühullerin vukua gelebileceğini kabul etmek icab eder. Fakat bu noksanlıkların mevcudiyeti *Mukaddime* için bir nâkisa ve kusur olmadığı gibi, mevcut olmaları da önemli bir fayda temin etmez, *Mukaddime*'nin ve altıncı bölümün esas değeri bu eksikliklerin var veya yok oluşuyla ilgili değildir. Rüya tabirini naklî bir ilim kabul etmesi, bu konuya olan merak ile izah edilebilir. Yoksa rüya tabiri gibi bir çok önemsiz ilim dalı varken sadece onu anlatmasını izah etmek zordur. İbn Haldun sihir, tılsım, kimya, simya, esrar-ı hurûf ve nücûm gibi esrarengiz ilimler üzerinde genişçe durmuş bunlarla ilgili mutad ve ananevî bilgileri düşünce ve muhakeme tarzı, müşahade ve tecrübeleriyle zenginleştirmiş bu gibi ilim dallarının başlangıç ve gelişme itibarıyla din ve ilimle olan ilgisini göstermiştir. Bazı iptidai cemiyetlerde dinle büyüünün aynı şey olduğu; sihirbazların aynı zamanda din adamları oldukları bugün isbatlanmış bir husustur. İbn Haldun, araştırma imkânlarının fazla olmadığı o dönemlerde ilk zamanlarda, dinle sihrin, hatta aklî ilimlerle büyüünün nasıl içiçe olduklarını isabetle görmüş, bu durumun Müslüman cemiyetine sirayet ettiğini anlamış, dinin sihirden tecrid edilmesi istikametinde gayret göstermiştir. Kısmen akıldışı kısmen de akıllüstü olan bu meseleler hakkında İbn Haldun'un takındığı tavır gerçekten ihtimama ve dikkate değer. Bu konuları aklî ve dinî ilimlerin ardından zikr etmesi, dinle sihrî aynı hakikatin farklı veçheleri olarak görme temayülünde olmasındandır. Fakat birbirine olan yakınlıkları birinin meşru, öbürünün gayr-ı meşru sayılmasına engel teşkil etmez. Gaybî bilenler bahsinde de tabiatın fevkindeki bu çeşit şeyler hep aynı sınıfta mütalaa edilmiştir. Onun fikir âlemi maddî ve cismanî âlemden başlayarak gaybî âlemine kadar çıkar. Hatta bu âleme de nüfuz etmeye çalışır.

İbn Haldun'dan sonra da İslâm âleminde ilimler tasnif edilmiştir. Bilhassa Türkçeye *Mevzuâtü'l-ülûm* adıyla tercüme edilmiş olan Taşköprüzâde'nin *Miftahu's-saade* isimli eseri belli bir tasnife dayanan üçyüzden fazla ilim ihtiva etmektedir. Ubeydullah Han'ın *el-Fevaidü'l-hâkaniye*'si Abdullatif b. Abdurrahman'ın *Şifâü'l-müteellim*'i, Katip Çelebi'nin *Keşfu'z-zünûn* mukaddimesi ve Tehanevî'nin *Keşşafu'lstilâhati'l-funûn* isimli eserleri bu hususta yeteri kadar malumat ihtiva etmektedir.

## XI. Hadis ilimleri

Hadis ilimleri (ulûmü'l-hadis) çok ve çeşitlidir.

**a) Nâsih-mensûh hadisler:** Bu ilimlerden biri, nâsih ve mensûh hadislerin incelenmesini konu alır. Şöyle ki: Allah'tan, kulları hakkında bir lütuf ve onlar için (emir ve tekliflerde) bir hafifletme olmak üzere, şeriatımızda neshin cevazı ve vukuu sabit olmuş ve bu hususta Allah, onlar için tekeffül ettiği kendilerine ait maslahatlara itibar etmiş ve şöyle buyurmuştur: “Biz bir âyeti nesheder, hükmünü yürürlükten kaldırır, veya onu unutturursak, onun yerine ya ondan daha hayırlısını veya onun gibisini getiririz” (Bakara, 2/106).

(*Nâsih ve mensûh, abrogation, abrogated*) ile ilgili bilgi, Kur'an'a ve hadise şâmilidir. (Ayetin de hadisin de nâsihi ve mensûhu vardır). Ancak, Kur'an'la alâkalı nesh hakkındaki malumat tefsirlere dahil edildiğinden, geriye hadise has ve onunla alâkalı ilimlere ait nesh kalmıştır.

İmdi, müsbet ve menfî olma yönünden iki haber (ve hadis) arasında tearuz bulunur, herhangi bir te'vil ile aralarını telif etmek mümkün olmaz ve bunlardan birinin daha evvel vârid olduğu biliniirse, o vakit sonra vârid olanın nâsih, (evvel vârid olanın mensûh) olduğu sabit olur.

Nasih ve mensuha dair olan malumat, hadis ilimlerinin en ehemmiyetlisi ve (aynı zamanda) en zor olanıdır. (Muhammed b. Müslim) Zühri (öl. 124/741) der ki: “Resûlullah'ın (s.a.) hadisleri içindeki nâsih ve mensûh olanları yekdiğerinden ayırdetmek, fukahayı âciz ve bitap bırakmıştır”, İmam Şafî'nin (r.a.) bu konuda derin bir vukufu vardı.

**b) Hadislerin senetleri:** Ulûmu'l-hadisten biri de, senetleri tetkik etmek ve senette aranan şartlar tam olarak mevcut olduğu için mucibince amel edilmesi lazım gelen hadisleri tanımdır. Çünkü, Resûlullah'tan (s.a.) gelen haberler ve hadislerden, ancak doğruluğu hakkında da galip zan hasıl olanlarla amel etmek icabeder. Onun için sözkonusu zann-ı galibin elde edilmesini temin eden yolda olanca güçle çalışmak lazım gelir. Bu ise, hadisin râvileri hakkındaki adalet ve zaptın bilinmesi suretiyle olur. Bu da ancak büyük din âlimlerinin, râvilerin adaletlerini, cerh ve gaffletten beri olduklarını beyan etme esasına dayanan nakille sabit olur. İşte bu durum, râvilerin hadislerini kabul veya terk hususunda bizim için delil olur.

Sahabe ve tabiûndan olan bahiskonu nâkil ve râvilerin mertebeleri, bu husus-

İbn Haldun beşinci bölümde icimai hayatta görülen sanatları, hîrfetleri, el sanatlarını ve zanaatları, bunların imal, istihsal, istihsal gibi iktisadi amillerle olan münasebetlerini bir umran hadisesi olarak ele alıp incelemiş, aynı şeylerden bazıları ilimlerin tasnif ve tariflerini yaparken tekrar karşısına çıkmış, bu durum da belli bir ilmi ve sanatı iki yerde anlatmasına sebep olmuştur. Meselâ felahet, tıb, mûsikî gibi meslek, sanat ve ilimlerde bu durum kendini belli etmektedir. İbn Haldun bu gibi yerlerde beşinci bölümde tasvirî ve tavsifî, altıncı bölümde nakilî ve rivayetçidir. Onun bir ilim ve sanat hakkında ne düşündüğünü anlamak için sadece o ilmin ve sanatın ele alındığı bahsi okumak yeterli değildir. Zira o sahada diğer bahislerde daha önemli fikirlerin ileri sürülmesi *Mukaddime*'de nadir rastlanan bir şey değildir. Kelam, tasavvuf ve nücum gibi ilimler hususunda bilhassa durum budur.

taki farklılıkları ve o konuda teker teker ele alınıp ayırdedilmeleri de böyledir. (Sahabe ve tabiûnun durumları da, bir hadisin kabul veya red edilmesine tesir eder).

Aynı şekilde, muttasıl ve munkatı olmaları, belli bir râvinin, kendisinden hadis rivayet ettiği râvi ile görüşmemiş olması, isnada zaaf veren illetlerden senetlerin salim olmaları itibariyle de isnatlarda farklılık görülür. Netice itibariyle bu farklılık iki uç noktaya varır. Bunlardan en yüksek noktada olan (isnad ve buna dayanan hadis) kabul edilir, en aşağıda kalan red edilir. Bu iki ucun arasında ve ortasında kalanlarda ise, hadis imamlarından nakledilen biçimde ihtilaf edilir, (Sihhati en yüksek derecede olan hadisler kabul, en zayıf olanlar reddedilir, ikisi arasındakileri kimi kabul, kimi reddeder).

Muhaddislerin, sözü edilen düzenli mertebeler itibariyle ıstılah (ve teknik terimler) olmak üzere vaz' ettikleri bir takım tabirleri mevcuttur. Meselâ sahih, hasen, zayıf, mürsel, munkatı', mu'dal, şâz garib vs. gibi aralarında tedavül eden kendilerine mahsus (hadis usûlü) tabirleri vardır. Hadis âlimleri, bu ıstılahlardan her birini bölümlere ayırarak bir başlık altında incelemişler ve burada ıstılahla ilgili lisan (veya hadis) âlimlerinin ittifak ve ihtilaf ettikleri hususları nakletmişlerdir.

Sonra kıraat veya kitabet veya münavele veya icazet yolu ile râvilerin, yekdiğerinden hadis almalarının keyfiyeti ve bu usûller arasındaki farklılık tetkik edilmiş, red ve kabul cihetinden, bu konudaki ulemanın ihtilafları üzerinde durulmuştur.

Bunun ardından, hadisin metninde vaki olan garib, veya müşkil veya musahhaf veya müfterik veya muhtelif ve buna benzer lafız ve ifadelerden bahsettiler. (Bir hadisin metninde garabet veya işkal... varsa, o hadise garib veya müşkil... gibi isimler verdiler).

Hadis âlimlerinin tetkik ettikleri konuların büyük kısmı ve ekseriyeti budur.

Sahabe ve tabiûn dönemlerini içine alan selef zamanında, hadis nakleden râvilerin her birinin ahvali, kendi beldesi halkınca malum bulunuyordu. Bunların kimi Hicaz'da, kimi Irak'taki Basra ve Kûfe'de, kimi Suriye'de ve Mısır'da bulunuyordu. Bunların tümü, kendi çağlarında maruf ve meşhur idiler. Onların çağlarında sened ve isnad itibariyle Hicazlıların yolu, öbürlerinkinden, sıhhat yönünden daha yüksek ve daha metin idi. Çünkü onlar, nakl ve rivayetin şartlarından olan (zabt ve) adalette sıkı davranıyor, (kimin âdil olduğunu herkesten iyi biliyor) ve bu konuda hali meçhul olan râvilerin nakillerini kabul etmekten ictinab ediyorlardı.

[Hadis ilimlerinden biri de, senedlerin silsilelerini, râvilerin isimlerini ve sair hallerini bilmek maksadıyla hadis imamları tarafından vaz' olunmuş kanunlar ve ka-idelerdir. Râvilerin yekdiğerinden hadis almaları, muhaddislerin ahval ve tabakaları, ıstılahlarındaki ihtilaflar da bu fen vasıtasıyla bilinir. Hulasa bu ilim dalının konusu şudur: Sihhati hakkında zann-ı gâlib hasıl olmak şartıyla, Resûlüllah'tan (s.a.) gelen haber ve hadislerle amel edilmesinin vücubu hakkında icma vardır. Bu takdirde, bu zann-ı galibi elde etmeye yarayacak tarikler neyse, onu tahkik etmek müctehid üzerine vaciptir. Bu ise râvilerin itkân ve adaletine, sehve ve gafletten beri olduklarına, udûl-i ümmet denilen büyük din âlimlerinin şهادette bulunmaları ve râvileri bu sıfatlarla tavsif etmeleriyle hasıl olur. Bu hususta râvi ve muhaddisler, birbirine nazaran farklı mertebelerde bulunduklarından bu mertebelerin (muhaddislerin teşkil et-



tikleri tabakaların) tesbit edilmesi lazım gelir. Bundan sonra hadis ricalinin, yekdiğinden yaptıkları nakil ve rivayetlerin keyfiyeti, meselâ râvinin, şeyhten hadis semai veya kıraatı veya kitabeti veya şeyhin, kendi nüshasını veya kendi nüshasıyla karşılaştırılmış bir sahih nüshayı râviye vererek; bundaki hadisleri bana isnad ederek rivayet et, demesi (münavele), veyahut hadis kitaplarından birini nakl ve rivayet etmek için ona izin ve icaze vermesi bahiskonusu edilir.

Muhaddisler katında, makbul olma bakımından en yüksek mertebede bulunan, sahih hadislerdir. Bundan sonra hasen hadisler gelir. En aşağısı da zayıf hadisler olup bu da mürsel, münkatı', mu'dal, muallel, şâz, garib ve münker gibi (zayıf hadis çeşitlerinin hepsine) şâmilidir. Muhaddisler, bu hadislerden bir kısmının reddi hususunda görüş birliğine varmışlardır. Aynı vaziyet sahih hadisler için de sözkonusudur. Yani sahih denilen hadislerden bir kısmının kabul ve sıhhat hususunda ittifak, diğer kısmında ise ihtilaf vardır. Bunların (hadis çeşitleriyle ilgili lakaplar ve) unvanları, yani tabir ve ıstılahların tefsiri konusunda onların da bir çok ihtilafları vardır.

Bundan sonra, hadislerin metinlerinde vaki olan garib veya müşkil veya tasnif veya müfterik veya muhtelif veya benzerleri gibi lafız ve tabirlerden söz ederek, bunları da onlara ilave etmişler, bütün bu bölümler için bir takım kanun ve kaideler ortaya koymuşlardır. Sözkonusu mertebelerin ve elkabın (unvanların) izahı bunlar sayesinde mümkün olmaktadır. Hadis tariklerinin, eksiklikten korunması bu suretle vukubulmaktadır.

İşte hadiscilerin ele aldıkları bahisler ekseriya bu usûl ve ıstılaha dair olup, bunların tümü hadis usûlü fenninde izah olunmuş ve çoğu kere de nâsîh ve mensûh bahsi, öbürlerinden ayırıldilerek müstakil bir fen olarak ele alınmıştır.

Keza garib hadisler bahsi dahi bu şekilde müstakil bir konu olarak ele alınmış, ve ona dair hususi surette bir çok meşhur eser yazılmıştır.

Sonra mü'telif ve muhtelif dahi bu şekilde ayrı olarak ele alınıp, ona dair müstakil eserler yazılmıştır.

Bu kanunu (ve hadis usûlü kaidelerini) ilk defa vaz' eden Ebu Abdullah Hâkim (Nisaburî) olmuştur. Büyük âlimlerden ve imamlardan olan bu zat, bu ilim dalını düzene koymuş ve güzelliğini sergilemiştir. Bu konuya dair olan eserleri meşhurdur.

Ondan sonra gelen diğer büyük hadis âlimleri bu fenne dair eserler yazmışlardır. Bu konuya dair yazılan müteahhirinin eserleri içinde en meşhuru, Ebu Amr b. Salâh'ın (Osman b. Abdurrahman 577/1181 - 643/1245) (*el-Mukaddime* isimli) kitabıdır. Bu zat VII /XIII. asrın başlarında yaşamıştır. Sonra Muhyiddin Nevevî bu tarzda onu takip etmiştir.

Hadis fenninin hedefi şereflidir. Zira bu fen, şariat sahibinden naklolunan sünnetlerin muhafaza edilmesini temin eden kaide ve esasların bilinmesinden ibarettir. Bu bilgiye dayanılarak kabul veya reddedilmesi gereken hadisler tayin edilir.

Bil ki, sünnetin (ilk) râvileri olan sahabe ve tabiûn, İslâm şehirlerinde tanınmış kimselerdi. Bunlardan bir kısmı Hicaz, Kûfe ve Basra'da, diğer bir kısmı Suriye ve Mısır'da ikamet ederlerdi. Bunların hepsi de kendi çağlarında anılmış ve tanınmış kimselerdi.

Diğerlerine nisbetle Hicazlılar, râvilerin zabt ve adaletlerine dair olan rivayet şartlarına daha fazla dikkat ve ihtimam gösterip, halleri meçhul olan râvilerin rivayetlerini kabulden kaçındıklarından, onların tariki ve usûlü sairlerinden daha yüksek ve daha kuvvetli olmuştur<sup>4</sup>.

Seleften sonra, Hicaz tarîkinin seyyidi ve beyi, Medine âlimi İmam Mâlik (r.a.)'dir. Sonra, onun ashabından Ebu Abdullah Muhammed b. İdris Şafîi (r.a.), (Abdullah) İbn Vehb (125/743-197/812). (Yahya b. Abdullah) İbn Bükeyr (154/771-231/845), (Abdullah b. Mesleme) Ka'nabî (öl. 221/835), Muhammed b. Hasan (Vasıfî Müzenî, öl. 187/803) ve bunlardan sonra imam Ahmed b. Hanbel ve bunların emsali sonraki zevat gelir.

Başlangıçta şeriat ilmi ve dinî hükümler sırf nakil idi. Nazar, rey, (*Speculation, opining*) ve kıyasta derinleşmekle ilgisi yoktu. Onun için selef bütün gayret ve dikkatini nakle teksif etmiş, sahih olan nakilleri, araştırmış ve onları ikmal etmiş. İmam Malik (r.a.) *Muvatta* isimli kitabını Hicaz tariki üzerine yazmış, üzerinde ittifak edilen sahih nakillere istinat eden hükümlerin esaslarını buraya almış ve eserini, fıkıhtaki bablara göre tertip etmişti.

Sonra hadis hafızları Hicaz, Irak vs. tarzındaki hadislerin tariklerini ve muhtelif isnadlarını bellemeye önem verdiler. Nice kereler belli bir hadisin isnadı, müteaddit tariklerden ve muhtelif râvilerden gelir. Lâkin bazı hadislerin tarik ve râvileri bir (müttehid) de olabilir, ihtiva ettiği (fikhî hükümlerin ve) mânaların muhtelif oluşu sebebiyle bazan belli bir hadis, müteaddit bablarda mükerrer olarak yer alabilir.

Çağında, muhaddislerin imamı olan Muhammed b. İsmail Buharî zuhur edince, rivayetin sahasını genişletti ve *Sahih* isimli müsnedinde ahâdis-i sünneti, bablara göre tahrir etti, Hicaz, Irak ve Suriye tariklerini telif etti. Bunların içinden, hakkında ihtilaf edilenlere değil, sadece üzerinde icma ve ittifak edilenlere itimat etti. Her babta sevk ve naklettiği hadisleri, o hadisi ihtiva eden babın (fıkıh itibariyle) konusunu dikkata alarak tekrar etti. (Çeşitli fikhî hükümler ihtiva eden bir hadisi, bu hükümleri gözönünde tutarak, onlarla ilgili bölümlerden herbirinde ayrı ayrı rivayet etti). Bundan dolayı, yukarıda temas ettiğimiz gibi, (ihtiva ettiği fikhî hükümlerin ve) mânaların, farklı olması sebebiyle Buharî'deki hadisler çeşitli bablarda tekerrür etmiş ve onun eseri, 3.000'i mükerrer olan 7.200 hadis ihtiva etmiştir. (Bundan dolayı Buharî'nin hadisleri tekerrür etmiştir. Hatta denildiğine göre bu eserin ihtiva ettiği 7.200 hadisin, 3.000'i mükerrerdur). Buharî, her babda hadislerin tariklerini ve isnadlarını değişik bir şekilde ayrı ayrı rivayet etmiştir. (Aynı hadisi, bir bölümde başka, diğer bölümde başka, üçüncü bölümde daha başka vs. tarik ve isnadlarla rivayet etmiştir).

Sonra Müslim b. Haccac Kuşeyrî (r.a.) yetişti ve *Sahih* isimli müsnedini telif etti. Sıhhat va mevsukiyeti üzerinde icma ve ittifak bulunan nakl etme bahsinde adım adım Buharî'yi takip etti. Lâkin mükerrer olanları hafzederek, hadislerin tariklerini

4 "Hadis ilimlerinden biri...", diye başlayıp buraya kadar devam eden köşeli parantez içindeki 11 paragrafık kısım, Bursa yazmasında bir takım farklılıklar gösterdiğinden, aynen tercüme edilip verilmesi uygun görülmüştür. Bk. Bursa yazması, vr., 160.

ve isnadlarını bir araya getirdi. Eserini, fıkhıdaki bablara ve bölüm başlıklarına göre tanzim etti.

Bununla beraber Buharî ve Müslim'in sahihleri, sahih hadislerin tümünü içine almış değildir. Sonradan gelen âlimler, (Buharî ve Müslim'in) hadislerin sıhhatında koştuıkları şartlara haiz olduğu halde, onların dikkatinden kaçan hadisleri toplayarak, (Buharî ile Müslim'in eserlerini) tamamladılar. (*Müstedrekât* adı verilen eserler yazdılar).

Sonra Ebu Davud Sicistanî, Ebu İsa Tirmizî ve Ebu Abdurrahman Nesaî, "Sahih" (rivayetlerden) daha geniş olarak "*Sünen*" yazdılar. Maksatları "Amel etme şartlarını tam olarak haiz" olan rivayetleri toplamaktı. Bunlar da ya isnad itibariyle yüksek derecede bulunan ve sahih diye bilinen rivayetlerdir veya hasen vs. diye bilinen ve derece itibariyle sahihin altında kalan rivayet ve nakillerdir. Gayeleri, sünnet ve onunla amel etme konusunda rehber olacak eserler vücuda getirmekti.

İslâm'da itimada mazhar olan müsnedler bunlardır. Bunlar, sünnete dair olan ana kitaplardır, (iki sahih ve üç sünenden ibaret olan bu eserler, kütüb-i hamse, bazan İbn Mace'nin de ilave edilmesiyle kütüb-i sitte diye meşhurdur). Her ne kadar, hadise dair bir çok eser yazılmışsa da, umumiyet itibariyle hepsinin kaynağı, sözü edilen eserlerdir.

[Ebu Davud Tayalisi (Süleyman b. Davud, öl. 204/819), Bezzâr, (Ahmed b. Amr. öl. 292/905) Abd b. Hümejd (öl. 249/863), Darimî (Abdullah b. Abdurrahman, öl. 255/869), Ebu Ya'la Mevsilî (Ahmed b. Ali, öl. 307/920) ve İmam Ahmed (b. Hanbel) gibi müelliflere ait müsnedler de, sözü edilen beş müsnede katılmıştır. İbn Salah'ın ifadesine göre, bu müelliflerin maksatları sadece sahabeye dayanan müsned hadisleri toplamaktır, (şer'î meselelerde ve fikhî hükümlerde) bu hadislerin delil olarak kullanılmaları, onların maksadı değildir. Rivayet edildiğine göre İmam Ahmed oğlu Abdullah'a *Müsned* isimli eseri hakkında -ki bu eser 31.000 hadis ihtiva eder ve hatta imam Ahmed'in ashabından bir cemaat, İmam bize müsnedi okumuştur, diye beyanda bulunmuşlardır- şöyle demişti: "Bu kitabı (ve içindeki hadisleri) 750.000 hadisın içinden seçtim, Müslümanlar bir hadis-i Nebevî hakkında ihtilaf edip de, onu bu eserde bulamazlarsa, o hadis delil değildir". Bu söz, *Müsned*'de bulunan bütün hadislerle ihticac ve istidlal edilmesinin sıhhatına delâlet eder. Buysa, İbn Salah'ın dediğinin aksidir. Ben bunu, İbn Cevzî'nin *Menakıbu İmam Ahmed*, isimli eserinden nakletmiş bulunmaktayım]. (bk. Bursa yazması, vr., 160 b).

Bahsedilen şartlara ve istilahlara dair olan bilgilerin tümü ilm-i hadisi meydana getirir. Çoğu zaman, nâsih - mensûh hadisler konusu bu ilimden ayırt edilmiş ve başlı başına bir fen sayılmıştır. Garib hadisler konusu da öyle olmuştur. Bu ilme dair ulema tarafından meşhur eserler telif edilmiştir. Sonra *el-Mühtelif ve'l-mu'telif* adı verilen hadisler de ayrı bir disiplin haline getirilmiştir.

[Ulema, ulûmu'l-hadise dair pek çok eser telif etmiştir. Hadis ilminin önde gelenlerinden ve muhaddislerin imamlarından Ebu Abdullah Hâkim'in, buna dair olan telifleri meşhurdur. Hadis ilmini bir nizama koyarak, güzelliklerini ortaya seren bu zattır. Bu konuya dair olan müteahhirinin kitaplarından en meşhur olanı Ebu Amr b.

Salah'ın eseridir. VII. / XIII. asrın başlarında yaşamış olan bu zatı, aynı tarz ile Muhyiddin Nevevî takip etmiştir. Bu fen, maksadı ve özü itibariyle pek şerefliidir. Zira şeriat sahibinden naklolunan sünnetler o sayede muhafaza edilmektedir].

Çağımızda herhangi bir hadis tahric (nakl ve rivayet etmek) ve bu konuda mütekaddimîni tamamlamak, (onların tesbit ve kaydettikleri hadislerden fazla olarak bir hadis bulup ortaya çıkarmak) son bulmuştur. Çünkü adet şahitlik etmektedir ki, sayıları çok olan, ard arda gelen çağlarda yaşayan, yeterlilikleri ve çalışkanlıkları sabit olan bahiskonusu (büyük hadis âlimleri ve) imamları, sünnet konusunda hiç bir şeyi dikkatten kaçırmamışlar veya terketmemişlerdir ki, ona müteahhirin muttali olabilsin. Böyle bir durum onlardan uzaktır. Bugün yapılacak şey yazılı haldeki ana kaynakları tashih ve bunların, musanniflerinden rivayet edilerek zabtedilmesine, müelliflerine varan isnadlarının tetkik edilerek (usûl-i) hadis ilminde tesbit edilen şartlar ve hükümler (esaslar) ile kontrol edilmesine, böylece bidayetinden nihayetine kadar muhkem bir şekilde isnadlardaki ittisalın gösterilmesine çaba sarfetmekten ibarettir. Ender haller dışında, bu hususlarda, sözü edilen beş ana kaynaktan daha çok, diğer bir esere önem verilmemiştir.

Önce *Sahih-i Buharî*'yi ele alalım: Bu eserin derecesi hepsinden yüksektir. Âlimler, bu eserin şerhedilmesini zor bir iş olarak görmüşler, tertip tarzını muğlak ve müphem bulmuşlardır. Çünkü bu hususta müteaddit tarîklerin ve bu tarîklerde yer alan Hicazlı, Suriyeli ve Iraklı hadis' ricalinin bilinmesine, bu ricalle ilgili ahvalin ve onlardaki ulemanın ihtilafının öğrenilmesine ihtiyaç vardır. Aynı şekilde, Buharî'deki bölüm başlıklarının kavranması için; dikkatle tetkik edilmesi de lazım gelir, çünkü Buharî belli bir bölüme belli bir başlık koymakta, sonra o bölümde belli bir hadisi bir sened veya tarîkle irad etmekte, sonra başka bir başlık daha koymakta ve sözü edilen hadisi aynen burada da irad etmektedir. Çünkü bu hadis bu bölümle ilgili mânalar ve hükümler de ihtiva etmektedir. Böyle böyle aynı hadis diğer başlıklar altında da rivayet edilmekte, hadisteki mânalara ve hükümlere ve bunlar üzerindeki ihtilaflara göre muayyen bir hadis müteferrik bablarda tekerrür etmektedir.

[Buradaki belli bir bölümün başlığı ile o başlık altında nakledilen hadisler arasındaki münasebeti izah etmek için, o eserdeki başlıklara bir göz atacak olursak, görülür ki: Bu eserde, bablara konulan bir çok başlıkla, o başlık altında nakledilen hadisler arasındaki münasebet kapalıdır, anlaşılmaz bir mahiyettedir, izahını yapabilmek için, bundan uzun uzadıya bahsedilmiştir. Nitekim Buharî'deki Kitabu'l-fiten'in "Tahribul-Beyt zi's-süveyketeyn mine'l-Habeşe" (iki küçük bacaklı Habeşlinin Kabe'yi tahrib etmeleri) babında kullanılan yukarıdaki başlıkta bu durum vukua gelmiştir<sup>5</sup>.

Buharî, bölümün başına yukardaki başlığı koyduktan sonra sadece "Allah Taâlâ, Kâbe'yi insanlar için bir görüşme ve emniyete kavuşma yeri kıldığımızda"... buyur-

5 Buharî'deki Hedmu'l-Kâ'be bölümü, Kitabu'l-Hacc'ın 43, 49. babıdır. Aşağıdaki âyet ise yine Kitabu'l-Hacc'ın 46. babında geçer. İbn Haldun bu bilgileri hafızasına dayanarak yazmış, ancak hafızası onu yanıltmıştır. Buharî Kitabu'l-Hacc'ın 46. bölümünde yeni bir bab açmıştır. Fakat burada İbrahim, 14/35. âyetini nakletmekten başka bir şey yapmamıştır. Bu ve benzeri babları niçin açtığı ve neden bu başlıklar altında hadis rivayet etmediği tartışma konusudur.

muştur (Bakara, 2/125, Bu ifade Kitabı'l-fiten'de değil, Kitabı'l-hacc'da geçmektedir), demekte ve buna ilaveten hiç bir şey söylememektedir. Onun için, bu başlıkla, bu başlık altındaki bölümün münasebetini tayin etmek, âlimler için kapalı kalmış, anlaşılmaz bir mahiyet almıştır.

Âlimlerden bazıları bunu şu şekilde izah etmişlerdir: Musannif (Buhârî r.a.), önce başlıkları (teracim), müsvedde halinde yazıyor (eserinin umumi bir planını ana hatlarıyla tertip ediyor), sonra imkân elverdiği nisbette her başlığın altına, onunla ilgili hadisleri yazıyordu. Fakat, başlıklar altındaki boş ve açık kalan yerleri, tamamiyle doldurmadan vefat etmiş ve eseri bu haliyle rivayet edilmiş, bunun için kitapta hâlel (açık yer) kalmıştır.

*Sahih-i Buhârî*'yi mütalaa ve tetkikle meşgul olan ve 741/1340'da cereyan eden Tarîf vakasında şehit düşen Gırnata kadısı Kadî b. Bekkâr'ın talebelerinden işittiği-me göre, sözü edilen İbn Bekkâr bu konuyu şöyle izah etmiş: Buhârî, bâbu tahribi'l-beyt... başlığı ile, bu başlık altında kaydettiği âyetin tefsirini murat etmiş ve Kâbe'nin emniyete kavuşulacak bir yer, bir melce olması meşrudur, lâkin mukadder değildir, (yani Allah, tekvinî iradesiyle değil, teşriî iradesiyle Kâbe'yi emniyete kavuşulacak ve buluşulacak bir mahal kılmıştır), demek istemiştir. Zira buradaki müşkil, âyetteki "ce'alnâ" (kıldık) ifadesinin, "kaddernâ" (takdir ettik) şeklinde tefsir edilmesinden neşet etmiştir. Eğer "ce'alnâ" ifadesi, "şera'nâ" (meşru kıldık) şeklinde anlaşılırsa, artık "zu's süveyketeyn"ın yani küçük bacaklı kişinin, Kâbe'yi tahrip edebileceği hususunda tereddüt kalmaz. Ben bu izah şeklini, hocamız Ebu Berekât Bellefikî'nin ondan naklen anlatırken işitmiştim. Bellefikî, İbn Bekkâr'ın, yüksek seviyedeki talebelerindendi.

Bir kimse Buhârî'yi şerheder de, bütün hususları eksiksiz olarak onda toplamazsa<sup>6</sup>. İbn Battâl, (Ali b. Halef, öl. 449/1057), İbn Muhalleb, İbn Tin ve benzeri zevat gibi şerhe tam olarak hakkını vermiş olmaz. Bir çok hocalarımızın (r.a.): "Buhârî'yi şerhetmek ümmet üzerine borçdur", dediklerini duymuşumdur. Bununla, bu ümmetteki ulemadan hiçbiri, bu itibarla o eserin şerhine gereği gibi hakkını tam olarak vermemiş (ve yapması gerekeni eksiksiz olarak yapmamış)tır, demek isterlerdi.

Şimdi de *Sahih-i Müslim*'i ele alalım: Mağrip uleması bu esere çok önem vermiş, âdeta üzerine titremiş ve onu Buhârî'den üstün tutma hususunda ittifak etmişlerdir. İbn Salah diyor ki: (Mağrip uleması tarafından) "Müslim'in Buhârî'den üstün tutulmasının yegâne sebebi şudur: Müslim, İmam Buhârî'nin eserine dercettiği hususlardan (ve tertipsizlikten) kendi eserini tecrid etmiş ve Buhârî'nin bizzat, kendi şartına göre sahih olmadığı halde, eserine aldığı rivayetlerden kendi eserini ayıklamıştır. Bunun da çoğu, teracimde vâki olmuştur", (Buhârî'deki sahih olmayan hadislerin ekserisi, bölüm başlıklarındaki hadislerdir).

Malikî fakihlerinden, İmam Mâzerî (Muhammed b. Ali, öl. 536/ 1142) Müslim üzerine bir şerh imlâ ettirdi. *el-Mu'lim bi fevâidi Müslim* ismini verdiği bu şerh, hadis ilminden ve fıkıh fenlerinden özlü ve önemli maddeler ihtiva etmektedir. Onan

sonra bunu Kadı İyâz (b. Musa, öl. 544/1149) ikmal etmiş, tamamlamış ve (eserine) *İkmâlu'l-Mu'lim*, adını vermişti. Bu iki zatı, Muhyiddin Nevevî bir şerhle takip etmiş, ilk iki kitaptaki bilgileri tamamen ıktibas ettikten sonra, onlara ilavelerde de bulunmuş ve böylece mükemmel bir şerh ortaya çıkmıştı.

Diğer üç sünen kitabına gelince: fıkıh âlimlerinin me hazlarının büyük bir kısmı (hukukî meselelerde kaynak olan hadislerin ekserisi) bu eserlerdedir. Onun için, hadis ilmine has olan kısmı hariç, onlarla alâkalı şerhlerin ekserisi de fıkıh kitaplarındadır. Bunların, hadis ilmine mahsus olan kısmına dair âlimler eserler yazmışlar, hadis ilimleri, bu ilimlerin konuları ve sünnetten amele esas teşkil eden hadisleri ihtiva eden isnadlar konusunda ihtiyaç duyulan şeylere dair mükemmel malumat vermişlerdir.

\*  
\* \*

Bilmek gerekir ki, günümüzde hadislerin dereceleri, sahih, hasen, zayıf ve ma'lul diye yekdiğ erinden ayır d ed ilmiş tir. Hadis imamları ve bu sahanın mahir üstatları onları birbirinden temyiz etmişler ve tariflerini de yapmışlardır. Daha evvel tashih (ve mevsukiyeti tesbit edilmemiş) rivayetleri tashih etmenin yolu artık kapanmıştır.

Vaktiyle hadis imamları, tarîk ve senetleriyle birlikte hadisleri o derece mükemmel bilirlerdi ki, şayet bir hadîş kendi senedinden ve tarîkinden başka bir sened ve tarîkle rivayet edilse, bu sened ve tarîkin esas şeklinin değiştirildiğini derhal farke derlerdi. İmam Muhammed b. İsmail Buharî, Bağdat'a geldiği zaman böyle bir durumla karşılaşmış tı: Kendisini denemek maksadıyla etrafına toplanan muhaddisler, ona senetleri maktûb (değiştirilmiş) olan bir takım hadisler sorduklarında, "Bunu bilmiyorum, (böyle bir senetle bu hadisin rivayet edildiğ inden haberdar değilim), lâkin bana falan falandan... bu hadisi rivayet etti", diye söze başlamış, sonra senetleri maktûb olan hadislerin tümünü sahih şekilleriyle nakletmiş, her metni, o metne ait senetle rivayet etmiş ve iş te bunun üzerine onun (hadis sahasındaki) imametini kabul ve ikrar etmişlerdi.

\*  
\* \*

Bilmek lazımdır ki, (hadis ilmi sahasındaki sermayelerinin) ve bilgilerinin az veya çok oluşu bakımından müctehid imamların dereceleri birbirinden farklıdır. Söylendiğ ine göre Ebu Hanife'nin (r.a hadis) rivayeti sadece 17 veya 50 (veya buna yakın bir rakama) balığ olmuşt u. İmam Mâlik'e (r.a.) göre sadece *Muvatta* kitabındaki hadisler sahihtir ve bunun sayısı da en fazla 300 veya bu civardadır. Ahmed b. Hanbel'in (r.a.) *Müsned*'inde 30.000 hadis mevcuttur. Bunlardan herbiri, (sahih ve mev suk olma konusunda) ictihadı ile ulaştığı kanaata göre hadis rivayet etmiştir.

İnatçı ve insafsız bazı kişilerin ve mutassıbların müctehid imamların, hadis sahasındaki sermayeleri az olduğundan, az sayıda hadis rivayet etmişlerdir, demeleri meselesine gelince, büyük imamlar hakkında, böyle bir inanç taşımak için (esas itibariyle) yol ve sebep yoktur. Zira şeriat (ve dinî ahkâm) ancak kitap ve sünnetten öğrenilir. Şayet bir kimsenin hadis sahasındaki sermayesi az ise; dini, sahih esaslardan

öğrenmesi ve ahkâmı, onu (Allah'tan alarak) tebliğ eden sahibinden telakki etmesi için hadis öğrenmesi, rivayet etmesi, bunun için çalışıp çabalaması icabeder. Bunlardan az hadis rivayet etmiş olanların, böyle hareket etmelerinin yegâne sebebi, rivayet hususunda hadislerle ârız olan metâin (ta'n sebepleri) ve rivayet tarîklerinde ortaya çıkan illetlerdir. Bilhassa bunların ekserisine göre cerh (ta'dile) *takdim olunur*. (Bir hadisin senedinde, hem o hadisin kabulünü gerektiren hususlar, hem reddini icabettiren zayıf taraflar varsa, zayıf taraflara öncelik verilerek o hadis rivayet edilmez, onunla amel de edilmez). İmdi bu durumda, müctehidin icthadı, kendisini, o hadisi rivayet (ve mucibince amel) etmeme sonucuna ulaştırır. Çünkü hadislerle ve isnad tarîklerine, bahis konusu nevinden (metain ve illetler çeşidinden) şeyler ârız olmuştur. Bu gibi durumlar artınca, tarîklerin zaafa duçar olması sebebiyle, râvi olan imamın rivayeti de tabiatıyla azalır. Durum bu olmakla beraber Hicazlılar, Iraklılardan daha çok hadis rivayet etmişlerdir. Çünkü Medine, hicret yurdu ve sahabelerin (toplucu) barındıkları bir yerdi. Irak'a intikal etmiş olan sahabeler ise, daha ziyade cihad ve gaza ile uğraşıyorlardı.

İmam Ebu Hanife'nin, az miktarda hadis rivayet etmesi, hadis tahammül (öğrenme) ve rivayet etme hususunda, koştuğu şartların ağırlığından ileri geliyordu. Ayrıca ona göre, aklın kesin hükmüne aykırı düşen bir hadis zayıf sayıldığından, bu nitelikte hadisleri rivayet etmek ona güç geliyordu. İşte bundan dolayı rivayeti ve ona bağlı olarak da (nakl ve amel ettiği) hadis sayısı azalmıştı. Yoksa kasten hadis rivayetini terketmiş değildir, onun hakkında asla ve kat'a böyle bir şey düşünülemez! Hadis ilminde büyük müctehid olan zevat arasında mezhebine itimat edilmiş, mevzuk sayılmış, (hadisleri) red ve kabulü konusunda (ulema ve muhaddislerce kanaatlarına) itibar edilmiş olması, onun da hadis ilmindeki büyük müctehidlerden olduğu-na delâlet eder.

Ebu Hanife'nin dışındaki muhaddisler ise, hadisçilerin cumhurunu teşkil eder. Bunlar, hadislerin şartlarını (ve hadis rivayet etme dairesini) geniş tuttuklarından, haliyle rivayet ettikleri hadislerin sayısı da çok olmuştur. Hepsî (o da, bunlar da) icthada dayanarak hareket etmişlerdir. Ebu Hanife'den sonra, onun talebeleri de hadisin şartlarını (ve hadis rivayet etme dairesini) geniş tuttuklarından, çok miktarda hadis rivayet etmişlerdir. (Meselâ Ebu Hanife'nin taraftarlarından, Ahmed b. Muhammed, öl. 321/933) Tahavî çok sayıda hadis rivayet etmiş ve yüksek değerdeki *Müsned*'ini yazmıştır. Ancak yine de onun bu eseri Buharî ve Müslim'in sahihlerine denk değildir. Zira Buharî ile Müslim'in, kitaplarında (hadis rivayet ederken) itimat etmiş oldukları şartların muteber (ve makbul olduğu) hususunda ümmetin icmaı ve ittifakı vardır. Nitekim bu hususu daha evvel belirtmiştik. Tahavî'nin şartları üzerinde ise ittifak yoktur. Hali gizli (mestur) olandan ve buna benzer kimselerden yapılan rivayetlerde durum budur. (Tahavî, mestûru'l-hal olan râvinin rivayetini kabul ettiği halde, Buharî ve Müslim kabul etmezler. Onun için Buharî ve Müslim'in şartlarında ittifak, Tahavî'ninkinde ise ihtilaf vardır). Bundan dolayı Buharî ile Müslim, hatta maruf sünenler, Tahavî'ye takdim ve tercih olunmuşlardır. Çünkü Tahavî'nin (rivayet) şartları, onlarınkinden sonra gelmektedir. Bundan dolayı, Buharî ile Müslim hakkında,

“muttefakun aleyh olan şartlara dayanan muhtevalarının sıhhati konusunda icma ve ittifak bulunması yönünden bu iki eserin makbul olduğuna dair icmâ ve ittifak vardır”, denilmiştir. Sakın bu hususta şüpheye kapılmayınız. (Az hadis rivayet eden âlimler hakkında su-i zanda bulunmayınız). Çünkü müctehid imamlar, herkesten çok haklarında hüsnü zan beslenmeye ve sıhhatli izah şekilleri bulunmaya hak sahibidirlere. (Az hadis rivayet edenlerin bu hali, onların lehinde olacak şekilde yorumlanmalı ve açıklanmalıdır). Hakikat-ı hali en iyi şekilde bilen ulu ve yüce Allah’tır. Sözü edilen müsnedler (veya isnadlar), tefsir ve şerh edilirken, babları ve bab başlıkları itibariyle hadisleri teker teker ele alarak zikir edilen kanunu (ve hadis usûlünü) bunlara tatbik etmek de ulûmu’l-hadise dahildir. Nitekim Hafız Ebu Amr b. Abdülber (Yusuf b. Abdullah, öl 463/1071), Ebu Muhammed b. Hazm, Kadı İyaz, Muhyiddin Nevevî, İbnu’l-Attâr (Ali b. İbrahim, öl. 724/1324) ve bir çok doğulu ve batılı (hadis) imamları bu şekilde hareket etmişlerdir. (Aynî’nin, *Umdetu’l-kârî*, İbn Hacer’in *Fet-hu’l-bâri* isimli eserleri bunun en güzel örnekleridir). Gerçi bu âlimler, bahiskonusu hadisler üzerinde dururken, hadislerin metinlerini lugatlarını ve irablarını anlama, hükümleri, tahlil ve izah etme) gibi daha başka hususlar üzerinde de durmuşlardır. Ancak hadis sanatı (ve hadis usûlü ilmi) açısından bu hadislerin isnadlarından, daha geniş ve daha etraflı olarak bahsetmişlerdir.

Günümüzde, çağın imamları arasında geçerli olan ulûmu’l-hadisın çeşitleri bunlardır.

“Hak olana hidayet eden ve o hususta yardımcı olan Allah’tır”.

## XII. Fıkıh ilmi ve ona tâbi olan feraiz

Fıkıh; farz, haram, sünnet, mekruh ve mubah olmaları (vücub, hazr, nedb, kerahet, ibâhe) yönünden mükelleflerin fiillerine dair olan ilahi hükümlerin bilinmesidir. (Zira, Allah’ın hitabına muhatap olan bir kimsenin fiili, mutlaka ya farz ya haram, ya sünnet, ya mekruh, veya mubah olma hükümlerinden birini alır, ahkam-ı mükellefin ve ahkâm-ı hamse denilen) bu hükümler, kitaptan, sünnetten ve bu hükümlerin bilinmesi için Şâri’ tarafından tesbit edilen (icmâ ve kıyas gibi diğer şer’î) delillerden telakki edilir, imdi sözü edilen şer’î delillerden (şer’î) hükümler çıkarıldı mı buna fıkıh (hukuk, *jurisprudence*) denir.

Selef, yani ilk İslâm âlimleri, şer’î hükümleri, bahsi geçen (kitap, sünnet, icma ve kıyas gibi şer’î) delillerden, birbirinden farklı bir şekilde çıkarmakta (istinbat ve istihraç etmekte) idi. (Çünkü, hüküm çıkarmada takip ettikleri usûl yekdiğerinden farklı idi). Aralarında böyle bir ihtilafın vukuu kaçınılmazdı. Zira umumiyetle deliller, naslardan (ve metinlerden) meydana geliyordu. Bu naslar ve metinler ise Arapçadır. Bu dildeki lafızların ve kelimelerin, birçok mânalara gelmeleri, özellikle değişik şer’î hükümler ifade etmeleri imkân dahilinde bulunmakta ve bunlardan birini tercih (ve fetvaya esas alma) hususunda ulema arasında malum ihtilaflar bulunmaktadır.

Bir de şu var: Sübût itibariyle sünnetin tarikleri (ve hadislerin senetleri) muhtelifdir, ekseriya ifade ettikleri hükümlerde tearuz bulunduğundan hadislerden birini



kabul etmek) bir tercih yapmaya ihtiyaç gösterir. Halbuki tercihin nasıl yapılacağı meselesi de ihtilaf konusudur.

Nasların dışında kalan (icma, kıyas, istihsan, istislah, istishab, kavli-i sahabî, örf gibi) deliller de ayrıca ihtilaf konusudur.

Sonra şu da var: Vekayi durmadan yenilenmekte (ve hâdiseler fasılasız tekrür etmekte) olduğundan, naslar (daki sarîh şer'î hükümler) hâdiselere yetmemekte, delâlet itibariyle naslarda hükümleri açık olmayan (hukukî) hadiseler, hükmü nasla sabit olan hâdiselere (ve fikhî meselelere) kıyas edilmekte, bu işlem yapılırken de (iki hadise ve mesele) arasındaki benzerlik esas alınmakta (ve bu esnada da ihtilafa dü-şülmekte)dir.

İşte bütün bunlar, ihtilafların vukua gelmesinin bir takım zaruri sebepleridir. Bundan dolayı selef ve onlardan sonra da müctehid imamlar arasında ihtilaf vaki olmuştur.

Bunlardan başka sahabenin hepsi, fetva verme ehliyetine sahip (bিরer fakih ve müctehid) değildi. Bunların hepsi aynı derecede şer'î hükümlerde sened ve dinde mehaz olarak kabul edilmezdi. Bu husus, sadece hamele-i Kur'an olan (âyetlerdeki ahkâmı bilme konusunda mütehasıs bulunan), ondaki nâsih - mensûh, müteşabih - muhkem ve sair delâletleri, Peygamber (s.a.)'den veya onun sözlerini dinlemiş (anlamış ve bellemiş) olan büyük sahabelerden telakki eden zevata mahsustu. Onun için bu zevata; kurrâ, yani Kur'an okuyan ismi verilirdi. Çünkü Araplar ümmî bir millet idi. O yüzden, o günlerde garip karşılandığı (ve dikkat çektiği için) Kur'an okumasını bilenlere bu isim tahsis edilmişti.

İslâmın başlangıcında durum böyle sürüp gitmişti. Sonra İslâm şehirleri gelişti. Kitap (Kur'an) hususunda alışkanlık kazanan ve (O'ndan ahkâm) istinbat edebilen Arapların ümmiliği zail oldu, fıkıh kemâle erdi, bir sanat ve ilim haline geldi. Bunun üzerine kurrâ ismi, fukaha ve ulema biçiminde değiştirildi. (Sonraları sadece güzel Kur'an okuyan ama ondan ahkâm çıkarmasını bilmeyen hafızlara kurrâ denildi).

Fukaha ve ulema arasındaki fıkıh iki kısma ayrıldı. Bunlardan birincisi *Ehl-i rey* ve *Ehl-i kıyas tarîki* (ve usûlü) idi. Bunlar Iraklılardı, (Şer'î hükümleri, şer'î delillerden çıkarırken rey, nazar ve kıyası, *opinion*, *reasoning*, *analogy*, kullanıyorlardı). Diğeri *Ehl-i hadis tarîki* idi. Bunlar da Hicazlılardı. (Dini hükümlerin tesbitinde nakli ve rivayeti, *traditions* esas alıyorlardı).

Evvelce bahsettiğimiz sebeplerden dolayı (Bölüm 6, Fasıl, 11), Iraklılar arasında hadis az olduğundan, daha çok kıyasa başvurmuşlar ve o hususta maharet kazanmışlardı. Ondan dolayı kendilerine, Ehl-i rey denilmişti, Ehl-i reyin reisi Ebu Hanife idi. Bu mezhep onda ve talebelerinde karar kılmıştı. Hicazlıların reisi Mâlik b. Enes ve ondan sonra Şafî idi.

Sonra ulemadan bir taife kıyası inkâr ve reddederek, onunla ameli iptal etti. Bunlar Zahirîlerdi. Bunlar, (şer'î hükümleri) idrâk etme vasıtalarının tümünü naslardan ve icmadan ibaret gördüler. Açık kıyas ile hakkında nas bulunan illeti (kıyas-ı celî ve illet-i mansûsa) de nassa irca ettiler. Zira onlara göre belli bir illet hakkındaki nass, o illetin tatbik sahasına giren yerlerdeki hükümlere dair de nass sayılıyordu.

Bu mezhebin imamı Davud b. Ali (202/818-270/884), onun oğlu (Muhammed b. Davud, öl. 297/910) ve ikisinin talebeleri ve taraftarları idi.

Bu üç mezhep, ümmet arasında meşhur olan cumhurun mezhepleri idi. Ehl-i beyt (denilen Şia) şâz olarak bir mezhep ibdâ ve icad etti. Münferiden ve (sadece kendilerine mahsus olmak üzere) bir fıkıh şekli ortaya koydu. Bunu da, bazı sahabelere ta'n etme, (dolayısıyla onlardan nakl ve rivayet edilen hadisleri, bunların ihtiva ettiği şer'î hükümleri kabul etmeme), imamların ismetine kail olma, bu imamların sözlerini ihtilafı ortadan kaldıran (ve üzerinde tartışma caiz olmayan kesin) bir delil sayma şeklindeki kanaatları üzerine bina kılmışlardı. Fakat bütün bunlar, bir takım çürük esaslardan başka bir şey değildir.

Onlar gibi şâz olan diğer bir fıkıh mezhebi de Haricilere aittir. Cumhur ise onların (Şianın ve Haricilerin) mezheplerini kale almamış, tam tersine onları alabildiğine red ve inkâr etmişlerdir. Biz ise, onların mezheplerine ait bir şey bilmiyoruz, kitaplarını da görmüş değiliz. Zaten bu zümrelerin yaşadıkları yerler haricinde, onların (fıkıhına dair olan) kitaplardan eser yoktur. Onun için Şianın kitapları kendi beldelelerinde; Mağrip'te, doğuda ve Yemen'de hanedanlıklarının kurulduğu yerlerde. Haricilerin hali de böyledir. Bunlardan her birinin kitapları, müellefatı ve fıkha dair garip reyleri (ve tuhaf görüşleri) vardır.

Zahir ehlinin mezhebi, imamlarının mevcut olmaması, bu mezhebi benimseyenleri cumhurun red ve inkâr etmesi yüzünden bugün ortadan kalkmış, sadece (mücelled veya) muhalled kitaplarda kalmıştır. Zaman zaman bu mezhebi benimseme külfetine heves edenler, (bazı nüshalarda "heves edenler" – "tâlibin" yerine "battalîn" – bâtil peşinde koşanlar kelimesi geçmektedir), bu kitaplar üzerine düşmekte, zahirîlerin fıkıhını ve mezhebinin bunlardan öğrenme sevdasına düşmekte, bu ise onlara fazla bir fayda temin etmemekte, netice itibarıyla cumhurun muhalefeti ve inkârı ile karşı karşıya gelmekte, bu tutumları sebebiyle, yani anahtar (vazifesi gören) muallimler (ve ustad aracılığı) olmadan bu kitaplardan ilim nakletmeleri yüzünden sık sık Ehl-i bid'attan sayılma durumuna düşmektedirler. Hadis bilgisindeki mertebesi yüce olmasına rağmen İbn Hazm'ın Endülüs'te yaptığı şey bu olmuş, Zahirîye mezhebine geçmiş, bu mezhepte maharet sahibi olmuş, iddiasına göre Zahirîlerin kavillerinde ictihad derecesine varmış, bizzat kendi imamları Davud'a dahi muhalefet etmiş, Müslümanların bir çok imamlarına hücum etmiş, (bilhassa Ebu Hanife'yi ve mezhebini şiddetle tenkit etmiş), o yüzden halkın hışmına uğramış, kötülleme ve inkâr cihetinden mezhebi hakkında uzun uzadıya konuşulmuş, eserleri nazar-ı itibara alınmayarak terk olunmuş, hatta çarşıda satılmaları yasaklanmış ve zaman zaman da parçalanmış (ve yakılmış)tır.

Bundan dolayı, Irak'ta (zuhur eden) Ehl-i rey, Hicaz'da (doğan) Ehl-i hadis mezheplerinden başka bir mezhep kalmamıştır.

Iraklıların mezhebinin ele alalım: Bunların imamları, Ebu Hanife Nu'man b. Sâbit'tir, onların mezhepleri, bu zatta karar kılmıştır. Onun fıkıhtaki makamı ulaşılmaz (bir yücelikte)dir. Bunun böyle olduğu hususunda, onun çapında olan âlimler, bilhassa imam Mâlik ve İmam Şafîî şahitlikte bulunmuşlardır.

Hicazlılara gelince, onların imamları, hicret yurdu (Medine)nun imamı olan Malik b. Enes Asbahî'dir (r.a.). Diğer imamlar indinde muteber olan şer'î hükümleri idrâk etme (ve bilme) vasıtalarına ilaveten ahkâm için diğer bir idrâk vasıtası (ve delili) daha kabul etmek ona has bir şeydir. Bu (müdreğ ve delil) Medine halkının ameli, (tatbikatı ve ananesi)dir. İmam Malik'in reyine göre, Medine halkı, bir şeyin fiili veya terki cihetini iltizam (ve bunda da ittifak) ederken, kendilerinden önceki nesle tabi olmakta bu husus onlar için din ve iktida anlayışlarının zaruri bir neticesi bulunmakta ve bu durum, Hz. Peygamber (s.a.) ile doğrudan teması olan ve dinî ahkâmı ondan almış bulunan nesle kadar bu tarzda sürüp gitmektedir. Onun için bu husus onun indinde (kitap, sünnet, icma ve kıyas gibi) esas şer'î delillerden biri haline gelmiştir.

Bir çokları, zikredilen hususun, icmanın konusunu teşkil eden meselelerden olduğunu zannedip, İmam Mâlik'i red ve inkâr ederek; "icma delili, diğerleri bir yana bırakılarak sadece Medine halkına tahsis edilemez, zira icma ümmetin tamamına şamil olan bir delildir", demişlerdir.

Bilinmelidir ki, icma, belli bir dinî konuda ictihada dayanan bir ittifaktır. Lakin İmam Mâlik, (r.a.) bu mânada olmak üzere Medine halkının ameline itibar etmiş değildir. O, Şâri' (s.a.) ile doğrudan teması olan (sahabe) nesline varıncaya kadar gitmek üzere hali hazırda müşahede edilen neslin kendisinden evvelki nesle tâbi olmaları cihetiyle Medine halkının ameline itibar etmiştir. Onların iktida (ve sünnet olan hususlarda yekdiğerini takip) konusundaki zaruri tutumları da buna destek olmuştu. (Halihazır neslin bir hususta ittifak etmiş olması, bunların dinî ananeyi aynen takip etmeleri hususundaki titizlikleri dikkate alınarak, Hz. Peygamberin tasvibine mazhar olmuş fiilî, tatbikî ve takrirî bir sünnet sayılıyordu).

Evet mezkûr mesele, (Malikî mezhebine dair yazılan fıkıh kitaplarının) icma bölümünde bahiskonusu edilmiştir. İcmada da bu meselede de bir ittifak bahiskonusu olduğu için, şüphesiz ki, bu meselenin en münasip yeri burasıdır. Lâkin icma ehli olanların ittifakı delillerdeki ictihada ve nazara, berikilerin ittifakları ise müşahede ettikleri kendilerinden evvelki neslin fiil ve terk konusundaki hatt u hareket tarzında ittifak etme esasına dayanıyordu. Onun için eğer bu mesele Hz. Peygamber'in (s.a.) fiili ve takrirî bahsinde, veya "mezheb-i sahabî, (kavl-i sahabî), şer'u men kablenâ" (bizden öncekilerin şeriatı) ve istishabı gibi ihtilaf konusu olan delillerle birlikte zikredilseydi, şüphe yok ki çok daha fazla münasip olurdu.

Muvaffak kılan Allah'tır.

İmam Mâlik'ten sonra gelen Muhammed b. İdris Muttalibî Şafîî'dir. İmam Mâlik'ten sonra Irak'a giden Şafîî, orada İmam Ebu Hanife'nin talebeleriyle görüştü, kendilerinden ilim aldı, (fıkıhtaki usûllerini öğrendi). (Hicazlıların tarîkini (mektebinî, ekolünü), Irak ulemasının tarîki ile mezcetti, kendine has bir mezhep (ve yeni bir tarîk) meydana getirdi. Mezhebinin bir çok noktalarında, İmam Malik'e muhalefet etti.

Mâlik ve Şafîî'den sonra, büyük muhaddislerden olan Ahmed b. Hanbel (r.a.) zuhur etti. Onun talebeleri, çok miktarda hadis bildikleri halde, İmam Ebu Hani-

fe'nin talebelerinden ders aldılar. Bu suretle onlara has olan diğer bir mezhep daha ortaya çıktı.

İslâm şehirlerinde (ve ilim merkezlerinde) taklid, bu dört şahısta durdu, (onlara inhisar etti ve daha yukarı çıkamadı). Bunların dışındaki (mukalled ve metbu) imam-ları taklid edenler ortadan silinip gitti. Artık halk da ihtilaf kapısını ve onun yolları-nı kapattı (Nâs, bab-ı icthadı seddetti). Zira ilimlere dair olan ıstılahların ve teknik deyimlerin şubeleri çoğalmış, icthad rütbesine ulaşamaz olmuş, bu hususun, onun ehli olmayan, reyine ve dinine (bilgisine ve dindarlığına) itimat olunmayan kimsele-re isnad olunmasından korkulur olmuştu. Bundan dolayı halk, (son devirlerin mukal-lid hocaların icthad hususundaki) aczlerini ve yetkisiz olduklarını açık açık ifade ederek, halkı bu dört imamdan birini taklide yöneltmişler, bir kimsenin sadece bun-lardan birini tercih edeceği, belli bir müctehidi taklid edebileceğini söyleyerek (du-ruma göre) hepsini (ayrı ayrı) taklid etmeyi yasaklamışlardı. Çünkü böyle hareket et-meyi, (telfiki ve tedavülü) laubalilik saymışlardı. Artık geriye, dört imamın mezhep-lerini (lafız ve ibare olarak) nakletmekten başka bir şey kalmamıştır. Her mukallid, (müctehid imamlara ait) usûlü ve bunların senetlerindeki ittisali tashih ettikten son-ra bunların içinde tercih ettiği sadece birinin mezhebi ile amel etmektedir. Bugün için fıkıh ilminin bundan başka bir ürünü yoktur. Şu çağda icthad iddiasında bulunan, peşinen reddedilmekte taklit ve takip edilmeyip, terkedilmektedir. Artık bugün Müs-lümanlar sözü edilen dört mezhep imamını taklid etme durumunda bulunmaktadır.

İmam Ahmed'in mezhebine tâbi olanlar azdır. Zira mezhebi, (kıyas ve) icthad-dan uzak olup, muhtelif rivayet ve haberlerin birbirini takviye etmesi esasına dayan-maktadır. Hanbelîlerin çoğu Suriye'de Irak'ın Bağdat şehrinde ve çevresinde bulu-nurlar. Sünnete riayete, hadis rivayetine herkesten fazla dikkat ederler. Kıyas yapma imkânı mevcut olduğu zamanlarda da, mümkün olduğu nisbette hadis ve haberlerden hüküm çıkarma cihetine meyletmektedirler. (Vaktiyle) bunların Bağdat'ta nüfuzları vardı, sayıları da çoktu. Hatta Bağdat çevresinde Şîilerle atışırldı. Bu gibi kapışma-lardan dolayı Bağdat'ta muazzam bir fitne çıkmıştı. Sonra Tatarlar (Moğollar) bura-sını istilâ edince güçleri kesildi ve bir daha nüfuzları eski haline dönmedi. Şimdi Hanbelîler Suriye'de çoğunluğu teşkil etmektedirler.

Bugün Ebu Hanife'yi, Irak halkı, Hind, Çin, Maveraünnehir ve tüm Arap olma-yan memleketlerdeki Müslümanlar taklit etmektedir. Onun mezhebi daha çok Irak'ta ve Daru's-selâm olan Bağdat'ta hâkim durumda idi. Talebeleri Abbasî halifelerinin dostları idi. Bunun için telif ettikleri eserleri ve Şafîilere karşı giriştikleri münazara-ların sayısı fazla, ihtilaf konusu hususlardaki mübaheseleri güzel olmuştu. Bunun ne-ticesinde hoş bir ilim ve garip fikirler ortaya çıkmıştır. Bunlar bugün halkın (ve ule-manın) elinde mevcuttur. Kadı İbn Arabî (Muhammed b. Abdullah İşbilî, öl. 543/1148) ve Ebu Velid Bâcî (Süleyman b. Halef öl. 474/1081) yaptıkları seyahatlar-la, bu ilimden bir nebze Mağrib'e de nakletmişlerdi.

İmam Şafî'nin mukallidleri, daha çok Mısır'dadır. Mezhebi, Irak'ta, Hora-san'da ve Maveraünnehir'de de yayılmış, bütün şehirlerde tedris ve fetva itibariyle Hanefîlerle başbaşa gitmiş, aralarında cereyan eden münazara meclisleri muazzam

olmuş, hilafiyata dair olan kitaplar, onlara ait türlü türlü istidlallerle dolup taşmış, lâkin daha sonra bütün bunlar, doğunun ve oradaki memleketlerin çöküşü ile birlikte yıkılıp gitmiştir.

İmam Muhammed b. İdris Şafî, Mısır'a gelip, Abdülhakem oğullarının (ki bunlar Abdullah b. Abdülhakem, öl. 214/830 ve onun oğulları Abdurrahman, öl. 257/871, Abdülhakem, öl. 255/851, Muhammed öl. 268/882'dir) yanında konakladığı zaman, Mısırlılardan bir cemaat kendisinden ders almışlardı. Buveytî (Yusuf b. Yahya, öl. 232/847) ve Müzenî (İsmail b. Yahya, öl. 264/878) ve bunların emsâli zevat onun talebelerinden idiler. Yine burada Mâlikî bir cemaat vardı. Abdülhakemgil-ler, (diğer ailelerden) Eşheb b. Abdulaziz (öl. 204/820), İbn Kasım (Abdurrahman b. Kasım, öl. 191/806), İbn Mevvaz (Muhammed b. İbrahim, öl. 281/894) ve bunların emsali olan daha başka zevat, daha sonra Haris b. Miskin (öl. 250/864) ve onun oğulları (Ahmed b. Haris, öl. 311/924), ve daha sonra Kadı Ebu İshak b. Şaban (Muhammed b. Kasım, öl. 255/966) ve onun taraftarları hep Mâlikî idiler.

Sonra (Mısır'da Fatımî ve) Rafizî hanedanlığı zuhur etmekle oradaki Ehl-i sünnet ve'l-cemaat fikhî inkıraza uğradı, artık burada Ehl-i beyt'in (Şiî) fikhî hâkim (ve tatbik edilir) oldu, onların dışında kalan (diğer sünnî mezhep)lerin fikhî hemen hemen yok olma ve ortadan kalkma noktasına geldi. Derken IV. / XI. asrın başında, ihtiyaç içinde olduğu ve geçim sıkıntısı çektiği malum olan Malikî kadısı Abdulvehhab (Abdulvehhab b. Ali, öl. 422/1031) Bağdat'tan Mısır'a göç etti. Fatımî halifeleri derhal kendisine ihsan ve ikramda bulunarak faziletini dile getirdiler. Maksatları Bağdat'taki Abbasîlerin, böyle bir imamı (kadru kıymetini bilmeyip) bertaraf (etmelerine esef) ve onunla iftihar etmektir. İşte bu yüzden Mâlikî mezhebi azçok Mısır'da revaç buldu. Bu durum, Selahaddin Yusuf b. Eyyub tarafından Ubeydî - Rafizî hanedanlığının ortadan kaldırılmasına kadar böyle devam etti. Bu hâdiseden sonra buradaki Şiî fikhî ortadan kalktı. (Mısır'dan mezhep-i Zeydî zail oldu. Cevdet Paşa trc.). Bunun üzerine Şafî fikhî ve onun taraftarları Irak'tan ve Suriye'den buraya geldi, eskiden olduğundan daha güzel bir şekil aldı, burada revaç ve rağbet buldu. Rafîî'nin (Abdulkerim b. Muhammed öl. 623/1226, *el-Muharrer* isimli) kitabı Irak-ı Acem'den Suriye'ye ve Mısır'a celbedildi, Şafî fikhinde meşhur âlimler yetişti. Bunların önde gelenlerinden biri, Suriye'de Eyyubî hanedanlığının gölgesinde yetişmiş olan Muhyiddin Nevevî ve keza İzzuddin b. Selâm (Abdulaziz b. Abdusselâm, öl. 660/1262), sonra Mısır'da İbn Ref'a (Ahmed b. Muhammed, öl. 710/1310), Takiyyuddin b. Dakik İyd (Muhammed b. Ali, öl. 702/1302), bu ikisinden sonra Takiyyuddin b. Sübkî (Ali b. Abdulkâfi, öl. 756/1355) zuhur etmişler, böylece çağımızda Mısır'da Şeyhülislâm olan Siracuddin Bulkinî'ye (Ömer b. Raslan, öl. 805/ 1403) gelinmiştir. Bugün Mısır'da Şafîilerin en büyüğü hatta Mısırlı ulemanın en ulusu bu zattır.

İmam Mâlik (r.a.)'in mezhebi ise, her ne kadar başka yerlerde de rastlanıyorsa da bilhassa Mağrip (kuzey ve batı Afrika) ile Endülüs halkı arasında yayılmıştır. Bura halkı, çok az olan istisnalar dışında hep İmam Mâlik'i taklit etmişlerdir. Bunun da sebebi, buralardaki halkın umumiyetle Hicaz'a gidip gelmeleri, yaptıkları seferlerin

son durağının burası olması ve o vakit Medine'nin bir ilim merkezi halinde olmasıdır. Irak'taki ilim (ve Kûfe'deki fıkıh) da, buraya Hicaz'dan gelmişti. Lâkin Irak, Mağriplilerin ve Endülüslülerin yolları üzerinde olmadığından Medine ulemasından aldıkları ve öğrendikleri ilimle iktifa etmişlerdi. O vakit Hicazlıların hocaları ve imamları, Mâlik (b. Enes), daha evvel ise onun üstatları, daha sonra da onun talebeleri idi. Bunun için Mağripliler ve Endülüslüler, ona müracaat etmiş, tarîkleri ve mezhepleri, kendilerine vasıl olmayan ulemayı değil, sadece onu taklit etmişlerdi.

Bir de şu var: Mağrip ve Endülüs ahalisi üzerine bedavet galip idi. Iraklılar için meşgale konusu olan hadaret onlar için bahiskonusu değildi. Bu yüzden bedavet münasebetiyle, Hicazlılara daha fazla meyletmekte idiler. Bundan dolayı Mâlikî mezhebi, bunlar arasında esas şekliyle ve olduğu gibi mevcudiyetini muhafaza edegelmiş, diğer mezheplerde görüldüğü gibi hadarîliğin gereği olan tenkih ve tehzip, (yani fikhî meseleleri belli bir nizam ve tertibe koyma) bu mezhebe yol bulmamıştır.

\*  
\* \*

Her imamın mezhebi, o mezhebe mensup olanlar arasında hususi bir ilim halini alıp, bunlar için, ictihat ve kıyasın yolu tıkanınca, tereddüde düşüldüğünde, (birinin hükmünü diğerine) ilhak etmek maksadıyla (fikhî) meseleleri tanzir (mukayese) ve tefrik etme ihtiyacı duydular. Bunu da, imamlarının mezhebinde sabit olan esaslara istinaden yaptılar. (Bunu yapanlara ashab-ı tahrir denildi). Bütün bunlar, köklü bir melekeye (ve sağlam bir itiyada) ihtiyaç gösterir hale gelmişti. Bu melekeye dayanarak bu neviden bir tanzir (mukayese) ve tefrik yapılabiliyor ve bu iki yoldan, (tanzir ve tefrik tarîkinden) giderek güçleri yettiğince imamlarının mezhebine tâbi oluyorlardı. (Yeni bir mesele ortaya çıkınca, bunu hükmü nasla sabit olan bir meseleye değil, hükmü imamları tarafından tayin ve tesbit edilen bir meseleye kıyas ediyor, kıyas neticesinde ya ikisini bir hükümde tutuyor veya bunların hükümlerini ayırıyorlardı. İlkinde *tanzir*, ikincisine *tefrîk* diyorlardı). İşte çağımızdaki fıkıh ilmi bu melekeden ibarettir.

Mağrip ahalisi tümüyle İmam Mâlik'i (r.a.) taklit etmektedir. Onun talebeleri Mısır ve Irak'a da dağılmışlardı. Bunlardan Irak'ta bulunan Kadı İsmail (İsmail b. İshak, 200/816 - 282/896) ve onun tabakasından olan İbn Huvâzmendâd (Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, 400/1010), İbn Muntâb (Ebu Hasan Muhammed b. Abdullah h. V. asrın başı, takriben) Kadı Ebu Bekr Ebherî (Muhammed b. Abdullah, öl. 375/986) Kadı Ebu Hasan Kassâr (Ali b. Ahmed, öl. 398/1008), Kadı Ebu Abdulvehhab ve bunlardan sonra gelen zevattır. Mısır'dakiler ise İbn Kasım, Eşheb, İbn Abdülhakem, Haris b. Miskin ve bunların tabakasından olan zevattır. Yahya b. Yahya Ley-sî (öl. 236/851) Endülüs'ten doğuya gitti. Orada İmam Mâlik'le görüşüp kendisinden *el-Muvatta'*ı nakl ve rivayet etti, onun önde gelen talebelerinden oldu. Ondan sonra Abdülmelik b. Habib (öl. 239/853) de doğuya sefer yaptı. İbn Kasım'dan ve onun tabakasından ders alarak dönüşünde Mâlikî mezhebinin Endülüs'te yaydı. Bu mezhebe dair *Kitabu'l-Vâziha* adıyla bir eser tedvin etti. Onun talebelerinden olan Utbî (Muhammed b. Ahmed, öl. 235/839) *el-Uthbiye* (diye meşhur olan) eserini tedvin etti.

Esed b. Furat (öl. 214/830) İfrikîye'den (şarka) göç etti. Önce Ebu Hanife'nin

ashabından ders aldı, onlardan bazı meseleler yazdı, sonra Mâlikî mezhebine geçerek İbn Kasım'dan, fıkıhın sair babları hakkında ders aldı. Bu hususta telif ettiği kitabını yanına alarak Kayravan'a geldi Esed b. Furat'a nisbetle bu kitaba *el-Esediye* adı verildi. Sahnûn (Abdusselam b. Said Sahnûn, öl. 240/854) bu kitabı Esed'den okudu, sonra doğu seferine çıktı, burada İbn Kasım ile görüştü ve ondan ders aldı, *el-Esediye*'deki meselelerle ona muaraza edince, İbn Kasım bunların çoğundan rücu etti. Sahnûn, (üstadı İbn Kasım'dan bizzat öğrendiği) meseleleri yazıp, tedvin, (tertip ve tanzim) etti. İbn Kasım'ın, rücu ettiği ve vazgeçtiği *el-Esediye*'deki meseleleri de (aynı esere) kayd ederek tesbit etti. Sonra İbn Kasım, Sahnûn'la birlikte, Esed b. Furat'a mektup yazarak, *el-Esediye*'deki meselelerden rücu edilenlerin silinmesini ve Sahnûn kitabının esas alınmasını istedi. Lakin Esed b. Furat buna yanaşmadı. Bunun üzerine halk (ve ulema), onun kitabını terkederek, Sahnûn'un *el-Müdevvene*'ne'sine tâbi oldular. Sahnûn'un *Müdevvene*'sine, bablardaki meseleler muhtelif olduğundan, (*Müdevvene*'nin içinde hem mesail-i Esediye hem de mesail-i Sahnûniye birlikte ve karışık bir halde bulunduğu) *el-Muhtalute* adı da verilmişti. Kayravanlılar *Müdevvene*'yi, Endülüslüler ise *el-Vâziha* ve *el-Utbiye*'yi okumaya koyuldular.

Sonra İbn Ebu Zeyd, *Müdevvene*'yi, diğer adıyla *Muhtalute*'yi, *el-Muhtasar* adı verilen kitabı ile kısalttı. Kayravan fakihlerinden Ebu Said Berâdî (Halef b. Ebu Kasım) de bunu *el-Tehzib* isimli kitabında hulasa etti. İfrikiyeli hocalar ona itimat etti, Onu esas alarak, diğerlerini terketti. Aynı şekilde Endülüslüler de *el-Utbiye*'ye itimat ederek, *el-Vâziha*'yı da, onun dışında kalan diğer eserleri de terketti.

Öteden beri Mâlikî âlimleri bu ana eserleri şerh, izah ve cem suretiyle işleyip durmaktadırlar. İfrikiyeliler, *Müdevvene* üzerine, Allah ne kadar (şerh ve haşiye) yazmalarını murat etmişse, o kadar yazmışlardır. Meselâ İbn Yunus (Ebu Abdullah b. Yunus, öl. 451/1059), Lahmî (Ali b. Abdullah, öl. 478/1086), İbn Muhriz (Ebu Kasım) Tunusî (Ebu İshak İbrahim b. Hasan, öl. 447/1056), İbn Beşir (İbrahim b. Abdussamed) ve emsali zevat bu vadiye eser yazmışlardır. Diğer taraftan Endülüslülerde, Allah'ın dilediği kadar *el-Utbiye* üzerine (şerh haşiye ve talik) yazmışlardır. İbn Rüşd (Muhammed b. Rüşd Ced, 450/1058-520/1126) ve emsali zevat bunlardandır.

İbn Ebu Zeyd, ana kaynaklardaki meselelerin, ihtilafların ve ahvalin tümünü, *Kitabu'n-nevâdir* isimli eserinde topladığından, bu eser, mezhepteki akvalin cümlesini ihtiva etmiş ve ana eserlerdeki fer'î hususların tamamı buraya kaydedilmiştir. Bunların büyük bir kısmını İbn Yunus, *Müdevvene* üzerine yazdığı kitabına nakletmiştir.

Mâlikî mezhebi, iki ufukta (Endülüs'te ve batı Afrika'da) Kurtuba ve Kayravan'daki hanedanlıklar yıkılana dek deniz gibi coştı durdu. Bundan sonra bu iki esere (İbn Ebu Zeyd ile İbn Yunus'un eserlerine) Mağripliler dört elle sarıldı.

[Mâlikî mezhebinde üç tarîk (usul, tarz) zuhur etmişti.

**a) Kayravan tarîki:** Bu tarîkin önderi, İbn Kasım'dan ders almış olan Sahnûn'dur (Kayravanîler).

**b) Kurtuba tarîki:** Bunların reisleri İbn Habîb'tir. Bu da İmam Mâlik'ten, (ve onun ashabından olan) Mutarrîf'tan (Mutarrîf b. Ali öl. 214/829), İbn Macişûn'den

(Abdumelik b. Abdulaziz, öl. 212/827), Esbağ'dan (Ebu Abdullah Esbağ b. Ferec, öl. 225/840) ders (ve ilim) almıştı (Kurtubîler).

**c) Irak tariki:** Bu yolun reisi Kadı İsmail ve onun talebeleridir. Mısır tariki, Irak tarikine tâbi idi. Kadı Abdulvehhab IV. / X. asrın sonlarında Bağdat'tan Mısır'a gelmiş ve Mısır halkı, bahiskonusu tariki ondan öğrenmişlerdi. Gerçi Haris b. Mis-kin, İbn Müyesser (Ahmed b. Muhammed, öl. 309/921), İbn Lehib ve İbn Reşik (Hasan b. Atik, öl. 632/1234) zamanından beri Malikîler tariki (ve mezhebi) revaç bulmuştu. Lâkin, Rafizîlerin, (Fatimîlerin) zuhuru, Rafizî ve Ehl-i beyt fikhının ortaya çıkışı sebebiyle perde ardında kalmıştı.

Iraklıların tarifine gelince: Burası Kayravan ve Endülüs'e uzaktı. Onun için bura halkı Iraklıların usulünü, (fikhî hükümlerin istinbatında kullandıkları esasları) bilmiyor, onların kaynakları hakkında fazla malumata sahip bulunmuyorlardı. Onun için Irak tariki Endülüs'te ve Kayravan'da terk olunmuştu. Çünkü Irak buradan uzaktı, Irak tariki bura halkına kapalı ve anlaşılmasız görünüyordu. O tarikte esas alınan me hazlar ve usul hakkında çok az bilgi sahibi idiler. Halbuki Iraklılar ictihadı ve tahkiki esas almışlardı. Irak tarikinin, kendilerine has bir usul olması, bu yolda taklide izin verilmemesi ve takliden kullanılmaması sebebiye görüyoruz ki, Mağrip ve Endülüs halkı, İmam Mâlik'ten veya onun talebelerinden gelen (taklide konu olan bir naklin ve) rivayetin bulunmaması halinde dahi Iraklıların reylerine tâbi olmamaktadırlar.

Sonraları muhtelif tariklerin herbirisi öbürüyle karıştı. Şöyle ki: VI. / XII. yüzyılda Ebu Bekir Turtûşî Endülüs'ten (şarka doğru) sefere çıktı, Beytu'l-Makdis (Kudüs) e geldi, oraya yerleşti. O vakit Kahire ve İskenderiye halkı kendisinden ders aldı. Mâlikî fikhını öğrendi. Bu suretle Endülüs tariki ile Mısır tariki mezcedilmiş oldu. Tiraz sahibi Fakih Sened ve onun talebeleri de Turtuşi'nin önde gelen takipçilerinden idiler. Bunlardan da bir taife ilim öğrenmiş ve ders almıştı. Avfoğulları (İsmail b. Mekki, öl. 581/1185) ve ashabı, Mâlikî fikhını onlardan öğrenmişlerdi. Ebu Amr b. Hâcib bunlardan ders almış, onu da bu yolda Şihabuddin Karafî takip etmişti. Böylece Malikî fikhının tedrisi o çağlarda sürüp gitti.

Mısır'daki Fatimî hanedanlığının başlangıcında, oradaki Şafî mezhebi inkıraza uğramıştı. Fatimîlerden sonra zuhur edip Şafî fikhını yeniden canlandıran fakihler arasında, Horasanlı Şafîlerden Rafî'nin eseri zuhur etti. Suriye'de ise, Şafî mezhebinin öncülüğünü Muhyiddin Nevevî yapmıştır.

Daha sonra, Mâlikî mezhebinin Mağrip tariki ile Mısır tariki Şerimşâhî (Abdullah b. Abdurrahman Şerimşâhî, veya Şarimşâhî öl. 669/1271), zamanında yekdiğeri-ne mezcedildi. İskenderiye'de ikamet eden bu zat, Mağrip tarikini de Mısır tarikini de bilirdi. O sıralarda Mu'tasım'ın pederi ve Zâhir'in oğlu olan Abbâsî halifesi Mustansır, Bağdat'ta Medrese-i Mustansiriye'yi kurmuş olduğundan Mısır'da hüküm süren Fatimî halifelerine müracaat ederek, Şerimşâhî'nin Bağdat'a gönderilmesini istedi. Fatimîler, bu zatın Bağdat'a gitmesine izin verdiklerinden, Bağdat'a gelen Şerimşâhî, Mustansiriye medresesinin tedris işlerini üzerine aldı ve 656/1258'de Hula-gu'nun Bağdat'ı istila etmesine kadar burada ikamet etti. O bu karışıklıklardan ve be-



lâ dalgalarından yakasını kurtardı ve Hulagu'nun oğlu Ahmet Abağa zamanında vefat edene kadar orada yaşadığı<sup>7</sup>.

Mısır ile Mağrip tarikleri söylediğimiz gibi Ebu Amr b. Hâcib'in *el-Muhtasar*'ında da hulasa olarak mezc edilmiştir. İbn Hâcib, bu eserde fikhî konuları müteferrik meseleler halinde (hulasa olarak) zikr etmiş, her meseledeki kavilleri ta'dâd edip anlatmıştır. Böylece bu eser, Mâlikî mezhebinin bir fihristi (umumi bir dökümü) halinde ortaya çıkmıştı. Ve VII. / XIII. yüzyılın sonuna kadar Mağrip'te bu eser, elden ele dölmüş, bilhassa Bicaye halkı bu kitaba çok alâka göstermişti. Zira bu kitabı Mağrip'e Bicaye'deki hocaların en büyüğü olan Nasiruddîn Zevâvî getirmişti. O ise bu eseri, Mısır'da müellifinin ashabından okumuş, bu Muhtasar'ın bir nüshasını alarak Bica-ye'ye getirmiş, bu bölgedeki talebeleri arasında eser yayılmış ve tutunmuş, onlar va-

- 7 Bkz. Bursa, yazması, vr., 164 a. Bazı nüshalarda, "Malikî mezhebinde üç.." diye başlayıp buraya kadar devam eden köşeli parantez içindeki uzun metin yoktur, sadece aşağıdaki kısa parça vardır: "Ni-hayet Ebu Amr b. Hâcib eserini telif etti. O, bu eserinde mezhep mensuplarının tariklerini telhis etti, onlara ait kavilleri her meselede teker teker saydı, onun için bu eser, Malikî mezhebinin bir fihristi sayıldı. Malikîlerin tariki Haris b. Miskin, İbn Müyesser, İbn Reşik vs İbn Şâş (Abdullah b. Necm, öl. 616/ 1219) zamanından beri Mısır'da mevcuttu, İskenderiye'de Benu Avf, Benu Sened ve İbn Abdullah (Abdulkirim b. Ataullah, öl. 612/1265) bu mezhebi benimsemişlerdi. Ebu Amr b. Hâcib'in, bu mezhebi kimden bellediğini bilmiyorum, lakin o bu eserini Fatımî hanedanlığı inkırazı uğrayıp, Ehl-i beytin fikhî ortadan kalktıktan, Şafîî ve Malikî mezhepleri çerçevesinde fakihler zuhur ettikten sonra ortaya koydu".

İbn Haldun Malikîliğin Mağrip ve Endülüs'te yayılmasını iki unsura, bağlıyor: Hac ziyareti ve bedavet. Ona göre Hicaz fikhî bedavet vasatı içinde ve onun şartlarına, göre teşekkül ettiğinden aynı şekilde bedevî olan Mağrip ve Endülüs halkı arasında yayılmıştır. Ancak İmam Mâlik'in yaşadığı asırda Medine'deki ictimâî hayatın hadarî bir karakter kazandığı bu mezhebin öteden beri hadarîlikle meşhur olan Mısır'da da ilk zamanlarda bir hayli yayıldığı, ayrıca Mağrip'teki şehirlerde ve bilhassa Endülüs'te hadarîliğin çok ileri bulunduğu öne sürülerek İbn Haldun'a karşı çıkanlar olmuştur (bk. *Mehrecânü İbn Haldun*'daki Ebu Zehra'nın yazısı, s. 628).

Bundan başka, sayet belli bir muhit içinde zuhur eden bir mezhep, bedevîlik –hadarîlik itibariyle aynı seviyede bulunan bir cemiyette yayılma imkânı buluyorsa, Mâlikîlik kadar hadise bağlı olan Hanbelîliğin niçin Mağrip ve Endülüs'te yayılmadığı sorusu da akla gelebilir. Rey ve kıyası esas alan Irak fikhî mektebinin, Mağrip halkından daha az bedevî olamayan Kafkasya ve Orta Asya'daki muhtelif bedevî kavimler arasında yayıldığını da hatırlamamız gerekir. Bütün bu hususlar Mâlikîliğin batı İslâm dünyasında yayılması ve tutunması için İbn Haldun'un gösterdiği sebeplerin yanlış olduğunu ifade etmediği kanaatindeyiz. Aksine onun bu konudaki fikirlerinin müphem ve mücmel olduğundan şerh ve izaha muhtaç bulunduğunu gösterir.

Hicaz'a nazarın batı İslâm dünyasının Irak'la temasa geçmesi biraz daha güçtür, denilebilir. Lakin Hicaz'ın hac yapılan bir yer olmasına mukabil, Irak da hilafet ve kültür merkezi olduğundan batı İslâm dünyası ile daha sıkı münasebetler içinde bulunma şansına, sahipti. Her şeye rağmen Irak'ta kurulan Hanefîliğin ve Hanbelîliğin Mağrip ve Endülüs'te yayılmamış olması, temas ve irtibat zorluğu ile izah edilse bile batı İslâm dünyasının yolu üzerinde bulunan Mısır'daki Şafîîliğin Mağrip ve Endülüs'te intişar etmesinin sebebini izah etmek kolay değildir. Öyle görülüyor ki, cemiyetler gibi mezhepler de inkişaf ve tekâmül etmekte ve buna da mezhebin tenkihi yani hadarîleşmesi adı verilmektedir. Bir mezhebin belli bir yerde doğması gibi başka, bir yerde yayılmasının da bir takım tarihî ve ictimâî sebepleri vardır. Hicaz'da doğan Malikîliğin burası ile ilgisini keserek ve Mısır'ı da atlayarak şimdi batı Afrika ülkelerinde yaşaması, diğer taraftan Irak'ta doğan Hanbelîliğin Vehhabîlik adıyla Hicaz'a gelip yerleşmesi sebepsiz değildir. Bu ko'nu hem mezheplerin karakterleri ve tekâmülleri, hem de cemiyetlerin kültür seviyeleri bakımından tetkike değer bir konudur.

sıtasiyle de Mağrip'in sair şehirlerine intikal etmiştir. Şimdi Mağrip'teki fıkıh talebeleri, bu eserin okunmasını ve tedris edilmesini bir anane haline getirmiş bulunmaktadırlar. Çünkü bu eserin okunmasına teşvik edilmesi, Şeyh Nasiruddin Zevâvî'den bir yadigâr olarak kalmıştır. İbn Abdusselâm, İbn Reşid (Muhammed b. Abdullah Kafî, öl. 736/1335), İbn Harun (Abdullah b. Muhammed öl. 702/1303) gibi Mağrip'teki hocaların bir kısmı bu eseri şerhetmişlerdir. Bunların hepsi Tunuslu hocalardır. Bunların içinde, mükemmellik yönünden başı çeken de İbn Abdusselâm'dır. Bununla beraber, bunlar (Beradii'nin) *Tehzib*'ini de derslerinde ellerinden düşürmezler.

Dilediğini hidayete erdiren Allah'tır (Bakara, 2/142).

### *Ferâiz ilmi*

Bu ilim, miras hukukunu bilmek, usûl veya münasaha itibariyle her kaçtan sahih olacaksa, farz olan sehimleri ona göre tashih (ve tertip) etmek, (başka bir ifade ile veresinin hisselerini taksimde meselenin ve problemin kaçtan olacağını tayin etmek)tir. Bu da (yani münasaha) şöyle olur. Mirasçılardan biri (miras taksim edilip hissesini almadan evvel) ölür, (ve onun sehimini kendi mirasçılarına intikal eder) ve bu suretle onun hissesi, kendi mirasçılarının sehimleri (ve hakları) itibariyle bir kesir meydana getirir. Bu durum karşısında ilk farizayı (ve hisseleri, ikincisi ile birlikte) tashih ve tertip eden bir hesap işlemine ihtiyaç duyulur. Böylece heriki durumda da fariza ve hisse sahibi olanlar, mesele parçalanmadan haklarına kavuşmuş (problem parçalanmadan bir çırpıda hem önceki, hem sonraki mûrisin vârisleri hisselerini almış) olurlar.

Münasahalar bazan birden ve ikiden fazla olabilirler. Bundan dolayı da meselelerin adedi daha da artar ve meselenin adedi kadar hesaba ihtiyaç duyulur.

Bir fariza iki yönlü olursa, meselâ vârislerden bazıları bir şahsın mirasçı olduğunu kabul, diğerleri de reddederse, aynı şekilde bu takdirde de mesele ve fariza (terreke) iki yönlü olarak tashih ve tertip edilir, sehimlerin meblağına bakılır, sonra terreke, esas fariza ve hak itibariyle mirasçıların sehimleri nisbetinde taksim edilir. Bütün bunlar (ayrı ayrı ve değişik bir) hesaba ihtiyaç gösterir. (Bundan dolayı fukaha fikhın feraiz babını ayrı zikretmişlerdir. Çünkü bunda hem fıkıh hem hesap meseleleri birlikte bulunmaktadır). Lâkin hesap meseleleri galiptir. Onun için fikhın bu babını müstakil bir fen haline getirmişlerdir.

Ulemanın bu fenne dair bir çok telifleri vardır. Bunların en meşhur olanları, Endülüs'te muahhar Mâlikî âlimlerinden İbn Sâbit'in (Ahmed b. Abdullah, öl. 447/1055) kitabı, Kadı Ebu Kasım Havfi'nin (Ahmed b. Muhammed b. Halef, öl. 588/1192) *Muhtasar*'ı ve sonra Cadî'nin telifidir. Muahhar İfrikkiye âlimlerinden İbn Munemmer Tarabulusî ve emsali zevatın eserleri de böyledir.

Şâfiîlerin, Hanefîlerin ve Hanbelîlerin de feraize dair bir çok eserleri ve büyük güç isteyen çalışmaları vardır ki, bunlar, onların fıkıhta ve hesapta ne kadar geniş bir malumata sahip olduklarına şahitlik etmektedir. Bilhassa Ebu Mealî (İmamu'l-Haremeyn) onun emsali olan bahiskonusu mezhep mensubu âlimler bu mevzuda geniş bir ihtaya sahip bulunmaktadırlar.

Feraiz, şerefli bir fendir. Çünkü bu fende makul ile menkul, akıl ile nakil, telif edilmiş, hisselerin bilinmemesi ve taksimi yapanların müşkille karşılaşmaları halinde miras hukukuna, sahih ve kesin yollardan o sayede vâsıl olunmuştur.

İslâm şehirlerinde, (ilim merkezlerinde) ulema bu fenne ehemmiyet vermiştir. Bazı müellifler bu fende haddinden fazla hesap yapma ve meseleler farzetme ihtiyacını duymuşlardır. Onlar tarafından farz ve takdir edilen (hayali) meselelerde, bilinmeyenlerin çıkarılıp tesbit edilmesi, cebir, mukabele, kök alma (cezrî mevzularda tasarruf) vesair gibi hesapla ilgili fenlerin bilinmesine ihtiyaç göstermektedir. Bu yüzden o gibi müellifler eserlerini bu gibi şeylerle doldurmaktadırlar. Bu gibi şeyler halk arasında mütedavil ve cari olan hususlardan (ve mirasta karşılaşılan fiilî meselelerden) değildir. Garip ve nadir vakalar olması sebebiyle, fiilen karşılaşılan mirasla ilgili meselelere de bir faydası yoktur. Lakin fiil karşılaşılan ve halledilen meselelerde en mükemmel bir şekilde meleke kazanma ve temrin yapma bakımından faydalıdır.

Bu fenle uğraşanların ekserisi, Ebu Hureyre'den (r.a.) nakledilen; "Şüphe yok ki, feraiz, ilmin üçtebirdir ve ilk önce unutulacak olan da odur" hadisini, ferâizin faziletine delil getirmektedirler. Bir rivayette "üçtebiri" ifadesi yerine "yarısı" ifadesi geçmektedir. Bu hadis Hafız Ebu Nuaym tarafından rivayet edilmiştir. Ferâizle uğraşanlar, hadiste geçen ferâizden maksat, mirastaki farizalar (hisseler)dır, diyerek bu hadisi delil olmak üzere ileri sürmektedirler. Fakat öyle görünüyor ki bu akla uzak düşen bir yorum biçimidir. Buradaki ferâizden maksat ibadetlere, âdetlere, miraslara vs. dair olan mükellefiyetler hakkındaki farzlardan başka bir şey değildir. Hadiste geçen "üçtebirdir", "yarısıdır", ifadesi ancak bu mânada doğru olabilir. Mirastaki farzlara (ve haklara gelince), ondaki farzların tümü, şeriat ilminin tümüne nisbetle bunda çok daha azdır.

Hadisteki ferâizden maksadın bu olduğunu şu husus da destekler: Ferâiz lafzını bu özel fenne hasretmek veya onu mirastaki farzlara tahsis etmek, muhtelif fenlerin ve istilahların ortaya çıktığı zamanda fıkıhçılara ait olmak üzere vücuda gelmiş olan (sonraki asırlara ait) bir istilahtır. İslâmın başlangıç döneminde ferâiz bu mânada kullanılmazdı. Aksine takdir ve katiyet mânasına gelen "farzdan" türetilmiş olduğu halde umumi bir şekilde kullanılırdı. Bu kelime ile kasdolunan mâna, söylediğimiz gibi bütün farzlara şâmil idi. Farzın (ve ferâizin) şer'î hakikati ve mahiyeti bundan başka bir şey değildi. Şu halde hadiste geçen ferâiz kelimesini, ilk Müslümanların çağındaki mânasından başka, bir mânada kullanmak uygun olmaz. İmdi selefin müradına en ziyade layık olan ferâizin bu manasıdır. (Kelimeyi mirastaki farzlara tahsis etmeyip, umum dinî farz ve vecibelere teşmil etmektir). Ve en iyisini Allah bilir.

### XIII. Fıkıh usûlü ve onunla alâkalı olan cedel ve hılafiyât

Bilmek lazımdır ki, usûl-ı fıkıh (*the principles of jurisprudence, la théorie du droit müsülman*) şer'î ilimlerin kıymeti en yüce, en büyük ve faydası en çok olanıdır. Bu ilim (dinî) hükümlerin ve tekliflerin kaynağı olması bakımından şer'î delilleri tetkik eder.

Esas şer'î deliller kitap, yani Kur'an ile onu izah eden sünnetten ibarettir. İmdi (dinî) ahkâm, Hz. Peygamber (s.a.) zamanında, vahye mazhar olması sebebiyle ondan öğrenilmekte idi. O, kendisine nazıl olan Kur'an'ı şifahî hitap tarzında sözü ve fiili ile açıklıyordu. Bundan dolayı ne nakle ne de bir nazar ve kıyasa (rey ve istidla-le) ihtiyaç duyulmuyordu. Ondan (s.a.) sonra, şifahî hitaplar (ile Kur'an'da yer alan dinî hükümlerin izah edilmesi) imkansızlaştı, Kur'an'da tevatür ile muhafaza edildi.

Sünnete gelince, bize ulaşan kavli ve fiili sünnetlerle amel edilmesinin bir veci-be olduğu hususunda sahabenin (r.a.) icmaı ve ittifakı vardır. Şu şartla ki; sünnet, doğruluğu hususunda galip zan bulunan sahih bir nakille bize gelmelidir. Bu itibarla (ve dinin ahkâm ve tekliflerin kaynağı olmaları cihetinden) kitap ve sünnetteki şer'î delâletler tayin (ve hangi ibare ve ifadelerin hangi hükümlere ne şekilde delâlet ede-ceği tesbit) edilmiştir.

Sonra icma (*general consensus*, ahkâmın delili ve kaynağı olması bakımından) kitap ve sünnetle aynı hükümde tutulur. Zira sahabe" (ittifak ettikleri hususlarda) kendilerine muhalefet edenlerin reddedilmeleri konusunda icma ve ittifak etmişlerdir. Mesnedsiz olarak böyle davranmaları mümkün değildir. Zira onlar gibisi (kitap ve sünnetten) sabit ve mevcut bir delil olmadan bir şeyde ittifak edemez. Bununla bera-ber, cemaatin yanılmazlığına, (ümmetim dalâlet üzerinde ictimâ etmez, çeşidinden) deliller de şahitlik etmektedir. (Biz, bütün ashabın, dinî bir meselede ittifak ettikleri-ni görünce, bizce meçhul olan fakat onlarca malum bulunan ve kendilerini bağlayan bir nas ve dinî delilden dolayı o meselede görüş birliğinde olduklarına, durum başka türlü olsaydı, mutlaka ve tabii olarak ihtilaf etmeleri icabettiğine hükmederiz). İşte bundan dolayı icma şer'iyatta ve dinî hükümlerde sabit bir delil haline gelmiştir.

Sonra sahabe ve selevin, kitap ve sünnetle istidlal etme usûllerine baktığımız za-man, görüyoruz ki, onlar dengi denkle ölçmekte, benzeri benzer ile karşılaştırmakta (kitap ve sünneti esas alarak eşbahî eşbah ile kıyaslamakta, emsalî emsal ile tanzir etmekte) böyle yapılması gerektiği hususunda aralarında icma ve ittifak bulunmakta ve bu konuda yekdiğerini teyid ve tasvib etmektedirler.

Hz. Peygamberin (s.a.) vefatından sonraki vakaların bir çoğu sabit (ve muay-yen) naslarda münderic olmadığından, sahabe ve selev o vakaları (ve hukukî mesele-leri) hükmü nasla sabit olan vakalara (ve meselelere) kıyas etti, o vakaları hakkında nas bulunan vakalara ilhak ettiler. Bu ilhakda, "Allah Taâlâ'nın ikisi hakkındaki hük-mü aynıdır", dedirtecek ve bu konuda galip bir zan hasıl edecek derecede, benzer ve denk iki şey (şebîheyn, misîleyn) arasındaki asillîği sıhhatli bir şekilde tesbit etmek için bir takım şartları nazar-ı itibara aldılar. Üzerinde selevin icma ve ittifak etmiş ol-ması sebebiyle bu da şer'î bir delil haline geldi. Buysa, delillerin dördüncüsü olan kı-yastan ibarettir.

Ulemanın cumhuru, "esas deliller" (usûl-ı edille), bunlardır diye ittifak etmişler, lâkin bazıları icma ve kıyas konusunda (bu ikisi ana kaynak ve temel delil değildir, diye) muhalefet etmiş, ancak bunlar önemsiz bir azınlıktan (şüzûz) ibaret kalmışlar-dır. Ulemadan bazıları bu dört delile; (istihsan, istislah, istishab, örf, kavli-ı sahabî, icma-ı ehl-i Medine gibi) diğer bir takım deliller daha ilhak etmişlerdir. Fakat bizim

için onları izaha ihtiyaç yoktur. Çünkü bunları idrâk (ve delil olduklarını ispat) etme vasıtaları zayıftır. Onlar hakkındaki kanaatlar da şâz ve nâdirdir.

İmdi bu fende bahislerin ilki, mezkûr delillerin (muteber ve sıhhatli) oluşlarını tetkik etmektir.

**a) Önce Kitab'a bakalım:** Bunun (muteber bir delil ve hukukî kaynak oluşunun) delili, metni ve nazmı itibariyle kat'î bir mucize, nakli itibariyle de mütevatir olmasıdır. Bu yüzden onda, herhangi bir tereddüte mahal ve ihtimale mecal kalmamıştır.

**b) Sünnete** gelince, söylediğimiz gibi, bunun bize sahih olarak nakledilen kısmı ile amel etmenin bir vecibe olduğuna dair icma vardır. Hz. Peygamber'in (s.a.) hayatında civar bölgelere gönderilen mektupların ve talimatın ihtiva ettiği emredici ve yasaklayıcı nitelikteki hükümlerin ve şer'î kanunların icra edilmesi yolundaki tatbikat da bunu desteklemektedir.

**c) İcma** ise, (üzerinde görüş birliğinde oldukları hususlarda), kendilerine muhalefet edenlerin red ve inkâr edilmesi hususunda sahabeler (r.a.) ittifak ettikleri için delildir. Ayrıca ümmetin ismeti ve cemaatin yanılmazlığı ("ümmetim dalâlet üzere ictima etmez", şeklinde hadislerle) sabittir.

**d) Kıyas'**ın delil olduğu hususunda, söylediğimiz gibi ashabın (r.a.) icmaı ve ittifakı vardır, (ictihadın cevazına dair olan Muaz hadisi de bunun delilidir). Usûl-i edille (denilen ana kaynaklar ve temel mesnetler) bunlardır.

Sonra sünnetin nakledilen kısmı, nakil yollarına ve nakledenlerin adaletine (ve dürüstlüğüne) bakılarak, haberin sıhhatini tesbit etmeye ihtiyaç gösterir. Çünkü amel etmenin vücutuna esas (menât ve illet) teşkil eden, haberin doğruluğu hakkında (galip bir) zan hasıl eden durum bu suretle ortaya çıkar. Bu da bu fennin (ve disiplinin) kaidelerindendir. İki haberin tearuz etmesi (iki hadisin hükümlerinin çatışması) ve bunlardan önce olanın araştırılması durumunda, nâsîh ile mensûhun bilinmesi konusu da buna ilhak edilir. Zira o da bu fennin fasıllarından ve bablarından.

Bundan sonra (naslardaki nazmın ve) lafızların delâletini incelemek bahiskonusu olur. Şöyle ki: Mutlak olarak terkip şeklindeki ibarelerden (ve cümlelerden) yine mutlak olarak mâna çıkarmak, ister müfred, ister mürekkeb olsun, vaz'î delâletlerin bilinmesine, (hangi mürekkeb veya müfred kelime ve cümle hangi mânayı ifade etmek için vaz' olunmuştur, meselesinin kavranmasına) bağlıdır. Bu gibi lisan kaidelerini konu alan ilimler, nahiv, sarf ve beyan ilimleridir. Ehli olanlar için sözün tabîî bir meleke olduğu eski zamanlarda bunlar ne ilim ne de kaide idi. O vakit bir fakih bunlara muhtaç da değildi. Çünkü lisan onun (talimle sonradan kazandığı bir sanat değil) cibilliyeti, tabiatı ve melekesi idi.

Vakta ki, Arap lisanındaki meleke bozuldu, bu iş için soyunup ortaya çıkan büyük üstatlar, mevsuk bir nakil ve sıhhatli bir şekilde tesbit edilen mikyaslarla bu hususu kaydetti, işte o zaman lisanla ilgili olan meseleler, Allah Taalâ'nın ahkâmını bilme konusunda bir fakihin ihtiyaç duyduğu ilimler haline dönüştü.

Sonra burada, terkip halindeki kelâmdan ve ibarelerden diğer bir takım hususî istifadeler daha bahiskonusu olur. O da muhtelif mânalar arasında (serpiştirilmiş bulunan) şer'î hükümler, onlara mahsus "ifade terkipleri" tarzındaki delillerden çıkarmak-

tır. Bu ise fikihtir. İşte bu noktada sadece vaz'î delâletleri bilmek mutlak olarak kâfi gelmemektedir. Daha açıkçası, burada sözü edilen hususi delâletlerin dayandığı ve ahkâmın elde edilmesine esas teşkil eden daha başka bir takım hususların bilinmesi de şarttır. Ahkâm bunlar sayesinde elde edilir. Ancak şeriat ehlinin ve ilim üstatlarının ortaya koydukları temel esaslar ve bu esaslara istinaden vücuda getirdikleri kanun ve kaideler dahilinde hareket etmek lazım gelmektedir. (Lisan ilimlerinden ayrı olmak üzere fakihlere ait diye bahsedilen özel hususlara) misâl: "Lugat (kelimelerin mânaları) kıyasla sabit olmaz". Müşterek (eşanlamlı) bir kelime ile iki mâna birlikte kastedilmez".

"(Atf) vavı tertibi icabettirmez". Amm'dan, has olan fertler çıkarılınca, bunlardan maadası için acaba delil olarak baki kalır mı? Emr vücub için mi veya nedb için midir ve fevr mi yoksa terahî için midir? Nehy fesadı mı sıhhatı mı icab ettirir?

Mutlak mukayyede hamlolunabilir mi? İllete dair bir nassın bulunması, ona dair olan hükmün benzerlerine sirayet etmesi ve tatbik edilmesi için kâfi midir? Yoksa değil midir?

Buna benzer daha başka örnekler gibi. Bütün bunlar bu fennin kaideleridir. Fakat delâletle alâkalı bahisler oldukları için aynı zamanda lugatle (lisanla) de ilgilidir.

Kıyas bahsini tetkik etmek de bu fennin en büyük kaidelerinden ve esaslarındandır. Çünkü kıyas ve mümaselet (teşbih ve tanzir) konusu olan hükümlerde asl ile fer'in (makîsun aleyh ile makîsin) tahkiki, aslta mevcut olan vasıflar arasından hükmün vaz'ına esas teşkil ettiği galip zanla malum olan vasfın sair vasıflardan ayıklanarak tesbiti (tenkîh-i menat-ı hükm), bahiskonusu vasfın fer'de mevcut olması fakat hükmün fer'e tatbikine mani olan mukabil bir halin (ve muarızın) bulunmaması, (yapılacak kıyasın efradını cami, ağyarını mâni olması) ve bunun peşinden gelen daha başka bir takım meseleler hep bu fennin kaideleri ve esaslarıdır.

Bilmek gerekir ki, bu fen, İslâm'da, sonradan ortaya çıkan fenlerden biridir. Selef, bu fenne ihtiyaç duymamıştı. Zira lafızlardan mânalar çıkarmak için, esasen kendilerinde mevcut olan lisan melekesinden daha fazlasına hacet yoktu. Özellikle dinî hükümlerin çıkarılmasında ihtiyaç duyulan kaidelerin büyük bir kısmı da zaten onlardan alınmış ve öğrenilmişti. Senetlerin tetkikine de ihtiyaçları yoktu. Zira yaşadıkları asır (Hz. Peygamber'in ve hadis râvilerinin çağına) yakındı. Râvilerle yakın ve sıkı temasları, onlar hakkında tecrübeleri mevcuttu. Sonra selef zamanı geçmiş, ilk dönem bitmiş, evvelce de tesbit ettiğimiz gibi bütün ilimler sanat haline dönüşmüş, (teknik bir mesele şeklini almış) fakihler ve müctehidler (şer'î) hükümleri (şer'î) delillerden çıkarmak için sözü edilen esaslara ve kaidelere ihtiyaç duymuş ve işte o zaman başlı başına kaim olan bir fenni kaleme alarak, ona usûl-ı fıkıh (hukuk prensipleri, hukuk metodolojisi, teorik hukuk) ismini vermişlerdi.

Bu konuda ilk defa eser yazan Şafîî (r.a.) olmuş, bu ilme dair meşhur *Risale*'si ni imlâ etmiş, bu eserde emirleri, nehiyleri, beyanı, haberi, neshi ve illeti hakkında nas bulunan kıyasın hükmünü bahiskonusu etmişti.

Sonra Hanefîler de bu ilme dair eserler kaleme almışlar, bahiskonusu esasları ve kaideleri tahkik etmişler ve o hususta uzun uzadıya konuşmuşlardı. Bu konuya dair kelimeler âlimleri de kitap yazmışlardı. Lâkin fıkıh âlimlerinin yazdığı eserlerin fıkıhla olan

teması ve alâkası daha çoktu, furûa daha fazla layık ve münasıptı. Zira bu eserler de misâller ve şahitler çok olmaktan başka, meseleler de fikhî nüktelere bina kılınmıştı. Kelâmcılar ise bu meselelerin suretlerini (formlarını) fıkıhtan tecrid ediyor, (onları müşahhas ve amelî olmaktan çıkararak nazarı bir şekle sokuyor) ve mümkün olduğu nisbette aklî bir istidlale meylediyorlardı. Zira uğraştıkları fenlerin çoğu ve mesleklerinin gereği bu idi. Fikhî nüktelerin içine dalma ve fıkıhtaki meselelerin içinde sözü edilen esasları ve kaideleri bulup ortaya koyma konusunda, Hanefî fakihlerinin gerçekten geniş bir yetkileri ve maharetleri vardı. Hanefî imamlarından Ebu Zeyd Debusî (Abdullah veya Ubeydullah b. Ömer, öl. 430/1038) zuhur etti, kıyas konusunu, herkesten daha geniş olarak yazdı, bu hususta ihtiyaç duyulan şartları ve bahisleri tamamladı. Böylece kıyasla ilgili incelemelerin kemale ermesiyle usûl-ı fıkıh sanatı da kemale ermiş (zirveye çıkmış), meseleleri tertibe girmiş ve kaideleri temellendirilmiş oldu.

Ulema, fıkıh usûlünde, kelâmcılar mesleğine önem vermişti. Bu konuda kelâmcılar tarafından yazılan eserlerin en güzel olanları şunlardır: *el-Burhan*: İmamü'l-Haremeyn (Ebu'l-Mealî Cüveynî), *el-Mustasfa*: Gazalî. Bu ikisi Eş'arî'dir. *Kıtabu'l-umed*: Abdulcebbar (b. Ahmed Esedabâdî, öl. 415/1025), *el-Umed*'in şerhi *el-Mute-med*: Ebu Hüseyin Basrî (Muhammed b. Ali, öl. 436/1044). Bu ikisi Mutezile âlimidir. Bu dört eser, bu fennin temel kitapları ve ana kaynaklarıdır.

Sonra sözü edilen eserleri kelim âlimlerinin muahhar olanlarından iki er hûlâsa etti. Bunlar Fahraddin b. Hatîb, *el-Mahsûl* kitabında, Seyfuddin Amidî (Ali b. Ali, öl. 631/1233) *el-İhkâm* kitabında bu özetleme işini yapmışlardı. Lakin tahkik ve istidlal itibarıyla bu fende tuttıkları yollar ve takip ettikleri meslekler birbirinden farklı olmuştur. Fahr-ı Razî daha çok deliller ve istidlal (ihticac) üzerinde durmaya meylederken, Âmidî mezheplerin (ve tutulan yolların) tahkiki ve meseleleri dallandırması hususuna düşkünlük göstermiştir.

İmam (Fahr-i Razî'nin) *el-Mahsûl* isimli kitabını, onun talebelerinden Siracuddin Urmevî (Mahmud b. Ebu Bekr, öl. 682/1283), *Kitabu't-tahsil*'de, Tacuddin Urmevî (Muhammed b. Hasan öl. 656/1258) *Kitabu'l-hâsıl*'da özetlemiş, Şihabuddin Karafî, *et-Tenkihât* ismini verdiği küçük eserini bunlardan aldığı bir takım mukadde-me ve kaidelerle telif etmişti. Kadı Beydavî de *Kitabu'l-minhâc*'da aynı şeyi yapmıştır. Müptediler bu iki esere önem vermişler, bir çokları da onları şerhetmişlerdir.

Âmidî'nin *Kitabu'l-ihkam*'ında meselelerin tahkikine daha fazla ağırlık verilmiştir. Bunu da, Ebu Amr b. Hâcib, *el-Muhtasarü'l-kebir* diye meşhur olan kitabında hûlâsa etmiş, sonra da bunu, ilim taliplerinin ellerinde dolaşan diğer bir kitapta ihtisar etmiş, Şark ve Mağrip ahalisi bu esere itina göstermiş, mütalaa ve şerh edilmesine ehemmiyet vermiştir. Bu fende, kelâmcılar mesleğinin özü, bahiskonusu muhtasar eserlerde husul bulmuştur.

(Fıkıh usûlünde) Hanefîler mesleği üzerine de bir çok eser yazılmıştır. Mütakaddimîne ait olmak üzere bu tarikde kaleme alınan eserlerin en güzel Ebu Zeyd Debusî'nin telifi, müteahhirîne ait olanlar içinde ise, yine Hanefî imamlarından Seyfu'l-Şeyhu'l-İslâm Pezdevî'nin (Ali b. Muhammed, öl. 482/1089) eseridir. Bu eser, gayet ihatalıdır. Sonra Hanefî fakihlerinden İbn Saâtî (Ahmed b. Ali) zuhur etti, iki ay-

rı meslek üzerine yazılan Amidî'nin *Kitabu'l-ihkam*'ı ile Pezdevî'nin eserini *el-Bedî*' ismini verdiği kitabında telif etti. Kitap en bedii ve en güzel bir şekilde ortaya çıktı. Çağımızdaki âlimlerin imamları bunun okunması ve incelenmesi hususuna ehemmiyet vermekte ve Arap olmayan ulemanın çoğu düşkünlük derecesinde bunu şerhetme işi ile uğraşmaktadır. Çağımızdaki hal, bu minval üzeredir.

Bu fennin mahiyeti, konularının tesbiti ve günümüzde ona dair olan teliflerin ta'dadı bundan ibarettir.

Allah, lutfu ve keremi ile ilimden faydalandırsın (ve ona ehil kılsın. Şüphe yok ki, O her şeye kadirdir).

### *Hılâfiyat*

Bilmek lazımdır ki, şer'î delillerden istinbat olunan bahiskonusu fıkıh ilminde, müctehidler arasında çok ihtilaf vaki olmuştur. Yukarıda da söylediğimiz gibi, müctehidlerin takip ettikleri usûl ve görüş, (medârik ve enzâr) farklılığına bağlı olarak, bu ihtilafların vukua gelmesi kaçınılmaz olmuştur.

Bahsi geçen ihtilaflar, İslâm'da alabildiğine genişlemişti. (Bu durum muvacehesinde, ilk zamanlarda) mukallidlerin, diledikleri müctehidleri taklit etme imkânları vardı. Nihayet bu durum (ve icthât ve taklit işi), İslâm şehirlerindeki dört imama geldi. Bunlar halk (ve mukallidler) nazarında hüsnü zan beslenecek (yüce) bir mevkie sahip oldular. Bunun için halk onları taklit etmekle iktifa ederek, onların dışında kalanların taklit edilmesinden (ahaliyi) menettiler. Çünkü icthâdın zorlaşması, onun maddelerini teşkil eden ilimlerin zamanla muhtelif şubelere ayrılması ve dört mezhebin dışında kalan müctehitlerin mezheplerine bağlı olanların kalmaması sebebiyle icthât müessesesi de ortadan kalkmıştı. Bunun üzerine, bu dört mezhep, İslâmın usûlü (yani dört mezhep, İslâm şeriatının erkânı, dört imamın hüküm çıkarmada riayet ettikleri kaidelerde şer'î deliller) mesabesinde tutulmuş, bu dört mezhebe sıkı bir şekilde bağlanan ve mezheplerdeki hükümleri esas alan (mukallid)lar arasında cereyan eden ihtilaflar, (münakaşalar ve münazaralar; müctehidler arasında vukua gelen) şer'î naslarda ve fikhî esaslardaki ihtilaf hükmünde tutulmuştur. (Yani şer'î deliller devre dışı bırakılarak, müctehitlerin, ahkâm çıkarmada takip ettikleri usûl ve bu usûllerle çıkardıkları hükümler, yeni hükümlerin çıkarılmasında ve bu hükümler etrafında cereyan eden hukukî tartışmalarda esas alınmıştır).

Peşinden gittiği imamın mezhebinin sıhhatini göstermek için, bütün mezhep mensupları (ve mukallidler) arasında münazaralar cereyan etti. Bu tartışmalar, sağlam esaslara ve doğru usûllere istinat ediyordu. Mezhep mensuplarından herbiri bu esasları ve usûlleri taklit ve temessük ettiği mezhebinin lehinde (ve diğer mezheplerin aleyhinde) delil olarak kullanıyor ve bu münakaşalar, şer'î meselelerin tümünde fıkıhtaki bütün bahislerde uygulanıyordu. Bazan, Şafîî ile Mâlik arasında ihtilaf vukua geliyor, Ebu Hanife bunlardan birine muvafakat ediyor, bazan Mâlik ile Ebu Hanife arasında ihtilaf çıkıyor, Şafîî bunlardan birini destekliyor, bazan Şafîî ile Ebu Hanife arasında ihtilaf cereyan ediyor. Mâlik bunlardan birini tutuyordu. Bu mün-



zaralar da bahiskonusu dört imamın me hazları, (mezheplerindeki hükümlerin istinad ettiği usûlleri, delilleri ve kaynakları) açıklanıyor, ihtilaflarının menşeleri ve ictihatlarının mahalleri ortaya seriliyordu.

İlmin bu çeşidine hilafiyat (ilm-i hilaf, mukayeseli İslâm hukuku, *controversial questions*) deniliyordu. Bu ilimle uğraşan bir kimsenin, müçtehidin ihtiyaç duyduğu şer'î hükümlerin istinbatına vesile olan kaideleri bilmesi şarttır. Şu farkla ki, müçtehit, (şer'î delillerden) hüküm istinbat etmek için bu kaidelere, ihtiyaç duyduğu halde, hılâfiyat âlimi, istinbat edilen bahiskonusu (hüküm ve) meseleleri muhalifin delille tahrip etmesinden korumak için aynı kaidelere ihtiyaç duyar.

İmamların delillerini ve (hüküm çıkardıkları) kaynakları bilme ve bu ilmi mütalaa ederek arzu edilen hususlar üzerine istidlalde bulunma maharetini (temrin suretiyle) kazanma yönünden, doğrusu, bu fennin temin ettiği fayda pek büyüktür. Hanefîlerin ve Şafiîlerin bu fenne dair olan telifleri, Mâlikîlerinkinden daha fazladır. Çünkü malum olduğu üzere Hanefîlerde kıyas, mezheplerindeki bir çok fer'î hususların aslını teşkil eder. Bunun için onlar nazar ve tatbik ehlidir. Mâlikîler ise ekseriya esere ve nakle itimat etmişlerdir, ayrıca onlar Ehl-i nazar da değillerdir. Bundan başka Mâlikîlerin ekserisi Mağripîlerdir ve bunlar çok az istisnasıyla sanatlardan (ve ilimlerden habersiz ve) gafil bedevîlerdir.

Bu konuya dair yazılan (başlıca eserler) şunlardır: Gazâlî: *el-Meâhiz*. Malikîlerden Ebu Bekr b. Arabî: *et-Telhis*, o bunu şark ulemasından celb etmiş (ve ilmi bir hediye olmak üzere Mağrip'e getirmiş)ti. Ebu Zeyd Debusî: *Kitabu't-talike*. Mâlikî hocalarından İbn Kassar: *Uyûnu'l-edille*. İbn Saâti, *fıkıh usûlüne dair el-Muhtasar* isimli eserinde, ihtilaflı fıkıh konularının tüm esaslarını toplamış her meselede ihtilafın temeli olan hususları dercetmiştir. (Bize gelen haberlere göre, doğu halkı arasında bu eser hâlâ muteber ve revaçta imiş).

### *Cedel*

*Cedel (dialectics)*, fıkıh mezheplerine bağlı olanlar ve sairleri arasında cereyan eden münazaraların âdabını bilmektir. Bu ilme ihtiyaç duyulmasının sebebi şudur: Red ve kabul itibariyle münazara meydanı geniştir, istidlal ve cevap hususunda münazaralar delil getirme sahasında dolu dizgin koşarlar. Getirilen delillerin bazıısı doğru, diğer bazıısı yanlış olur. İşte bundan dolayı imamlar bir takım âdâb ve ahkâm vaz'ına ihtiyaç duymuşlardır. Münazaracıların red ve kabul itibariyle duracakları hudutlar, delil getiren (müstedlil) ile ona cevap veren (mucib)in hali ve keyfiyeti, münazaracının müstedil olmasının caiz olduğu yer ve vaziyet, istidlalden el çekmesi ve geri durması (mahsûm-i munkatı' olması) keyfiyeti, itirazının ve muarazasının mahalli, kendisinin susması, hasmının ise konuşması ve delil getirmesi lazım gelen durum, sözü edilen edep ve hükümler sayesinde malum olur. Bundan dolayı cedel hakkında şöyle denilmiştir: Bu fen, istidlal konusundaki belli hudut ve âdâbtan ibaret olan muayyen kaidelerin bilinmesidir. Bu kaideler sayesinde herhangi bir görüşü koruma (ve savunma) veya onu yıkma (ve çürütme) maksadına ulaşılır. Sözü edilen

görüş (rey), ister fıkıhla ilgili olsun, ister diğer bir konu ile ilgili olsun farketmez.

Cedelde iki tarik ve usûl vardır. Bunlardan biri Pezdevî'nin usûlü olup, nass, icma ve istidlal gibi şer'î delillere mahsustur. Diğeri Amidî'nin (Muhammed b. Muhammed, öl. 615/1218) usûlü olup, hangi ilim olursa olsun, istidlalde kullanılan her delile şâmindir.

Cedel ilminin konuları ekseriya istidlalle ilgilidir. Bu, (şekil ve) usûl olarak güzel bir şeydir. Lâkin aslına bakılırsa onda çok mugalatalar (*sophistry*) vardır. Mantıkî nazar (ve kıyas) dikkate alınacak (ve buna göre cedel hakkında bir hüküm verilecek) olursa, umumiyetle mugalata ve safsata tarzındaki kıyaslara daha çok benzer. Ancak bundaki delillerin ve kıyasların suretleri mahfuzdur. Bunlara riayet edilir ve o hususta istidlal usûlleri layıkı veçhiyle araştırılır.

Bu usûle dair ilk defa eser yazan sözü edilen Âmidî olduğu için bu tarik ona nisbet edilmiştir. O, buna dair *el-İrşâd* isimindeki kısa kitabını telif etmiş, ondan sonra gelen Nesefî (Ömer b. Muhammed, öl. 537/1142) ve daha başka muahhar âlimler tarafından takip edilmiştir. Sonradan gelenler, izinden giderek, onun mesleğini tuttuklarından bu usûle dair olan telifler çoğalmıştı. İslâm şehirlerinde, ilmin ve talimin gerilemiş bulunması, diğer taraftan bu fennin zarurî değil, kemalî (ve lüks) olması sebebiyle bu usûl günümüzde terkedilmiştir<sup>8</sup>.

Allah, emrinde galiptir.

#### XIV. Kelâm ilmi

Kelâm, (*speculative theology*) akli delillere istinaden imanî akideleri savunmayı ve itikadî konularda selefçe ve ehl-i sünnet tarafından tutulan yollardan sapan bid'atçıları reddetmeyi tazammun eden bir ilimdir. Sözü edilen imanî akidelerin sır-

8. Cevdet Paşa'nın notu: Merhum müellif İbn Haldun, münazara ile cedeli aynı hükümde tutmaktadır. Halbuki aralarında büyük fark vardır. Şöyle ki, münazara, tabiri iki mânada kullanılır:

a) Doğru olanı ortaya koymak için mübahase ve münakaşa yapmaktır.

b) Münazara ilmi. Bu doğru olanı ortaya koymak için tartışma yapmanın halini ve keyfiyetini konu alan özel bir fendir. Buna *ilm-i âdâb-ı bahs* dahi derler. Bu fende, soru soran ile cevap veren arasında geçen deliller, mantıkî kıyaslar suretinde irad olunduğundan, mantık esasları üzerine kurulu bir fen olarak, akli ilimlerden sayılmıştır. Usûlcüler dahi kıyas bahsine bu fenden bir nebze iktibasda bulunmuşlardır. Lakin onların delilleri müfreddir, mantıkî deliller gibi büyük önerme ile küçük önermeden veya mukaddem ile taliden mürekkep değildir. Meselâ: " Âlem hâdistir, her hâdisin, mutlaka bir muhdisi vardır", kelâmî büyük ve küçük önermelerden mürekkep bir kıyas olup, mantıkçılara göre, Allah'ın varlığını ispat eden delil, bu kelâmın tamamıdır. Halbuki, usûlcülere göre, Allah'ın varlığını ispat eden delil âlem olduğu için, onların sözleri, mantıkî surette tertip edilmiş kelâm değildir, daha doğrusu mürekkep değil, müfreddir. Bu cihetle bir mantıkçi ile bir usûlcünün delili arasında fark olduğu gibi, usûlcülerin kıyas bahsine ithal ettikleri mübahese ve müdafaa usûlü ile işbu fen arasında dahi fark vardır.

Aynı şekilde cedel tabiri de iki mânada kullanılır:

a) Hasım ilzam ve mağlup etmek için mübahasa yapmak (söylenen sözlerin doğru veya yanlış olmasına bakılmaz. Zira maksat, hak olanı izhar değil, hasım ilzamdır).

b) Hasım ilzam etmek için yapılan mübahasenin hal ve keyfiyetini bildiren bir ilimdir. Bkz.: *Keşfu'z-zunûn*, I, 580.

rı (ve esası) tevhiddir. Onun için önce burada en yakın bir yoldan ve kaynaktan bize tevhide keşfedecek aklı burhana dair ince bir husus zikrederim. Sonra bu ilmin mahiyetine, İslâm'da zuhur etmesinin sebeplerine, nazar ve işaret etmeye ve bunun vaz' edilmesine saik olan hususa avdet edelim. Deriz ki:

İster zatlar olsun, ister beşere veya hayvanlara ait olan fiiller (gibi arazlar) olsun, oluşumlar âlemindeki hâdiselerin mutlaka kendilerinden önce gelen bir takım sebepleri vardır. Mustakar ve cari âdete göre bu hâdiseler bu sebepler sayesinde vukua gelir. Bu sebeplerden her biri de hâdistir. Bu yüzden o hâdisin de behemhal başka bir sebebi vardır. Sözkonusu sebepler (silsilesi) sürekli olarak yüксеle yüксеle nihayet sebeplerin müsebbibine, yaratıcısına ve mucidine çıkılır. Kendisinden başka Tanrı bulunmayan, sebeplerin müsebbibi, mucidi ve hâlıkı her türlü kusurdan münezzehtir.

Sözkonusu sebepler (silsilesin)de yukarıya doğru çıkılırken, bu sebepler enine ve boyuna genişler ve kat kat artar. Onları idrâk hususunda akıl hayrette kalır. Şu halde bu sebepleri, kuşatıcı (ilahî) ilimden başkası zabt ve tesbit edemez. Bilhassa bunların beşerî ve hayvanî fiil çeşidinden olan kısmı için durum budur. Zira müşahedeye göre kasd ve irade de o sebeplere dahildir. Çünkü belli bir fiil ancak onu kasd ve irâde etme suretiyle gerçekleşir. Kasd ve irâde ise psikolojik bir şey olup, umumiyetle daha evvel var olan ve yekdiğerini takip eden tasavvurlardan hasıl olur. Fiili kasdetmenin sebepleri işte bu tasavvurlardır.

Sözü edilen tasavvurların sebepleri, diğeri bir takım tasavvurlar olabilir. Ruhta (ve zihinde) vâki olan her tasavvurun sebebi meçhuldür. Çünkü hiç bir kimse psikolojik hususların başlangıç noktasına ve tertibine vakıf olamaz. Bunlar, yekdiğerine tâbi olmak üzere Allah'ın fikre (ve zihne) ilka ettiğeri bir takım şeylerdir. İnsan, bunların başlangıç ve son noktalarını bilmekten âcizdir. O, umumiyet itibariyle sadece tabîi ve zahiri (haricî) olup, bir nizam ve tertip dahilinde idrâk vasıtalarımızda vâki olan sebepleri ilmen ihata eder. Zira nefis tabiatı zabt ve tesbit eder, tabiat nefsin tavrı, (hâkimiyeti ve bilgi sahası) altındadır.

Diğeri taraftan tasavvurların sahası, nefsten daha geniştir. Çünkü tasavvurlar, nefsin tavrının (ve derecesinin) üstünde bulunan akla aittirler. Bunun için, ihata bir yana nefis, bunların çoğunu idrâk bile edemez. İşte bu noktayı dikkate alarak, sebeplere (*causes*) nazar etmekten ve (daha ileriye ve öteye gitmeyip) onların yanlarında kalakalmaktan men etmesindeki Şâri'in hikmetini teemmül ediniz. Hiç şüphe yok ki, bu öyle bir vadidir ki, fikir orada şaşkın şaşkın dolaşır, ne bir fayda temin eder, ne de bir hakikat ele geçirir. (Ya Muhammed), "Allah de, sonra da bırak onları bulundukları çukurda oyalansın dursunlar" (En'am, 6/91).

Sebepler üzerinde duran nice kişiler vardır ki, orada kalakalmışlar ve daha yukarıya yükselemedikleri için ayakları kaymış ve dalâlette kalıp helak olanlardan olmuşlardır. Apaçık hüsrandan ve mahrumiyetten Allah korusun.

"Bahiskonusu duruma ve geri dönme (vukûf ve rücû) hali, kudretim ve irâdem dahilindedir", diye zannetmekten sakın. Daha açıkçası o, (yani fikrin bir sebep üzerinde çakılıp kalması ve daha ilerilere gidememesi hali) bilemediğimiz bir nisbette

(ve miktarını doğru olarak ölçemediğimiz bir tarzda) sebeplere dalmaktan nefis için hasıl olan bir renk ve onda yerleşip kalan bir boyadır. (Sebeplerle uğraşma nisbetini biz de bilemeyiz, diyoruz.) Çünkü bunu bilmiş olsaydık, ondan korunabilirdik. O şu halde, bundan tamamıyla sarf-ı nazar etmek suretiyle, ondan sakınmalıdır. Ayrıca sözü edilen sebeplerin, meydana getirmiş oldukları neticeler itibariyle tesir biçimleri umumiyetle meçhuldür. Çünkü buna sadece âdet (ve tecrübe) ile vakıf olunmaktadır. Zira müşahade edilen iktiran zâhire istinat suretiyledir. (Gördüğümüz bir şey, sadece zâhirde kendi sebebiyle birlikte bulunmaktadır). Tesirin mahiyeti ve keyfiyeti ise meçhuldür. “Size pek az ilim verilmiştir” (İsra, 17/87). İşte bundan dolayıdır ki, (ulûhiyet bahsinde) sebeplere karşı gözümüzü kapamak, onları tamamen hükümsüz tutmak, tüm sebeplerin müsebbibine, failine ve mucidine yönelmekle emrolunmuşuzdur. Bunun gayesi de tevhid boyasının (ve vahdaniyet sıfatının), Şâri’in bize belletmiş olduğu biçimde nefste kökleşmesidir. Zira Şâri’, hissin ötesine (ve duyularla bilinen âlemin üstündeki gayb âlemine) de vakıf olduğundan dinimizle ilgili maslahatları ve saadetimizin yollarını en iyi bilmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.) “Allah’tan başka tanrı olmadığına şahadet ettiği halde ölen bir kimse, Cennete girmiştir”, buyurmuştur. Şayet (insan daha ileriye gitmeyip) sözü edilen sebeplerin yanında kalakalırsa, (yüksek mertebelere ulaşmaktan) mutlaka geri kalmış olur, küfür kelimesini hak eder, (zarurî olarak kâfir olur). Eğer (bir kimse), nazar ummanında, ve sebepleri, sebeplerin sebeplerini ve bunların tesirlerini araştırma deryasında yüzerse, ben temin ederim ki, o sadece eli boş olarak avdet eder. Bunun için Şâri’, sebepler üzerinde nazarda bulunmaktan bizleri nehyetmiş, ve bize (sebepe ve illetle malul olmayan) mutlak tevhidi emretmiştir. “De ki, O Allah’tır, tektir, hiç bir şeye muhtaç değildir, doğurmuş ve doğmuş değildir. Hiç bir kimse onun dengi değildir” (İhlas suresi. Yani sebeplerden geç, Allah’a er, sebeplerde kalırsan O’na çıkamazsın)<sup>9</sup>. Fikrin; “Ben kainâtı, oluşumları ve sebeplerini ihata etmeye ve bütünü ile varlığın tafsilatına vâkıf olmaya muktedirim”, diye iddia etmesine sakın güvenme. Fikrinin re’yine; “O sefih ve salaktır”, diye hükmet ve bil ki, fikrin sathî görüşüne nazaran her idrâk organına göre varlık, kendi idrâk sahasına giren şeylerden ibaret olup bunun ötesine geçmez. Halbuki haddizatında durum bunun tersinedir, gerçek bunun ötesindedir. (Duyu organları gibi aklın ve fikrin idrâk sahası da sınırlıdır. İlâhî hakikat onun ötesindedir). Sağıra dikkat ediniz. Ona göre varlık, dört duyu organının haber verdiği şeylerle makûl ve akli hususlara inhisar eder, ona göre işitilen cinsten olan şeyler, varlıktan düşer, onlara dahil olmaz. Kör için de durum böy-

9 “İhlas sûresinde, mübtedâ zamirinin ibraz olunduğuna ihâle-i teemmül ve nazar et ki, eğer zevk-ı belâğattan bir şey idrâk etmişsen, onda bu nehyin raihasını hissedersin”, Cevdet Paşa, bu cümleyi metin olarak kaydeder ve söze şöyle devam eder: Bazılarına, göre “hüve” “zamir-i şân”, “Allah” mübtedâ, “Ahad” onun haberidir. Diğer bazılarına göre, “Huve”, mesûlun anha râci olarak mübtedâ, “Allah”, onun haberidir. Müellif, bu ikinci izah şeklini, ifadesine esas almıştır. Zamirlerden, “mücerred zat”, murad olunageldiği fenn-i belâğatta mübeyyen olarak “hüve” mübtedâ, ism-i zat olan “Allah” haber kılındığına nazaran, “Esbattan maa kat’an nazar mücerred zat-ı vâcibu’l-vücud” murad olduğu zâika-ı vicdan-ı sahih ile idrâk olunur”. Cevdet Paşa trc. s. 61.

ledir. Görülür çeşidinden olan şeyler varlık sınıfından düşer. Bunların bu hususta çağdaşları olan yaşlı başlı kişileri, ataları ve umum halkı taklit etmeleri bahiskonusu olmasaydı, onu (meselâ âmâlar renklerin, sağırlar seslerin varlığını) ikrar ve kabul etmezlerdi. Lakin onlar, fitratlarının icabına ve idrâklerinin tabiatına istinaden değil, sadece umuma tabi olarak bu çeşit varlıkların mevcudiyetini kabul etmektedirler. Dilsiz hayvana sorulsa, o da konuşabilse, makûlâtı, yani düşünebilir varlıklar nevini inkâr ettiğini görecektir. Demek ki, bu çeşit şeyler ona göre varlıklar sınıfından küliyen sakıttır.

Bu mesele böylece malum olduktan sonra şu hususa geçelim: Belki de ortada bizim (sahip olduğumuz) idrâk vasıtalarından ayrı bir idrâk çeşidi daha, vardır. Çünkü bizim idrâklerimizin muhdes ve mahluk olduğunda şüphe yoktur ve Allah'ın halkı (ve yaratması) insanların halkından daha büyüktür. (O, insanların yaptıklarından ve bildiklerinden çok daha fazlasını yaratmıştır). Onun haddi hesabı malum değildir, varlık bundan daha geniş bir daire teşkil eder, (idrâkimize sığmayacak kadar muazzamdır). "Allah onları ötelere kuşatmıştır" (Burûc, 85/20). Şu halde (ey insan) idrâkini de, idrâk ettiğin mahdut şeyleri de ittiham et, (idrâkine ve bu idrâkine dayanarak zabt ve tesbit ettiğin varlıklara kesin nazarla değil, şüpheli ve ihtiyatlı bir nazarla bak. Zira idrâk de, idrâk konusu olan şey de hatalı olabilir). Şâri' neye inanmanı ve neyi yapmanı sana emretmiş ise ona tâbi ol. Çünkü saadetini en çok o arzu etmekte ve sana faydası olan şeyi en iyi o bilmektedir. Çünkü o (ilâhî emirler), senin idrâkinin üstünde olan bir tavırdan, senin akıl ve düşünme dairesinden daha geniş olan bir dairedendir. Bunun böyle olması akıl ve ondaki müdrike için bir kusur teşkil etmez. Tersine akıl, sıhhatli bir ölçüdür. Şu halde onun verdiği hükümler yakın ifade eder, bu hükümler asılsız degillerdir. Ancak yine de sen, tevhid ve ahiretle ilgili hususları, nübüvvetin mahiyetini, ilâhî sıfatların hakikatlerini ve düşünce tavrının ötesinde kalan hiç bir şeyi akıl terazisi ile ölçmeye tamah etme. Çünkü bu (gerçek olmaktan çok uzak kalan boş ve) muhal bir tamahtır.

Bunun misâli, altın tartmada kullanılan bir sarraf terazisi gören ve onunla dağı tartmaya tamah eden kişinin misâlidir, (ki bu terazi o sıkleti çekmez). Bu hal, verdiği hükümler itibariyle terazinin doğru olmadığına delil teşkil etmez. Ama aklın ve fikrin bir sınırı vardır, orada durur, kendine ait tavrın (ve sahanın) ötesine geçmez. Onun için de Allah'ı ve sıfatlarını ihata edemez. Hiç şüphe yok ki, akıl Allahtan husule gelen varlığa ait zerrelere sadece bir zerredir. Bu ve benzeri kaziye ve meselelerde akli nakilden önde tutanların içine düştükleri hataya, anlayışlarındaki eksikliğe ve reylerindeki sakatlığa dikkat ediniz. Artık bundan, hakkın ne olduğu senin için ayan beyan belli olmuştur.

Bu husus böylece apaçık bir şekilde ortaya çıktıktan sonra şu hususa gelelim: Mümkün ve muhtemeldir ki, sebepler, yükseklik itibariyle idrâkimizi ve varlığımızı aşınca idrâk edilir olma sahasının dışına çıkar. Bu durumdaki akıl, vehim ve hayal sahasında yolunu kaybetmekte, hayrette kalmakta ve işe yaramaz bir hale düşmektedir. Şu halde tevhid sebeplerin ve onlara ait tesirlerin keyfiyetini idrâk etmede âciz kalıp, bunu sebepleri ihata eden Hâlık'ına havale etmektedir. O halde O'ndan başka

fail yoktur, tüm sebepler (ve illet - malûl silsilesi gide gide) O'na yükselir ve O'nun kudretine râcî olur. Bizim O'nun hakkındaki bilgimiz, sadece O'ndan sudur etmiş olmamız itibariyledir, başka türlü değil. Sıddîk kişilerden birinden nakledilen; “idrâkten âciz kalmak idrâkin tâ kendisidir”, sözünün mânası da budur.

Sözü edilen tevhidde muteber olan, sadece “hükmen tasdik” sayılan “iman” değildir. Çünkü bu (tarz bir inanma hadis-i nefsten, arızî bir şeyden ve) psikolojik bir halden, (mücerred bir bilgi ve düşünmeden) ibarettir. Tevhidde kemâl, tevhidden bir sıfatın husule gelmesidir ki, nefis bu sıfatla bir keyfiyet ve vasıf kazanır. Nitekim amel ve ibadetlerden maksat da itaat etme ve boyun eğme melekesinin husule gelmesi, mabûd'un haricinde kalan meşgul edici şeylerin kalpten boşaltılması, böylece sülûk halindeki müridin Rabbaniliğe inkılap etme derecesine ulaşmasıdır. Akâidde *hal* ile *ilim* arasındaki fark, aynen “kavl” ile “ittisaf” (söz söylemek ile söyleneni yaşama ve nefsin bir vasfı haline getirme) arasındaki fark gibidir. Bunun izahı şudur: Halkın çoğu bilir ki, yetime ve biçareye merhamet etmek yüce Allah'a yaklaşma vesilesidir ve bu hususa dinen teşvik edilmiştir. Bunu böylece söyler, itiraf eder, şer'î kaynağını ve delilini de zikreder. Bununla beraber acz ve zaaf içinde kalmış olan bir öksüz ve bir biçare görececek olsa, hemen ondan sıvışır, ona ilgi göstermeye yanaşmaz. Nerde kaldı ki, semahat ve insanlık göstererek, ona merhamet etsin, bunun da ötesine giderek şefkat göstersiz, üzerine titresin ve malî yardımda bulunsun!

İmdi burada örnek alınan şahista, öksüze merhamet etmenin sadece “ilim” derecesi hasıl olmuş, “hal” ve “ittisaf” derecesi ise hasıl olmamıştır. (Biliyor ama bilgisini uygulamıyor ve yaşamıyor). Öyle insanlar da vardır ki, “Bîçarelere merhamet etme, yüce Allah'a yakınlık peyda etme vesilesidir”, meselesinin bilme ve itiraf etme derecesini tahsil etmişler, buna ilaveten bu dereceden daha yüksek diğer bir derece daha elde etmişlerdir. Bu derece de “fiilen merhametle muttasıf olmak ve merhamet melekesinin husule gelmesidir”. İmdi bu durumdaki bir kimse, ne zaman bir öksüz veya çaresiz bir kimse görse, hemen ona koşar, onu okşar, gösterdiği şefkat mukabilinde sevap umar, ondan defedilse ve uzaklaştırılsa bile böyle davranmadan edemez. Sonra elinde avucunda olanı ona tasadduk eder. Senin, “tevhidle muttasıf olma” hali karşısında, tevhid hakkındaki bilgin de aynen böyledir.

İttisافتan hasıl olan ilim zaruridir, esas itibariyle böyle bir ilme, ittisaf halinden evvel hasıl olan ilimden daha çok itimat edilir. Amel vukua gelip, hadsiz ve hesapsız bir şekilde tekrarlanmadıkça, mücerred ilimden ittisaf hasıl olmaz. Amelin sayısızca tekerrür etmesi üzerine meleke kökleşir, ittisaf ve tahkik hasıl olur. Böylece ahirette faydalı olan ikinci (ve yeni) bir ilim ortaya çıkar. Hiç şüphe yok ki, ittisافتan mücerred olan ilk ilmin faydası ve menfaati azdır. Nazar ehli olan çoğunun ilmi budur. Maksat olan ise sadece ibadetten neşet eden “*halî ilim*” (yakîn, marifet ve yaşanarak öğrenilen bilgi)dir.

\*  
\* \*

Bilmek gerekir ki, Şâri' katında teklif konusu olan hususlarda kemâl sadece bundadır, (amelde ve ilimde meleke ve yakînin hasıl olmasındadır). İmdi itikat edilmesi talep edilen hususlarda kemâl, ittisافتan hasıl olan ikinci ilimdir. Yapılması ta-

lep edilen ibadetlerde kemâl, ittisafın husule gelmesi ve onunla tahakkuk etmektedir. (İbadetleri nefsin bir vasfı ve hakikati haline getirmektedir). Bu şerefli semereyi husule getiren âmîl, ibadetlere yönelme ve devam etme halidir, ibadetlerin başı (olan namaz) hakkında Hz. Peygamber (s.a.), “Göz aydınlığım namazdadır” buyurmuştur. Namaz, Hz. Peygamber için öyle bir sıfat ve hale gelmişti ki, hazzının ve göz aydınlığının nihai derecesini onda bulmakta idi. Bu nerede, halkın namazı nerede? Halk bu dereceyi nereden elde edecek? “Namaz kılanların vay haline ki onlar namazlarını gaflet içinde kılarlar” (Maun, 107/5), Allah’ım bizi (imanda ikana, ibadette ihlasa) muvaffak kıl, “Sırat-ı müstakime, dosdoğru yola hidayet et, gazaba uğramış ve dalalette kalmış olanların değil, nimetine mazhar kıldıklarının yoluna”. Âmin!

Yapmış olduğumuz bütün bu tesbitlerden aşikâr bir surette ortaya çıkan şey şudur: Tüm tekliflerdeki maksat, nefste köklü bir melekenin hasıl olmasıdır. Bu melekeden nefis için ızdırârî ve mecburi bir ilim hasıl olur. Saadetin elde edilmesine esas teşkil eden tevhid ve imanî akide bundan ibarettir. İster bedenî ister kalbî olsun bütün tekliflerde hal bu minval üzerinedir.

Bundan da anlaşılır ki, tekliflerin kökü ve kaynağı olup, bu mesabede bulunan imanın bir takım mertebeleri vardır. Evvelkisi (ve en aşağısı) dile (ve onun ikrarına) uygun olan kalbî tasdiktir. En yükseği ise sözü edilen kalbî imandan ve ona tâbi olan amelden hasıl olan, ve kalbi istila eden (güçlü, köklü ve sürekli) bir keyfiyet olup organları kendine tâbi kılar, bütün tasarruflar ve faaliyetler itaatkâr bir biçimde onun emrine girer, o derecede ki, tüm fiiller, o imanı tasdiğe itaat edip ahenkli bir şekilde onun çevresinde dizilir, imandaki mertebelerin en yükseği budur. İman-ı kâmil de budur, kendisinde böyle bir iman bulundukça bir mümin ne büyük ne de küçük bir günaha ve vebale girmez. Zira melekenin husule gelmesi ve kökleşmesi, bir an için müminin, yoldan sapmasına imkân vermez, (insan bir lahza bile, böyle bir imana uymayan davranışta bulunamaz, bunun için) Hz. Peygamber (s.a.) “Zânî, zina ederken, mümin olduğu halde zina etmez”, demiştir.

Heraklius hadisi, diye bilinen bir hadis şöyledir: Heraklius, Ebu Sufyan b. Harb’e, Hz. Peygamber’den (s.a.) ve O’nun hallerinden sorarak ashâbı hakkında; “Bunlardan herhangi biri onun dinine girdikten sonra, bu dinden memnun olmadığı için irtidad etti mi”, dedi. Ebu Sufyan, “hayır”, diye cevap verdi. Heraklius, “Hala veti ve taraveti gönüllerde yer eden iman böyle olur”, dedi. Bunun mânâsı şudur: İman melekesi (gönüllerde) istikrar bulunca, artık ona muhalefet etmek nefis için güç olur, tıpkı karar kılan sair melekelerde olduğu gibi. Çünkü yerleşmiş melekeler cibilîyet ve fitrat mesabesinde bulunur.

Bu, imanın yüksek bir mertebesi olup ismetin de ikinci derecesidir Çünkü ismet ve masum olmak, sabık ve ezeli bir vücubla peygamberler için vaciptir. Bahsî geçen vaziyet ise, amellerine ve tasdiklerine tâbi olarak müminler için hasıl olur. Bu meleke ve onun köklü oluşuna göre imanda farklı mertebeler meydana gelir. Meselâ selefin sözleri olarak okunan ve nakledilen hususlarda buna örnek teşkil eden şeyler vardır. Buharî’nin (r.a.) eserinde iman bahsindeki başlıklarda bunun bir çok örneği vardır: Meselâ “İman kavî ve amel olup artar ve eksilir”, “Namaz ve oruç imandan-

dır”. “Ramazanda tatavvu imandandır”, “Haya imandandır”... Bütün bunlardan maksat kâmil imandır ki, biz ona ve nasıl bir meleke olduğuna temas etmiş bulunuyoruz. Fiilî (tatbikî ve amelî iman) budur.

İmandaki mertebelerin ilki (ve asgarisi) olan tasdike (ve iman-ı tasdikîye) gelince, bunda farklı mertebeler yoktur. İmdi isimlerin ilkine, (bir şeye belli bir ismin verilmesi için var olması şart olan ilk ve en az miktarına) itibar edip bunu da tasdik olarak ele alanlar, imanda farklı mertebeler olacağı (imanın artacağı ve eksileceği) hususuna karşı çıkarlar. Nitekim kelâmcıların imamları ve pirleri bu görüşü benimsemişlerdir. İsimlerin son halini (ve kemâl mertebesini) nazar-ı itibara alıp bunu da kâmil imandan ibaret olan bahiskonusu meleke olarak anlayanlar için imanda farklı mertebelerin mevcudiyeti ortaya çıkmaktadır. Bu durum, tasdikten ibaret olan iman-ın ilk hakikatındaki ittihadı zedelemes. Çünkü iman-ın bütün mertebelerinde tasdik mevcuttur. Zira iman isminin verilmesine esas teşkil eden asgari şart tasdiktir. İnsanı küfür sahasından kurtaran, kâfir ile müminin arasındaki farkı da açık bir surette gösteren ancak bu tasdiktir. İman-ın, bundan aşağısı yeterli değildir. Haddizatında bu (tasdik), tek bir hakikat olup, onun farklı mertebeleri, yoktur. Belirtmiş olduğumuz gibi farklılık, amellerden hasıl olan haldedir. Bunu iyi kavrayınız, (İman-ın ilk ve asgari derecesi kalp ile tasdik, kâmil ve azamî derecesi ise buna ilaveten dil ile ikrar ve organlarla ameldir).

\*  
\* \*

Bilinmelidir ki, Şâri‘, tasdikten ibaret olup da ilk mertebede bulunan bahiskonusu iman-ı bize tavsif etmiş, bir takım özel hususlar tayin ederek, kalbimizle bunları tasdik ve nefsimizde bunlara itikat etmekle beraber dillerimizle ikrar etmekle de bizi mükellef tuttu. Dinde karar kılan “akideler” (akâid) budur, iman nedir, diye sorulunca, Hz. Peygamber (s.a.) “Allah’a, meleklerine, kitaplarına, resullerine, ahiret gününe iman etmen ve hayr olsun, şer olsun kadere inanmandır”, demişti. Kelâm ilminde takrir olunan imanî akaid (inanma konusu olan akideler) bunlardır. Bu fennin mahiyeti ve ortaya çıkışının keyfiyeti sizin için açıkça malum olsun, diye umumi hatlarla buna işaret edeceğim.

Söze şöyle başlayalım: Bilmek lazımdır ki, Şâri‘, söylemiş olduğumuz gibi, “bütün fiiller O’na râcîdir, bütün fiillerin hakiki faili yalnız ve ancak O’dur”, diye tavsif ettiği Hâlık’a iman etmemizi emretmiş, ölüm anında bulunması halinde, kurtuluşumuzun bu imanda olduğunu bize bildirmiş, lakin Ma‘bud olan bu Hâlık’ın hakikat ve mahiyetinin künhünü bize tarif etmemiştir. Zira bu, idrâkimize nazaran imkânsızdır ve bizim tavrımızın (bilme ve anlama kabiliyetimizin) üstündedir. Böyle bir Hâlık’a iman-ı emr eden Şâri‘, evvela Hâlık’ın zat itibariyle mahluklara benzemekten münezzehe olduğuna itikat etmekle bizi mükellef tutmuştur. Aksi halde onun kendilerinin Hâlık’ı olması sahih olmazdı. Çünkü bu takdirde arada bir farkın bulunmaması lazım gelirdi. Bundan sonra Şâri‘ bizi, Hâlık’ın sıfatlarını eksiklikten tenzih etmekle de mükellef tutmuştur. Aksi halde mahluklara benzemesi icabederdi. Sonra icad ve halk itibariyle O’nu tevhid etmeyi (ondan başka yaratıcı kabul etmemeyi) bize emretti. Aksi halde temânu‘ sebebiyle (ve irade çatışması yüzünden bir ülkeyi birden fazla hü-



kümdarın idare etmelerinin imkânsızlığı dolayısıyla) O'nun yaratma fiili gerçekleşmezdi. Sonra Hâlık'ın âlim ve kadir olduğuna itikat etmekle de bizi mükellef tutmuştur. Çünkü halk ve icadın kemâl mertebede olduğunun şahidi ve delili olan fiiller ancak bu sayede gerçekleşir. O irâde sahibidir. Aksi halde mahluklardan bir şeye bir hususiyet veremez, (varlıklar arasında tercih yapamaz). Var olan her şeyi (ezelde) takdir eden O'dur, aksi halde irâdenin hâdis olması lazım gelir, ilk icadla alâkalı inayeti ikmâl etmek için bizi öldükten sonra tekrar o var edecektir. Zira eğer bizi sırf fena için yaratmış olsaydı, bu abes bir şey olurdu. O halde bizi var etmesi, ölümden sonraki ebedî beka içindir. Sonra söz konusu meâd ve ahiretteki bedbahtlıktan kurtulmak için resuller gönderme hususuna itikat etmekle bizi mükellef tutmuştur. Çünkü şekavet ve saadet itibariyle ahiretin ahvali muhtelifdir ve biz onu bilemeyiz. (Neyin uhrevî saadete, neyin bedbahtlığa sebep olacağını kavrayamayız). Lutfunun eksiksiz olduğundandır ki, bize bu hususu haber vermiş, iki yolu, saadet ve şekavet tariklerini açıklamış, cennetin nimet, cehennem azap çekme yeri olduğunu bildirmiştir.

Delilleri, aklî olarak ta'lil ve tavzih edilmiş olduğu halde, ana imanî akideler bunlardır. Bunların kitap ve sünnetten de bir çok delilleri vardır. Selef bu akideleri bu delillerden alarak öğrenmiş, ulema (halkı) bunlara irşad etmiş ve imamlar da bunların hakikatini ortaya koymuşlardır.

Ancak bundan sonra sözü edilen akidelerin tafsilat ve teferruatında ihtilaf ortaya çıkmıştır. Bu ihtilafın çıkışının sebebi ve kaynağı umumiyetle müteşabih âyetler olmuştur. İşte bu durum, naklî delillere ilaveten aklî istidlallere, münazaralara ve hasımlaşmalara sebebiyet vermiş, bu suretle kelâm ilmi ortaya çıkmıştır.

Umumi bir surette anlattığımız bu hususun teferruatlı izahı da şudur: Kur'an'da Ma'bûd'un vasfı, delâleti açık olan mutlak bir tenzihle te'vilsiz olarak bir çok âyetlerde bahiskonuğu edilmiştir. Bütün bunlar, kendi konularında sarîh olan bir takım selbî sıfatlardır. Bu yüzden onlara iman etmek vacip olmuştur. Şâri'in (s.a.) hadislerinde, sahâbenin ve tabiûnun sözlerinde bu türlü âyetlerin tefsiri zahirleri üzere (lafzî ve harfî olarak) vâki olmuştur. Sonra Kur'an'da az sayıda diğer bazı âyetler daha yer almıştır ki, bunlar bazan zatta, bazan da sıfatlarda Hâlık'ın mahluka (benzetilmesi mânasına gelen) teşbihi vehm ve hayal ettirir. Selefte galip olan tenzih delilleridir. Zira bunların sayıları (az önce temas edilen az sayıdaki âyetlere nazaran) hem çok hem de delâletleri açıktır. Onlar teşbihin imkânsız olduğunu biliyor, (bütün) âyetlerin Allah'ın kelâmı olduğuna hükmediyor, bunlara inanıyor, ne bahs ne de te'vil yani ne tartışma ne de yorumlama suretiyle bunların mânalarına ilişmiyordu. Onlardan bir çoğunun, "Müteşabih âyetleri nazil olduğu gibi bırakınız" demiş olmalarının mânası budur. Yani bu türlü nasların Allah'ın katından geldiğine iman ediniz, onları te'vil ve tefsir etmeye yeltenmeyiniz. Çünkü iptilâ olması caizdir, (Allah, bakalım iman edecekler mi, diye kullarını denemek için bu çeşit müteşabih âyetler inzal etmiş olabilir). Bu yüzden (bu çeşit müteşabih âyetlerin lafzî mânalarında) durmak ve O'na teslimiyet göstermek vacip olmuştur.

Selef zamanında (icmadan) ayrılan bid'atçı bir azınlık müteşabih âyetlere tâbi oldular, teşbihe kaydılar.

a) Bunlardan bir fırka (Allah hakkında) el, ayak ve yüz itikat ederek zatta teşbih cihetine gitti. Bunu yaparken de, bu konuda vârid olan nasların zahiri ile amel etti. Böylece sarîh bir tecsimin ve mutlak tenzihe delâlet eden âyetlere muhalefet etme halinin içine yuvarlandı. Halbuki mutlak tenzihe delâlet eden âyetlerin vârid olduğu yerler (sairlerine nazaran) hem daha çok hem de delâletçe daha vazıhtır. Zira cismin makuliyeti, yani medlûlü, eksikliği ve ihtiyacı gerektirir. İmdi hem daha çok yerde geçmesi hem de delâletçe daha vazih olması sebebiyle mutlak tenzihle ilgili selbî sıfatlara delâlet eden âyetlerin tercih edilmesi (ve esas alınması) müstağni kalmamız mümkün olan bahiskonusu (az sayıdaki) âyetlerin zahirlerine sarılmaktan daha iyidir, iki türlü delilin arasını telif etmek, onların te'villerinden, (Müşebbihe ve Mücessimenin yorumlarından) daha doğrudur. Sonra onlar "Allah cisimdir, ama cisimler gibi değil", demek suretiyle de teşbihin çirkefliğinden kaçmaktadırlar. Ama bu söz onları kurtaramaz. Zira eğer her iki yerde ve cümlede cisim kelimesinden anlaşılan mânâ bu ve aynı ise, bu takdirde ortada bir tenakuz ve müsbet ile menfiyi bir araya getirme hali mevcuttur, demektir. (Önce o cisimdir, diyorlar, müsbet bir hüküm veriyorlar, sonra cisimler gibi değildir, diyorlar, menfi bir hüküm, veriyorlar. Şayet Allah için kullandıkları cisim lafzı makuliyet, medlûl ve mânâ itibariyle öbür cisimlerle aynı ise verdikleri hüküm çelişkilidir). Yok eğer (cisim lafzı Allah için söylediği zaman belli bir mânaya, O'ndan başka cisimler için söylediği zaman ayrı bir mânaya gelir der de) aralarında fark görür ve (Allah için cisim lafzı kullanıldığı zaman bunun) bilinmekte olan mânaya gelmediğini söylerlerse, o takdirde tenzihte bize muvafakat etmiş olurlar. Geriye, cisim ismini Allah'ın isimlerinden bir isim saymaktan başka bir ihtilaf kalmaz ve bu gibi şeyler de (Şari'in) iznine bağlıdır. (Zira Allah'ın isimleri tevkifidir).

b) (Müşebbihe ve Mücessimeden) diğer bir fırka da Allah hakkında cihet, istiva, nüzûl, savt, harf ve benzeri şeyler kabul etmek suretiyle sıfatlarda teşbihe kaymış ve sonuç itibariyle onların sözleri de tecsime varmıştır. Onun için bunlar da evvelkilerin dedikleri, gibi O'nun bir sesi vardır. Ama sair sesler gibi değil, bir ciheti vardır, cihetler gibi değil ve bir nüzulü vardır, nüzul gibi değil, demeye meylettiler. Bununla, O'nun sesi, ciheti ve nüzulü, cisimlerdeki ses, cihet ve nüzul gibi değildir, demek istediler. Evvelkilerin iddiası ne şekilde reddedildiyse, bunlar da o biçimde reddedilmişlerdir.

Şu halde, (müteşabih âyetlerdeki) bahiskonusu zevahir için selefte ait itikatlar ve kanaatlardan ve onlara olduğu gibi iman etmekten başka geriye bir şey kalmamıştır. Kur'an'da sahih ve sabit bir surette vaki oldukları halde bu zevahirin reddedilmesi, (onların geçtiği) âyetlerin reddine müncer olmasın, diye böyle hareket edilir. İbn Ebu Zeyd'in *Akîdetu'r-risâle* ve keza *Kitâbu'l-muhtasar* isimli eserleriyle Hafız İbn Abdülber'in kitabına ve benzeri eserlere bu gözle bakılması icabeder. Şüphe yok ki, bu müellifler hep bu mânanın etrafında dönüp dolaşmışlardır. Bunların sözlerinde buna delâlet eden karinelere gözlerinizi kapamayınız.

Daha sonra ilimler ve sanatlar çoğaldı, halk, türlü türlü sahalarda inceleme yapmaya ve tedvine düşkünlük gösterdi. Kelâmcılar tenzihe dair eserler telif etti. O vakit selbî (sıfatlara delâlet eden) âyetlerdeki sözkonusu tenzihin tamimine dair olan Mutezilenin bid'atı ortaya çıktı. Mutezile ilim, kudret, irâde ve hayat gibi sıfatların, hükümlerine zâid olan mânalarını reddetti. Çünkü onların kanaatine göre bu husus, kadim (olan ilâh)ın taaddunu gerektirir, (onun için sıfat-ı meanîyi reddettiler, ama ilim sıfatının hükmü olan Allah'ın âlim oluşunu... kabul ettiler).

Mutezile cisimlerin arazlarındandır, diyerek irâde, sem' ve basar sıfatlarının da reddine hükmetti. Fakat sem' ve basar lafızlarının medlûlünde bünye şart değildir. Sem' mesmû olanı, basar da mubsar olanı idrâk etmekten ibarettir, denilerek Mutezilenin iddiası reddedilmiştir. Mutezilîler, irâde sıfatını reddettiklerinden, kaderi de inkâr etmeleri lazım geldi. Zira kaderin mânası, var olan her şeyle alâkalı ezeli irâdeden ibarettir; Mutezile, sem' ve basar bahsinde zikr edilen itirazlarını ileri sürerek kelâm sıfatının da reddine hükmetti ve nefisle kaim olan kelâm sıfatına akıl erdiremedi. Onun için Kur'an'ın mahluk olduğuna hükmetti. Buysa, selefın aksini sarîh olarak ifade ettiği bir bid'at idi. Bu bid'atın zararı da büyük oldu. Halifelerden biri bu bid'atı Mutezile imamlarından aldı ve benimsedi, halkı da bu inancı kabul etmeye zorladı. Selefın imamları onlara karşı durdu. Halife (Me'mun da) muhalif durumda bulunan bu şahıslardan bir çoğunun haps ve idam edilmelerini mubah kıldı. (Sünnilerce kabul edilen) bahiskonusu akaide karşı, bu bid'attan gelen zararı defetmek maksadıyla Ehl-i sünnetin aklî delillerle ortaya atılmalarının sebebi bu idi.

Bu işe, (aklî delillerle Mutezileyi reddetme teşebbüsüne) kelâmcıların imamı Ebu Hasan Eş'arî (öl. 324/935) girişti. (İtikatta tutulan çeşitli) yollar arasında ortalama (ve telifçi) bir yol tuttu, teşbihi reddetti, sıfat-ı mâneviyeyi kabul etti. Tenzihi de, selefın hasrettiği ve ifadedeki umumiliğin hususileştirildiğine delillerin şahit olduğu konulara inhisar ettirdi. (Tenzihe delâlet eden bir nassın mânasını mutlak olarak ele almadı, bu umum ifadeyi subutî sıfatlara delâlet eden diğer nasların mânalarıyla tahsis ve takyid etti). Böylece dört mânevi sıfatı (ilmi, kudreti, hayatı, irâdeyi), sem'i, basarı ve nefis ile kaim olan kelâmı, aklî ve naklî yoldan kabul ve isbat etti. Bütün bu hususlarda bid'atçıları reddetti. Bu bid'atın mukaddimesi olmak üzere Mutezilenin ileri sürdüğü salaha, eslaha, (aklî) hüsne ve kubha kail olma gibi hususlarda onlarla tartışmaya girdi. Ba's, Cennet ve Cehennemın ahvali, sevap ve azap meseleleriyle akaidi ikmal etti, imamete dair olan münakaşaları da buna ekledi. Çünkü o sıralarda İmamîyenin "İmamet, imanın ve dinin akîdelerindendir, imamı tayin etmek, bunu hak sahibine devretme işini ifâ etmek peygamber için bir vecibedir ve bu aynı şekilde ümmet üzerine de vaciptir", şeklindeki sözlerinden ibaret olan bir bid'at zuhur etmişti. Halbuki imamet meselesi nihayet mashalat ve icma (ittifak) ile ilgili bir meseledir. Aslında akaide ilhak olunmaması gerekir. Ama bahiskonusu sebepten dolayı onu da bu fenin meseleleri arasına katmışlardır. (Böylece kelâmın belli başlı mevzuları ve meseleleri ortaya çıkmış oldu): Bunların hepsine birden, *kelâm ilmi* adı verildi.

Bu ilme kelâm (söz, konuşma) adı verilmesinin sebebi, ya bu ilimde bid'ata karşı (sözlü mücadele ve) münazara yapıldığı içindir. Bu ise amelle ilgili olmayıp sırf

kelâmdan (ve laftan) ibarettir. Veya bu ilmin vaz' olunarak içine dalınmasının sebebi, kelâm-ı nefsiyi kabul konusunda kelâmcıların münakaşalar yapmış olmaları (ve bu çekişmelerde ağırlık noktasının kelâm sıfatı olması)dır.

Şeyh Ebu Hasan Eş'arî'ye tâbi olanlar çoğaldı, kendisinden sonra İbn Mücahid (Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, öl. 370/970 - 980 arasında) ve benzeri talebeleri onun yolunu takip etti. Onlardan da (kelâmdaki bu usûlü ve tarîki) Kadı Ebu Bekir Bakıllanî alarak, o yolda imamlık derecesine yükseldi, Eş'arî tarikini ve mezhebini yeniden düzenledi, nazar ve delillere temel teşkil eden akli mukaddemeler ve esaslar ortaya koydu. (Eş'arî kelâmında ileri sürülen fikir ve kanaatların dayanağı olan) bu mukaddemeler; "Cevher-i ferd (atom) vardır", "Halâ vardır", "Araz arazla kaim olmaz", "Araz iki zamanda baki olmaz"... gibi şeylerden ibaretti. Eş'arîlerin delilleri bu ve emsali mukaddemelere dayanmakta idi. Bakıllanî, kendilerine itikat edilmesinin vacip ve zaruri olması bakımından, bahiskonusu kaideleri ve esasları imanî akidelere tâbi kıldı. Çünkü sözü edilen (fikirler ve aklî) deliller bu kaidelere ve esaslara istinat ediyordu ve delilin bâtil oluşu medlûlün da bâtil oluşunu haber veriyordu, (İnikas-i edille. Onun için, atom vardır, kaziyesini, aynen Allah vardır, kaziyesi gibi itikat edilmesi zaruri olan dinî ve imanî bir akide hükmünde tutuyordu. Bu gibi aklî esaslar, dinî akidelerin temelini ve delilini teşkil ettiğinden, onlara yöneltilen itirazlar, aynen dinî akidelere yöneltilmiş olarak kabul ediliyordu).

Bu yol, güzel bir hal alıp nazarı fenlerin ve dinî ilimlerin en güzeli olarak ortaya çıktı. Ancak bu tarîka göre teşkil edilen delillerin suretleri, bazı hallerde ikna edici olmuyordu. Çünkü o zamanın kelâmcıları (fikrî yönden basit ve) sade bir halde idi. Ayrıca delillerin teşkilinde esas ve kıyasların sıhhatini tesbitte kıstas olan mantık sanatı o zaman henüz İslâm'da (yaygın şekilde) zuhur etmemişti. Gerçi bu sanat o sıralarda azçok uç göstermişti. Lâkin umumiyetle şer'î akidelere aykırı düşen felsefî ilimlerle içice bulunduğundan, kelâmcılar henüz onu kabul etmemişlerdi. O yüzden kelâmcılar nezdinde mantık, terkolunmuş bir halde idi.

Bilahere Kadı Ebu Bekir Bakıllanî den sonra İmamı'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî zuhur etti. Bu tarîka dair *Kitabu's-şâmil'* ini imlâ ve telif etti. Bu tarîka dair bu eserde sözü geniş tuttu. Sonra onu kısaltarak *Kitabu'l-irşâd'* ı yazdı. Halk da bu eseri akideleri için rehber edindi.

Daha sonra mantık ilmi İslâm'da yaygınlaştı, halk bu ilmi okudu, "mantık, sadece deliller için bir miyar ve kanundur, bununla felsefî deliller incelendiği (ve doğruluğu ölçüldüğü) gibi sair şeyler de incelenebilir", denilerek mantıkla, öbür felsefî ilimler arasında fark görüldü. (Böylece mantık ilminin cevazına hükmolundu). Sonra kudemaya ait kelâm fennindeki mezkûr mukaddemeleri ve kaideleri tetkik ederek, (mantık esaslarına istinaden) bunlardan bir çoğuna muhalefet ettiler. Çünkü ellerindeki burhanlar onları bu neticeye ulaştırmıştı. Bu burhanların niceleri, filozofların tabiiyât ve ilahiyât konularındaki sözlerinden iktibas olunmuştu.

Eski kelâmın kaide ve mukaddemelerini, mantık kıstası ile tetkik etmeleri, onları o hususta bu noktaya getirdi ve Bakıllanî'nin yaptığı gibi, "delilin butlanından medlûlün da butlanı lazım gelir" diye itikat etmediler. Bu suretle bu tarik, kelâmcı-

ların ıstılahında evvelki tarika mugayir bir hal aldı ve buna; **müteahhirinin tarîki** (ve kelâmı) adını verdiler.

İmanî akidelere muhalif düşen hususlarda filozoflara karşı ileri sürülen reddiyeleri de ekseriya (yeni) kelâmın konuları arasına ithal ettiler ve filozofları da akaidin basımlarından ve muhaliflerinden saydılar. Çünkü bunların mezhepleri ile bid'atçıların mezhepleri arasında birçok bakımdan bir tenasüp mevcuttu.

Bu tarzdaki kelâm tarîkine ve usûlüne dair ilk defa eser yazan Gazalî (r.a.) oldu ve onu İmam İbn Hatîb (Fahruddin Razî) takip etti. (Ulemadan ve kelâmcılardan) bir cemaat bunların peşinden gitti ve onlara itimat edip, kendilerini takip ve taklit etti.

Bundan sonra onları takip eden müteahhirin, felsefe kitaplarını (kelâm ilmi ile) karıştırma hususunda fazla ileri gitti, iki ilmin konularını karmakarışık bir hale soktuklarından, sonuçta iki ilmin mevzularını bir sandılar. Çünkü bu ilimlere ait meseleler yekdiğerine benzer ve birbirini andırır hale gelmişti.

Malum olsun ki, umumi halleri itibariyle kelâmcılar, kâinat ve ona ait ahval ile Bari Taâlâ'nın varlığına ve sıfatlarına istidlal etmekte idiler. Onların kullandığı istidlal çeşidi ekseriya budur. Filozof da sözkonusu kâinatın bir parçası olan tabiî cismi, tabiiyatta (ve fizik ilminde) inceler. Ancak filozofun kâinata bakışı, kelâmcının ona bakışından farklıdır. Filozof, hareket ve sükun halinde olması itibariyle cismi tetkik eder, kelâmcı ise, faile (ve Allah'a) delil olması cihetinden onu inceler.

Keza filozofun ilahiyata bakışı, mutlak vücuda ve zatının icabı olarak var olan şeye bakışından ibarettir. Mütেকellimin, vücuda bakışı ise, mûcide delâlet etmesi itibariyledir.

Hulasa, ehline göre kelâm ilminin konusu, şeriat cihetinden doğru farz edildikten sonra, aklî delillerle istidlal edilebilmesi itibariyle imanî akidelerdir. Maksat da bid'atların ortadan kalkması, sözkonusu akidelerden şek ve şüphelerin zail olmasıdır.

Doğuşu itibariyle bu fennin hali, çağlar boyunca ulemanın bu konuda tedrici olarak ve peyderpey söyledikleri sözlerin keyfiyeti, doğru farzettikten sonra herkesin dinî akideleri hüccet ve delillerle teyid etmeye teşebbüs etmeleri meselesi üzerinde dikkatli bir şekilde düşünülecek olursa, anlaşılır ki; bu fennin konusu, tesbit ettiğimiz şeyden ibaret olup, bunun ötesine geçmez. (Kelâmın mevzuu sadece savunma maksadiyle dinî akidelere muhalif düşen şeylerin aklî delillerle reddedilmesinden ibarettir. Aklî deliller üzerinde lüzumundan fazla durmak, artık ihtiyaç kalmamış olan hususları hâlâ savunmak, bilhassa akideler meydana getirmek bu ilmin konusu ve gayesi ile uyuşmaz).

Halbuki, sözü edilen müteahhirinin nezdinde iki tarîk, (kelâm ve felsefe meslekleri) birbirine karışarak girift bir hale gelmiş, kelâmın meseleleri, felsefenin meseleleri şekline sokulmuş ve bu hususta iki fenden biri diğlerinden ayırte dileyemeyecek kadar da ileri gidilmiştir. Bunun için kelâm öğrenmek isteyen bir kimse onların eserlerinden (kelâm ilmi namına) hiç bir şey elde edemez. Nitekim (Kadı) Beydavî *et-Tevalî*'de ve ondan sonra gelen Arap olmayan ulema tüm eserlerinde böyle hareket etmişlerdir. Ancak çeşitli mezheplere (ve kanaatlara) vakıf olmak ve istidlal bilgisi hu-

susunda derinleşmek için bazı ilim talipleri bu tarika ilgi gösterebilir. Çünkü bu meslekte haddinden fazla (münakaşa, münazara ve) istidlâl vardır.

Fakat selef tarikinin kelâm ilmindeki akidelerle aynı hizada olması, sadece eski kelâmcıların tarîkine inhisar eder. Bunun aslını *Kitabu'l-irşâd* ve o tarzda yazılan eserlerde bulabilirsiniz.

Akidelerine, (ve okuduğu itikat kitabına) felsefeyi red hususunu da ithal etmek isteyenler, Gazalî ile (Fahruddin Razî, diye meşhur olan) imam İbn Hatib'in eserlerine müracaat etmelidirler. Şüphesiz ki bu eserlerde kadim ıstılaha (ve eski usûle) muhalefet edilmiştir. Lâkin onlardan sonra gelen mezkûr müteahhirin tariki kadar (kelâm ve felsefe fenlerine ait) meselelerde ihtilat ve mevzuda iltibas vaki olmamıştır.

Velhasıl, ilm-i kelâm diye bilinen bu ilmin çağımızda ilim talipleri için zaruri olmadığı bilinmelidir. Çünkü mülhidler ve bid'atçılar yok olup gitmişlerdir. Ehl-i sünnet imamı, onlara karşı tedvin ettikleri ve yazdıkları (eserler) ile bizi bundan müstağni kılmışlardır. Onlar sadece (dinî akideleri muhaliflere karşı) müdafaa ederken ve desteklerken aklî delillere ihtiyaç duymuşlardı. Şimdilerde ise bu aklî delillerden geriye sadece bir takım sözler kalmıştır. Bu sözlerde çokça rastlanan ve (eksiklik vehmini uyandıran) ifadelerden ve gelişigüzel beyanlardan Bari Taâlâ münezzehtir. Cüneyd (r.a.); uzun uzadıya kelâmdan bahseden mütekellimlerden bir taifeye uğramış ve "Bunlar kimlerdir", diye sormuş, Allah'ı, hudûsa delâlet eden sıfatlardan ve kusur alâmeti olan hususlardan delillerle tenzih eden bir kavimdir, denilince şöyle demişti: "Kusurun bulunması imkânsız olan bir yerden kusuru reddetmek ayıp ve kusurdur!"

Lakin yine de halktan olan biri (ahad-ı nâs) ve ilim talipleri için kelâm ilminin faydası muteber ve geçerli bir faydadır. Zira sünnetin hâмили ve bekçisi olan bir kimşenin, sünnetten alınan akideler üzerine nazarî delillerle istidlâl etmeyi bilmemesi hoş bir şey değildir<sup>10</sup>.

"Ve Allah müminlerin dostudur. (Âlu İmran, 3/61).

10 İbn Haldun'un kelâm ve tasavvuf üzerine söylediği sözler İslâm düşüncesi bakımından çok önemlidir. Gerçi o bu ilimlerin ne olduklarını ve nasıl doğup geliştiklerini göstermeye çalışır, bu disiplinleri bu maksatla eserine aldığı tahmin edilebilir. Lâkin dikkatten kaçmayacağı üzere bu ilmin münakaşa ve tenkidini yaparak işe başlar. "Aklî delil konusunda bir latifeyi (ve nükteyi) bahiskonusu ederek meseleye giriyoruz" diyen İbn Haldun bölümün yarısını bu latifeye ayırır. Dikkate şayandır ki İbn Haldun kelâmın mahiyetini tarif ve tarihini tasvir etmeye önce bu ilmi red mânasına gelen "latife" ile başlamaktadır. Şöyle ki, kelâma göre Allah'ı kabul, varlığını isbat ve O'na iman etmenin yolu eserden müessire, malûlden illete, neticeden sebebe intikal etmek, fiil ve mef'ule bakarak faile, halk ve mahlukata bakarak Hâlık'a, sun' ve masnuata bakarak Sâni'a istidlâl etmektir. Bize en yakın olan son sebepten, müsebbibü'l-esbab olan Allah'a doğrudan intikal ve istidlâl edilirse, bu yol güzel bir usûldür. Fakat kelâm böyle yapmamıştır. Neticeden sebebe, sonra bu sebebin sebebine sonra üçüncü sebebin sebebine... intikal ede ede, bütün sebepler silsilesini kat edip teselsülün butlanını gösterdikten sonra en evvelki illete ve ilk sebebe, yani Allah'a ulaşmak istemiştir. İbn Haldun'a göre sebepler silsilesinde ve illetler serisinde kademe kademe yükselerek Allah'a ulaşmak mümkün değildir. Çünkü bize en yakın olan eser ve onun müessiri hakkında aklın sarih, vâzih ve kafi bilgisi vardır. Ama sebepler silsilesinde insan zihni yukarıya doğru tımanırken sözü edilen sarahat, vuzuh ve katiyet tedricî bir şekilde azalmakta, bu azalma nisbetinde de onların yerlerini müphemlik, muğlaklık ve müşkil almaktadır. Nihayet müphem, muğlak ve müşkil olma hali sarih, vâzih ve kat'î

olma haline galip olunca aklın hükmetme ve doğru bir sonuca ulaşma imkânı ve ihtimali azalmaktadır. Zira sebepler silsilesinde ne kadar yükselirse aklın kifayeti ve salahiyeti o kadar azalmakta en sonunda akıl müsbet - menfi bir hüküm veremeyeceği karanlık bir noktaya dayanıp burada şaşkın bir halde kalmaktadır. Halbuki bu noktadan itibaren Allah'a ulaşmak için de sonsuz değilse bile, sonsuz denecek kadar hadsiz hesapsız sebepler ve onların neticeleri vardır ki aklın bu kadar çok eserleri ve onların müessirlerini kat edip Allah'a ulaşması mümkün değildir. Şu halde sebepler ve illetler zincirinde yükselen akıl bir noktada bir atlama ile ortada kalan daha yukardaki sebep ve illetlerden sarf-ı nazar ederek Allah'a ulaşmak zorundadır. Başka türlü Allah'a ulaşamaz. Böyle olunca da yukarı bir noktadan sıçrama yapmaktan ise, bize en yakın olan son sebepten sıçrama yapmak daha doğrudur. Çünkü yukarıya doğru çıkıldıkça vuzuhun kayb olup yerini müphemliğin alması sebebiyle aklın yetkisi ve yeterliliği, zaruri olarak bir noktada son bulduğundan akla göre o noktada Allah'ın kabulü ve reddi arasında hiçbir fark kalmamaktadır. Çünkü bu noktada etkisini, yetkisini ve yeterliliğini kayb eden aklın önünde Allah'ın varlığını gösteren ne kadar delil, şahid, alamet ve işaret varsa bir o kadar da yokluğuna dair delil ve alamet vardır. Daha doğrusu ne varlığına ne de yokluğuna dair aklın önünde hiçbir şey yoktur. Bu yüzden illetler silsilesi üzerinde yükselerek Allah'ı bulacaklarını sananlar umumiyetle yollarını kayb ederek inkara saplanırlar. Bir çok âlim ve filozofun başına gelen budur. Yolu kaybetmeyenler ise bu yola çıkmadan evvel kendilerinde var olan iman ve itikad sayesinde inkâra saplanmaktan kurtulurlar. Allah'ı bulmak için semalara tırmanan Firavun ile, sebepler silsilesinde yükselerek Allah'a ulaşmak isteyen akılcılar arasında fazla bir fark yoktur. En üst noktada bulunan Allah'a doğru dikey olarak giden sebepler silsilesi hadsiz ve hesapsız olduğu gibi başlangıç noktasında bize en yakın olan yatay sebepler ve onların neticeleri de hadsiz ve hesapsızdır. Bu kadar çok sebepler üzerinde düşünme faaliyetini aklın sona erdirip dikey olarak faaliyete geçmesi de zordur. Kaldı ki bu yola girse bile anlatıldığı gibi bu yol hem karanlık hem de çıkmazdır.

Görülüyor ki ilahiyat ve tabiat ötesi varlıklar hakkında İbn Haldun aklın yetkisiz ve yetersiz olduğuna kesin surette itikad etmektedir. Şu halde İbn Haldun'un felsefî görüşünün ilahiyat (maba'det-tabia, maverâuttabia) bölümü felsefeye ait bir hal olan kelâma ve tasavvufa karşı olacağı gayet tabiidir. Akıl tabiata ve ondaki hakikatlara bağlayan (Bölüm 3, Fasıl 18) İbn Haldun, akla göre karanlık olan bir sahaya, aklın geçmemesi için bütün yolları kapatmakta ve geçitleri tıkamakta, böylece onun tabiat ve gerçekler aleminde faaliyet göstermesini istemektedir. Allah'ın varlığı ve bunun isbatı hakkında kelâmcıların büyük önem verdikleri hudûs delili ile teselsülün butlanı deliline İbn Haldun'un hiç iltifat etmemesi bu bakımdan gayet manidardır. O, kelâmın isbat-ı vacib konusundaki akli ve nazari delillerini zikr etmeye değer bulmamıştır.

Sebepler silsilesinde yükselip Allah'a ulaşma yolu akla kapalı olduğuna göre Allah'ın varlığı ve birliği nasıl kabul edilecektir? İbn Haldun "latife" nin ikinci bölümünde bu suale cevap aramaktadır. Bir kere bize en yakın olan son sebepten iman ve itikada istinat eden bir atlama, sıçrama ve hamle hareketiyle aradaki hadsiz hesapsız illet ve bunların malullerini geçip doğrudan Allah'a varmak en sıhhatli bir yoldur, imanda muteber olan, sadece zihinde mücerred bir bilgi olarak mevcut olan tasdik-i hükmiden ibaret bulunan iman değildir, ibadet ve amelden maksat inkiyad, itaat ve masıvanın kalbten boşaltılması hususunda köklü ve yerleşmiş bir melekenin hasil olmasıdır. Tâ ki sülûk halinde bulunan mürit rabbanîliğe inkılab edebilsin. Bunun gibi tevhidde kemâl, tevhidden olmak üzere nefsin keyfiyeti olmasına, esas teşkil eden (imanî ve itikadî) bir sıfatın hasil olması, kalbin bütünü ile kendini ma'buduna vererek onun haricinde kalan her şeyi dışına atması, bu suretle sülûk halindeki mürit ve talibin rabbanîliğe dönüşmesidir. İbn Haldun'a göre akâidde ilim (bilgi) ile hal (yaşama) arasındaki fark söz ile ittisaf arasındaki fark gibidir. Bir kimsenin fukaraya ve biçarelere merhametten bahs etmesi başka, onlara bilfiil şefkat göstermesi ve yardım etmesi başkadır ve önemli olan sonuncusudur. Aynı şekilde bir kimsenin "Allah vardır ve birdir" diye bilmesi ve bunu söylemesi başka, ulûhiyeti bizzat yaşayarak bu itikadı nefsin sabit ve karar kılmış bir vasfı ve keyfiyeti haline getirmesi daha başkadır ve mühim olan ikincisidir, iman ve itikadın kişinin vasfı ve hali vaziyetine gelmesine *tevhid-i hali* denir. Kelâmdaki akli ve nazari delillerle bu nitelikteki bir tevhidi elde etmek mümkün değildir.

İbn Haldun'un yeri ve sırası değilken, kelâmın lehinde değil aleyhinde olan bir tevhid anlayışını burada bu şekilde bahiskonusu etmesi, onun kelâma karşı menfi bir tavır takınıp selef ve süflük akidelerine yöneldiğinin açık bir delilidir. Selefiler ve süfler kelâmcılara karşı çıkarken aşağı yukarı İbn Haldun'un burada anlattığı şeyleri söylemektedirler. Demek oluyor ki akl-ı mahz ve akl-ı nazarî esasından hareketle Allah'a ulaşmanın imkansızlığını kabul eden müellif amelden, ibadetten, kalbten ve ruhtan Allah'a giden bir yol aramaktadır. Bu çağda, mülhidler ve bid'atçılar bulunmadıklarından kelâm ilmini tahsil etmek zaruri değildir, diyen İbn Haldun'un "aklı delillere istinaden Allah'ın kusurdan münezzehe olduğunu isbat etmek, kendisinde herhangi bir kusurun bulunması imkânsız olan ulu ve yüce Allah hakkında bir kusurdur", cümlesiyle özetlenen tasavvufun ulûhiyet te-lakkisi hoşuna gitmektedir. Fakat yine de sünnetin hamili ve muhafızı olan bir zat için naslardaki akideleri ihtiyaç ölçüsünde basit, sade, makul ve mantıklı delillerle isbat etmemek güzel bir şey değildir. Yani naslara bağlı olan bir kimsenin ananevi kelâm sistemini bilmeye değil, sadece sünneti savunmasına yetecek kadar nazarî delilleri tahsil etmesine ihtiyaç vardır.

Hayatının ilk eseri olan *Lübâbu'l-muhassal*'ı kelâm vadisinde yazan İbn Haldun büyük ve mütehas-sıs bir kelâm âlimi değildir. Esasen kelimadan hoşlanmayan, nazarî ve mücerret konulardan çok müşahedelere ve tecrübi hususlara ehemmiyet veren mütefekkirimizin fazla kelâm bilmemesi de tabi-îdir. İbn Haldun bu noktaya Gazalî'nin yaptığı gibi derin kelâm araştırmalarından veya süfler gibi derüni tecrübeden değil, umran ilminin tetkik ve kelâm tarihini gözden geçirerek gelmiştir. Onun için İbn Haldun'un kelâm hakkındaki tenkitleri ve değerlendirmeleri büyük bir önem taşır. Zira ta-biîliğe, akla, mantığa, gerçeğe, faydaya, tecrübeye ve müşahedeye değer veren her akıl ve hiss-i selim sahibinin ulaşacağı netice budur.

Dini, bir akıl meselesi olarak değil, gönül ve vicdan meselesi olarak ele alan müellif, dinî inanç ve eylemlere büyük önem verir. Hem dinî akidelerin hem de amel, ahlâk ve ibadetlerin bilfiil tatbik ve icra edilip yaşanmasını, bu gibi şeylerin nefste iyice yerleşen ve kökleşen bir boya ve meleke hali-ne gelmesini, yaşanan dinî hayatın bir hal ve vasfı olarak dışa vurmasını istemektedir. Sair sanatlar-da ve ilimlerde olduğu gibi dinî akide ve amellerin kişinin iliklerine işleyip onda iyice yerleşmesi-ni, kökleşmesini, ruhuna sinmesini, oturmuş, sabit ve müstakar bir hale gelmiş bir meleke ve renk vaziyetine gelmesini istemektedir. Bu bakımdan dinle sanat arasında benzerlik görmekte, sadece bir bilgi, fikir ve tasdik olarak mevcut olan ameli ve ahlâkî hayatta tesirli bir biçimde varlığını hisset-tirmeyen, tatbikata yansımayan ve hayata geçirilmeyen, akide ve iman şekillerine fazla itibar etme-mektedir. Bütün bu hususlarda İbn Haldun'u bir kelâmcı olarak görmek mümkün değildir. O bu mevzularda selefle mutedil süflilerin kanaatini paylaşmaktadır. İzmirli İsmail Hakkı, İbn Haldun'un yukardaki görüşünü başlı başına isbat-ı vacib delillerinden biri olarak kabul etmektedir, (bk. *Yeni ilm-i kelâm*, II, 24).

İbn Haldun bir bakıma kelâm ilmini iptal edip hükümsüz hale getiren bir "latife" den sonra esas ko-nuya girmekte kelâmın doğuşunu ve gelişmesini ele almakta, selef itikadına işaret ettikten, sonra müteşâbih âyetlere kısaca göz atmakta, kelâm ilminin kurucusu olan Mutezileye özetle ama anlamlı bir tarzda temas etmekte, kelâm ilminin Sünnîlere geçişini anlatmak için Eş'arî'den ve onu takip eden ilk sünnî kelâmcılarından söz etmekte, kelimada müteahhirin dönemini açan Gazalî'nin

a) Mantık sanatını kabul,

b) İn'ikâs-ı edilleyi red,

c) Dinî akidelere aykırı düşen felsefî bahisleri red maksadıyla kelâma ithal ettiğini ifade etmekte, bundan sonra felsefe-i üla, maba'dettabîa, maverâuttabîa ve ilahiyat gibi isimler verilen metafizik-le kelâm ilmini dikkate değer bir biçimde mukayese edip bu iki farklı yolu yekdiğerine katıp karış-tırdıktan sonra tek bir ilim ve sanat haline getiren sonraki kelâmcıların işledikleri büyük hataya dik-kati çekmekte, buna örnek olarak Beyzavî'nin *et-Tevâlî* isimli eserini göstermekte ve "kelâma da-yanıp felsefenin reddini isteyen Gazalî'nin eserlerini, selef akideleri istikametindeki kelâmı okumak isteyen kudema kelâmını incelesin", demektedir, İslamda kelâm ilmini kurmuş olan Mutezile bu il-me dayanarak selef akaidini çarpıttığından sünnîlerce Ehl-i bid'at ve Ehl-i dalâlet olarak görülmüş, hatta bazan daha da ileri gidilerek zındık ve mülhid olmakla itham olunmuştur. Aslında hadarîlik, Mutezilenin şahsında selef denilen bedevîliğin akidelerine tepki göstermiştir. Mesele tamamıyla



## XV. Kitap ve sünnetteki müteşabih ifadelerden örtünün kaldırılması ve bu çeşit ifadeler sebebiyle itikadda zuhur eden Ehl-i sünnet ve Ehl-i bid'at mezhepleri hakkında

Malum olsun ki, yüce Allah, kurtuluşa ermeye ve nimete kavuşmaya davet etmek üzere bize Muhammed'i (s.a.) peygamber olarak göndermiş, apaçık bir Arapça ile Kur'an-ı Kerim'i O'na indirmiş ve sözkonusu neticeye ulaştıran tekliflerle orada bize hitap etmiştir. Bu hitaplar arasında zaruri olarak şu gibi hususlar yer almıştır: Allah bize zatını tanıtmak için isimlerinden ve sıfatlarından bahsetmiştir, bizimle alakası bulunan ruhu, vahyi, kendisi ile bize gönderdiği resuller arasında vasıta olan melekleri zikretmiştir, öldükten sonra yeniden dirilme gününden ve tehditlerinden de bize bahsetmiş, lakin o günle ilgili şeylerden hiç birinin vaktini bizim için tayin etmemiştir.

Kur'an-ı Kerim'de, bazı sûrelerin başında, takti' ile (kesik olarak) okunan bir takım hece (alfabe) harfleri yer almıştır. Bunlardan neyin murad edildiğini anlamaya bizim için yol yoktur. Kur'an'da mevcut olan bu çeşit şeylerin tümüne *müteşabih* adını veren Allah, onlara tâbi olmayı yererek şöyle buyurmuştur: "O, sana Kur'an'ı indirmiştir. Bunun bir kısmı muhkem âyetlerdir, Kur'an'ın esasını bunlar teşkil eder. Diğer kısmı müteşabih âyetlerdir. Kalplerinde sapma meyli olanlar, fitne çıkarma garazı ve onu te'vil etme talebi ile, Kur'an'ın müteşabih kısmına uyarlar. Halbuki onun

hadaretin bedavete reaksiyon göstermesinden ibaretti. O yüzden sünnîlerin ve selefin de haklı olarak işaret ettikleri gibi Mutezile hareketi umumiyetle iman ve itikadın fesada uğraması hareketinden ibaretti. Sonradan az miktarda bu fesad, Eş'arînin sünnî kelâmını kurmasıyla muhafazakâr çevrelere de sirayet etmiş, bir kere kelâm kapısı açıldıktan sonra zamanla bu fesat büyük boyutlara ulaşmış, Gazalî'nin mantık ilmini kabul ve red maksadıyla felsefî bahisleri kelâma ithal etmesiyle son haddine ulaşmış, hatta bu bakımdan Mutezileyi bile gerilerde bırakmıştır. Şu halde Gazalî'nin kelâmında yaptığı değişiklik geniş ölçüde bir te'viller ve nazari tefsirler silsilesinin Sünnilîğe girmesine yol açtığından bu yenilik aslında bir fesat mahiyetinde bir değişiklik olmuş ve yekdiğerinden ayırd edilemeyecek biçimde kelâmı felsefenin halt ve mezc edilmesi neticesini doğurmuştur. Her halde bu neticeye fesat demek ağır bir tabir değildir. Kelâm ilmi ve bedevî fikir ve akideleri hadarileştirdiği, müşahhas ve basit olanı mücerret ve muğlak bir hale getirdiği muhakkaktır.

Talebesi Ebu Bekir b. Arabî "Hocamız Gazalî felsefeye daldı, sonra çıkmak istedi ama buna gücü yetmedi", diyor. Cevzî, *Telbisu iblis*'te tasavvufa dalan Gazalî'ye açıkça esef ediyor, İbn Teymiye "Gazalî Yunan düşüncesini tasavvuf kalıbına vurmuş ve onu İslâmî bir renkle takdim etmiştir", diyor. Kadı İyaz Mâzerî ve Turtuşî Gazalî'ye şiddetle hücum ediyor. Bütün bunların ve benzeri tenkitlerin sebebi sünnî inançlarının ve düşüncesinin Gazalî'nin elinde derin tebeddüllere ve köklü tahavvüllere maruz kalmasıdır. Bu tebeddüller ve tahavvüller neticesinde sünnî akide ve fikirleri Yunan düşüncesiyle öylesine yoğrulmuş ve öylesine karışmıştır ki artık kelâm kitaplarındaki İslâmî fikirlerle Yunan düşüncesini yekdiğerinden temyiz ve tefrik etmek âdeta imkânsızlaşmıştır. O halde dinde ve dinî ilimlerde yenilik (reform) bir bakıma fesat ve inhiraf mânasına gelmektedir. Havaric, Şia ve Bâtıniye gibi diğer itikadî mezheplerin yaptıkları da te'vil, tahrif ve ifsattan başka bir şey değildi.

Diğer taraftan bedavet şartlarından çıkıp da hadaret ortamına gelip yerleşen Müslümanların düşünce ve inanma tarzında bir değişikliğin olmaması tasavvur edilemezdi. İster bozulma ister olgunlaşma adı verilsin, bu değişme tabii olduğu kadar da zaruri idi. İslâm cemiyeti, kaderin bu tecellisinden ne kaçabilir ne de kurtulabilirdi.

te'vilini hiç bir kimse bilmez. Sadece Allah müstesna. İlimde engin olanlar (râsihûn), biz ona iman ettik, hepsi de Allah katındandır, derler. Fakat akıl sahiplerinden başkası bunu hatırına getirmez" (Âlu İmran, 3/5).

Selef denilen sahabe ve tabiûnun âlimleri, "muhkem âyetler" ibaresini, "hükümleri sabit olan açık ifadeler", şeklinde izah etmişlerdir. Bundan dolayıdır ki, fakihler kendi ıstılahlarına göre; "mânası vâzıh olan (nas) muhkemdir", demişlerdir. Müteşâbihler hakkında ise, fakihlere ait bir takım ibareler (ve tarifler) vardır. Denilmiştir ki: Müteşâbih, mânasını tashih etmek için nazara ve tefsire ihtiyaç duyulan nastır, müteşâbihin mânası diğer bir âyet veya akılla çatışıp (tearuz) delâleti kapalı ve karışık bir hal aldığından mânasını tashih etmeye lüzum hasıl olmuştur. İşte bu esası dikkate alan İbn Abbas; "Müteşâbihe iman olunur, ama kendisiyle amel olunmaz", demiştir. Mücahid ve İkrime (öl. 104/722) ahkâm âyetleri ile kıssalar müstesna, Kur'an tamamen müteşâbihtir, demişlerdir. Kadı Ebu Bekir (Bakıllanî) ile İmamı'l-Haremeyn (Ebu'l-Meâlî Cüveynî) bu görüşü benimsemişlerdir. Sevrî, Şa'bi ve selef ulemasından bir cemaat, "hakkında bilgi sahibi olmak için yol bulunmayan naslara müteşâbih denir. Meselâ kıyamet alâmetleri, tehditlerin (tahakkuk) vakitleri ve sûrelerin başlarında yer alan huruf-i hece böyledir", demişlerdir.

Âyette geçen "muhkem âyetler Kur'an'ın anası ve esasıdır" ifadesi, "Kur'an'ın büyük kısmı ve ekseriyeti onlardır, müteşâbihler daha azdır ve o da muhkeme irca olunabilir", mânasına gelir. Sonra Allah, te'vil ile veya bize hitapta kullanılan Arap dilinden anlaşılmayan mânalara hamletmek suretiyle müteşâbihe uyanları zemmetmiş, onlara haktan sapan kâfirler, zındıklar ve cahil bid'atçılar mânasına gelen **ehl-i zey'** adını vermiş, onların, ya fitne çıkarmak –ki burada fitnenin mânası şirk– veya müminleri şüpheye düşürmek maksadıyla veya keyfi bir şekilde te'vil yapmak gayesiyle böyle davrandıklarını, böylece kendi bid'atlarına uymalarını temin için çabaladıklarını ifade etmiş, daha sonra müteşâbihin te'vilini sadece kendisine tahsis ettiğini ve bunu O'ndan başka hiç bir kimsenin bilmediğini haber vererek "müteşâbihin te'vilini ve yorumunu Allah'tan başka hiç bir kimse bilmez" buyurmuş, sonra müteşâbihe (yorumsuz olarak) sadece iman eden ulemayı överek "ilimde engin olanlar, müteşâbihe iman ettik", derler, demiştir. İşte bunun için selef, "ve'r-râsihûne..." (bk. Âlu İmran, 3/7) ile başlayan ifadeyi isti'naf cümlesi saymış, (bu ibareyi yukarısayı ile ilgili görmemiş) ve bunu atfa tercih etmiştir. Çünkü gayba iman, meth u sena yönünden daha belîğ ve daha manalıdır. Şayet "vav", atf için olursa (gayba değil) sadece şahide ve görünen iman bahiskonusudur. Zira bu takdirde ilimde râsih olanlar da te'vili bileceklerinden, sözü edilen te'vil onlar hakkında gayb olmaz. Âyette geçen "Bunların hepsi de Allah'tandır", ifadesi de selefın izah şeklini teyid eder.

Müteşâbih ifadelerdeki te'vilin, beşer için malum olmadığına şu husus da delâlet eder ki, Araplar lügavî lafızları ve kelimeleri hangi mânalar için vaz' etmişlerse, bu lafızlarda sadece o mânalar anlaşılır. Bu yüzden bir haberi, haber vermek istediğimiz şeye (muhtarun anha ve müsnedün ileyhe) isnad etmek imkânsız olursa, bu takdirde kelâmın medlûlü ve ifadenin mânası bizim için meçhul hale gelir. Şayet böyle bir ifade bize Allah katından gelmişse, onun bilgisini ve (hakiki mânasını)

O'na havele eder, bu gibi ifadelere bir mâna aramak için kendimizi meşgul etmeyiz. Demek oluyor ki, bizim için müteşâbih yol yoktur. (Lugatteki medlûlü itibariyle istivayı, muhbarun anı ve müsnedün ileyhi olan Allah'a isnad etmek imkânsız olduğundan bu sözün medlûlü ve hakiki mânası meçhulümüzdür. Ama bu ifade Allah katından geldiğinden, en iyisi onun mânasını O'na havale edip kendimizi bununla meşgul etmemektir).

Hız. Aîşe (r.a.), "Kur'an (ve müteşâbih âyetlerin te'vili) konusunda cedelleşen kimseleri gördünüz mü, onlardan sakınınız, zira Allah'ın Ehl-i zey' dediği haktan saparlardan muradı onlardır", demiştir.

Müteşâbih âyetler hakkında selef mezhebi budur. Hadislerde bunun gibi (müteşâbih olan) bir takım ifadeler geçer. Selefe göre bunların izah şekli de müteşâbih âyetlerin izah şekli gibidir. Çünkü menba birdir, (hepsi aynı şeye tabidir).

Müteşâbih nasların çeşitlerini, söylemiş olduğumuz biçimde tesbit ettikten sonra halkın (ve ulemanın) bu husustaki ihtilafına gelelim: Bahiskonusu edildiği gibi, kıyamete, kıyamet alâmetlerine, tehditlerin (gerçekleşme) vakitlerine, zebanilerin adedine ve buna benzer hususlara râci olan şeyler Allahu a'lem müteşâbihten değildir. Zira bu gibi yerlerde ne mücmel, ne de başka türlü (müphem) bir ifade varid olmamıştır. Bahiskonusu şeyler (ilerde vukua gelecek olan) bir takım hâdiselerin zamanları olup, bunlara dair olan bilgiyi de Allah sadece kendisine tahsis etmiştir. Bu hususu Kur'an'da nass olarak ve peygamberinin dili ile ifade etmiş ve "O hususlara ait bilgi sadece Allah'ın nezdindedir", demiştir (bk. Araf, 7/186; Lokman, 31/30). Bu gibi hususları müteşâbih addedenlere sadece şaşılır.

Bazı sûre başlarındaki mukattaa (ve kesik olarak telaffuz edilen) harflerin hakikati ve mahiyeti, hece harfleri olmalarından ibarettir. Bu hususun murat edilmiş olması uzak bir ihtimal değildir. Zemahşerî: "Mukattaa harflerinde, icazın son haddine işaret olunmuştur. Çünkü nazil olan Kur'an, hece harflerinden mürekkep olup, bu hususta bütün insanlar eşittir, (herkes aynı harflerle konuşur), terkipten sonra vücudaya gelen (mürekkep harflerin ve cümlelerin) delâletlerinde ise fark vardır", demiştir. Şayet hakiki mânaya delâleti tazammun eden bu izah tarzının dışına çıkılacaksa, bu takdirde mutlaka sahih bir naklin mevcut olması lazımdır. Meselâ Tâha, için; bu, Tâhir ve Hâdi'den (temiz ve rehberden) bir nidadır", demeleri ve benzeri şeyler hep böyledir. Yani bu gibi yerlerde sahih bir naklin mevcut olması mümkün değildir. (Buna rağmen hakiki mânadan sapılmıştır). O yüzden bu gibi yerlerde bu bakımdan bir "müteşâbih olma" durumu ortaya çıkmıştır. (Yoksa bu nevi mukattaa harfleri, aslında ve evvelki izah şekline göre müteşâbih değildir).

Vahiy, melek, ruh ve cin gibi şeylerin müteşâbih oluşu, hakiki delâletlerinin kapalı oluşundan ileri gelmiştir. Çünkü bunlar (hislerle bilinen ve tanınan şeyler değildir. Netice olarak da bu yüzden bunlarla da bir "müteşâbih olma" durumu ortaya çıkmıştır. (Başka yönden bunlarda müteşâbih olma vaziyeti yoktur).

Bazı kimseler (bilhassa filozoflar ve bazı mutasavvıflar), kıyametin ahvali, Cennet, Cehennem, deccal, fitneler, kıyamet alâmetleri ve alışlagelen âdetlere aykırı düşen diğer şeyler gibi o mânaya gelen her hususu da ona katmışlardır. Bu da uzak bir

ihtimal değildir. Ancak cumhur, bilhassa kelâmcılar bu hususta onlara muvafakat etmezler. Çünkü kelâmcılar, eserlerinde de görüleceği üzere bu gibi şeylerin izah şekillerini tayin etmişlerdir.

(Bu durumda) müteşâbih olarak sadece Allah'ın Kur'an'da ve Peygamberinin dili ile bizzat kendisini vafsettiği malum sıfatlar kalmıştır. Bunların zahiri, (Allah hakkında) kusur ve acizlik intibahını vermektedir. Daha evvel mezheplerini tesbit ettiğimiz seleften sonra halk, bu zevahir hususunda ihtilafa düşmüş, yekdiğeriyle çekişmiş, böylece bid'atlar akidelere de sirayet etmiştir. Şimdi bunların mezheplerini (ve müteahhirinin mesleklerini) beyan ederek, bunlardan sahih olanı fâsid olana tercih edelim. "Başarımı sadece Allah'a borçluyum", dedikten sonra söze başlayalım:

Bilinmelidir ki, her türlü kusurdan münezzehtir olan Allah, Kur'an'da kendini; alîm, kadîr, mürid, hayy, semî', basîr, mütekellim, celil, kerîm, mün'im, azîz ve azîm (bilen, güçlü, irâde sahibi, diri, işiten, gören, konuşan, yüce, kerem sahibi, nimet veren, izzetli ve ulu) diye vafsetmiştir. Keza kendisinin iki eli, iki gözü, yüzü, ayağı, dili ve bunun benzeri bir takım sıfatları bulunduğunu ifade etmiştir. Ulûhiyetin sahih olması için bunların bir kısmı gereklidir, ilim, kudret irâde ve bunların hepsi için mevcut olması şart olan hayat sıfatları gibi, sem', basar ve kelâm gibi diğer bazıları kemâl sıfatlarıdır. Bunlardan diğer bir kısmı ise muhdes ve mahlukların sıfatı olduğundan eksiklik intibahını uyandırır: İstiva, nüzul, mecî, yüz, el ve göz gibi sıfatlar böyledir. Sonra Şâri', "Kıyamet gühü, birbirimizi sıkıştırmadan Rabbimizi ayın ondördü gibi göreceğimizi" haber vermiştir. Nitekim bu hadis (Buharî'ye ait) *Sahih*'te geçer.

Sahabe ve tabiünden teşekkül eden selef Allah'ın ulûhiyet ve kemâl sıfatlarını kabul edip, eksiklik izlenimini veren sıfatları Hakk Taâlâ'ya tefviz ve havale ederek, bunların medlûlleri konusunda sükut ettiler. Daha sonra (Müslüman) halk bu hususta ihtilafa düşmüştür.

Mutezile zuhur etti. Bahiskonusu (ilim, irâde... gibi) sıfatların mücerred zihnî ahkâmını kabul etti, O'nun zatı ile kaim sıfatlar olduklarını kabul etmedi; Buna da "tevhid" adını verdi.

İnsanı, kendi fiillerinin hâlıkı sayarak, "Beşerî fiillerin, Allah Taâlâ'nın kudretiyle alâkası yoktur. Özellikle bunlardan şer ve günah çeşidinden olan fiillerde durum böyledir. Hakîm olan bir zatın bu türlü şeyler yapması imkânsızdır", dedi.

Mutezile, en fazla kulların maslahatına uygun olan ne ise (aslah), ona riayet etmeyi Allah üzerine bir vecibe sayarak buna da "adl" adını verdi. Halbuki başlangıçta sadece; "kader yoktur, her şey hâdis bir ilimle, keza yine aynı nitelikteki kudret ve irâde ile yeni baştan başlar", diyordu. Nitekim bu husus, (Buharî'ye ait) *Sahih*'te de bahiskonusu edilmiştir. Abdullah b. Ömer, mezkûr hususa kail olan Ma'bed Cühenî'den (80/699'dan sonra ölmüştür) ve onunla aynı kanaatta olan yoldaşlarından teberri etmişti. Sonra kaderi inkâr meselesi, Abdülmelik b. Mervan zamanında, Hasan Basrî'nin talebesi olan Vasil b. Ata Gazzal'a (80/770-131/749), daha sonra da Muhammer Süllemî'ye varmış ve Mutezile, kadere kail olmaktan vazgeçmişti.

Onlardan biri Şeyhu'l-Mutezile, (Mutezile'nin reisi olan) Ebu Hüzeyl Allaf (226/840-235/850 yılları arasında ölmüştür), idi. Bu zat bu tariki Osman b. Hâlid Ta-

vîl'den, o da Vâsıl'dan almıştı. Bu da kaderi inkâr edenlerden olup, vücudî (ve sübutî) sıfatları red hususunda, o sıralarda zuhur etmiş olan felsefenin görüşüne tâbî olmuştu.

Sonra İbrahim Nazzam (b. Seyyar, 220/835 - 230/845 yılları arasında öldü) kade-re kail (olup kaderi kabul etmeyen Kaderiyeden) oldu. Mutezile ona tâbî oldu. Filozofların eserlerini mütalaa etti, sıfatları inkâr konusunda şiddet gösterdi, Mutezile'nin esaslarını tesbit etti.

Sonra Câhız (Amr b. Bahr, öl. 255/869), Ka'bî (Abdullah b. Ahmed Belhî, öl. 319/931) ve Cübbâî (Ebu Ali Muhammed b. Abdulvehhab, öl. 303/916) zuhur etti. Bunların tarikine (ve Mutezile'nin takip ettiği usûle) "kelâm ilmi" ismi verildi. Ya takip ettikleri tarikte "kelâm" (söz, *speech, talk*) adı verilen istidlâl ve cidal çokca bulunduğundan veya târiklerinin aslını kelâm sıfatının inkârı teşkil ettiğinden bu ilme bu isim verilmişti. Kelâm sıfatını inkâr ettiklerinden, İmam Şafî; "Bunların hakkı (olan ceza) değenikle dövülerek (ibret olsun diye) memlekette dolaştırılmalıdır", demişti.

Bunlar, (ilk) Mutezilîlerin tariklerini tesbit ederek, (ancak hep aynı fikirde olmadıklarından) o tarîke ait görüşlerin bir kısmını kabul, bir kısmını reddettiler (ve böylece aralarında ihtilafa düştüler). Şeyh Ebu Hasan zuhur edene kadar bu vaziyet devam etti. Eş'arî, salah ve eslah konusunu Mutezilenin önde gelenlerinden biriyle tartışarak onların tarikini terketti. Selefe tâbî olup sünnet tariki üzerinde bulunanlardan Abdullah b. Said b. Küllab, Ebu Abbas Kalânîsî ve Hâris b. Esed Muhasibî'nin (öl. 243/855) reyini benimsedi. Kelâmî delillerle bunların sözlerini ve görüşlerini teyid etti. Allah Taâlâ'nın zatı ile kaim olan ilim, kudret ve irâde sıfatlarını kabul etti. Çünkü temanu' delilinin tamamıyeti ve nebilerde var olan mucizelerin sıhhati ancak bu sıfatlar sayesinde mümkün oluyordu.

Onların mezheplerinde kelâm, sem' ve basar sıfatları da kabul edilmişti. Çünkü bu sıfatların zahirî mânaları, (meselâ kelâm sıfatı) her ne kadar cismanî olan ses ve harfe delâlet etmek suretiyle eksiklik intibahı uyandırırca da, Arapçada kelâmın, harflerden ve sestten başka bir medlûlu daha mevcuttur, bu da kalpte deveran eden şeyden (ve nefste dolaşan sözden) ibarettir. Kelâm evvelki mânada (dille konuşma şeklinde) değil, bu mânada hakikattir, (o mânada ise mecazdır). Bu yüzden Allah Taâlâ'nın kelâm sıfatını kabul etmişlerdi. Eksiklik intibahı uyandıran husus da böylece ortadan kalkmıştı. Diğer sıfatlarda olduğu gibi kelâm sıfatını da taalluku umumi olan kadîm bir sıfat olarak kabul etmişlerdi. Böylece Kur'an kadîm ve muhdes arasında müşterek olan (hem ona, hem buna delâlet eden) bir isim haline gelmişti. Kadîm, Allah'ın zatı ile kaim olan kelâm-ı nefsîden (*essential speech*) ibaretti. Muhdes ise, sesle okunan mürekkeb harflerden ibaretti. İmdi kelâm kadîmdir, denilince mak-sat ilk mânadır. Kelâm okunmuş ve işitilmiştir, (makrû ve mesmûdur) denilmesi, kı-raatin ve kitabetin ona delâlet etmesindendir.

(Hangi mânada olursa,olsun) Ahmed b. Hanbel, hudûs lafzının kelâm hakkında kullanılmasından, vera ve takva icabı kaçınmıştı. Çünkü kendisinden önceki seleften, böyle bir şey işitilmemişti. Yoksa o, muhdes olduğunu müşahade edip dururken

dillerde cari olan kıraatin kadîm ve yazılı vaziyetteki mushafların ezeli olduğuna kail olmuş değildi. Bunu (ve kelâm-ı lafzî mahluktur, fikrini) kabul etmekten, üzerinde bulunduğu vera hali onu alakoymuştu. Bunun gayrisi, (kelâm-ı nefsinin dışında kalan yani yazılan mushaflara ve okunan kıraata mahluk ve hadis dememek, bedihî ve) zaruri olan şeyleri inkâr etmek olur. Onu böyle şeylerden tenzih ederiz.

Gerçi sem' ve basar da (cismanî) organın idrâki intibainı uyandırabilir. Fakat bu ayrıca lugatte işitileni ve görüleni (organa muhtaç olmadan) idrâk etmek mânasına da delâlet eder. Bu takdirde eksiklik izlenimini verme hali ortadan kalkmış olur. Çünkü sem' ve basar, mesmû' ve mubsar olanı idrâkte (mecaz değil) hakikattir.

İstiva, mecî, nüzul, vech, yedeyn, ayneyn (oturma, gelme, inme, yüz, iki el, iki göz) ve bunun emsali hususlara gelince, (sonraki) Eş'arîler, bunların lugatteki hakiki mânalarından vazgeçmişler. Bir lafzın hakiki mânasının kastolunmasının imkânsızlaşması halinde Arapların takip ettikleri yola tâbi olarak mecaz cihetine sapmışlardır. Çünkü bu gibi ifadeler, teşbihi akla getirmek suretiyle (Allah hakkında) noksanlık intibainı uyandırmaktadır. Nitekim (Hızır ile Musa bir duvara rastladılar), "Duvar yıkılmak irâde ediyordu" (Kehf, 18/76) âyetinde, (irâde fiilinin duvara isnadı lugat itibariyle imkânsız olduğundan mecaz cihetine sapılmış ve) bu durum kendini göstermiştir. Bu ve benzeri yerlerde mecaz cihetine gitmek inkâr edilmeksizin ve bid'at (ve uydurma) sayılmaksızın Araplarca malum bulunan bir usûl idi. Her ne kadar tefviz (ve müteşabihin hakiki mânasına Allah'â havale) hususunda selevin mezhebine muhalifse de, (sonraki) Eş'arîleri böyle te'villere sevkeden husus şudur: Selefe tâbi olanlardan bir cemaat –ki bunlar da sonraki Hanbelîlerden ve hadisçilerden (veya muhdes ve nevzuhur bir fırkadan) ibarettir– bu sıfatların izahında tuhaf bir yol tutarak onları Allah Taâlâ'da keyfiyeti meçhul olarak sabit bulunan bir takım sıfatlar olarak izah ettiler ve "Rahman arş üzerine istiva etti" (oturdu) (Araf, 7/52) âyeti hakkında şöyle dediler: Biz, lafzın medlulüne göre Allah'ın istivasını isbat ve kabul eder, bu lafzın (mânaca büsbütün) muattal olmasından kaçırız, öbür taraftan bu lafzın keyfiyetine, (şeklini tayin ve tesbit etmeye) kail olmayız. Böylece selbe delâlet eden âyetlerin reddettiği teşbihe kail olmaktan sakınır ve kaçırız. Selbe delâlet eden (ve Allah'ın mahlukata ve kâinata benzemediğini ifade eden) âyetler de şunlardır: "O'nun misli gibi bir şey yoktur" (Şura, 42/9), "Allah, onların tavsif ettikleri gibi (mahlukata benzer bir halde) olmaktan münezzehtir" (Müminun, 23/93), "Allah, zâlimlerin ve haktanımazların dediği gibi olmaktan mukaddes ve mütealdir" (Bu ifade âyet değildir, ancak şu âyetlerde bu mâna vardır: Nahl, 16/3; Neml, 27/64; İsra, 17/24). "O, doğurmadı, doğmadı", (İhlas, 112/3).

Bununla beraber (müteahhirin ve nevzuhur Hanbelîler) bilmezler ki, istivayı isbata ve kabule dair olan sözleriyle teşbihe kaymaktadırlar. Çünkü lugatçılara göre istiva sadece istikrar ve temekkün (karar kılma ve mekân tutma) için vaz' olunmuştur ve bu da ancak cismanî bir şeydir. İlzamını (ve kabul edilmesini şenî ve) çirkin gördükleri ta'tîl (lafzı, manada muattal kılma, *negation*) sadece lafzın tatili olup, bunda bir mahzur yoktur. Mahzurlu olan sadece ilâhın ta'tîli (âlemin ilâhsız ve sahipsiz olduğunu kabul etmek)dir. Aynı şekilde şayet bu çeşit ifadelerden hiç bir şey anlaşılmıyorsa böyle naslarla mükellef ve muhatap olmamız imkânsızdır; diyor ve takat

yetmeyen bir şeyle mükellef olmayı kabul etmeyi de çirkin sayıyorlar. Bu da bir nevi mugalatadır. Çünkü teklif getiren naslarda müteşâbih olma vaziyeti yoktur. Sonra "selefin mezhebi de budur", diye iddia ediyorlar, hâşâ, selef böyle bir inançta olur mu hiç? Evvelce de tesbit ettiğimiz gibi onların mezhebi bu gibi (müteşâbih) ifadelerden neyin murat edildiği hususunu Allah'a tefviz ve havale etmek ve onları anlama hususunda da sükut etmektir.

(Sonraki Hanbelîler) Allah hakkında istivayı ispat ve kabul etmek için İmam Mâlik'in "istiva malumdur, (sadece) keyfiyeti meçhuldür", sözünü delil getirmektedirler. Halbuki İmam Mâlik bu sözü ile, "istivanın Allah için sübûtu ve vücudu malumdur", mânâsını kasdetmemiştir. Hâşâ ki, o bunu kastetmiş olsun. Çünkü onun, istivanın, medlûlünü bildiğinde şüphe yoktur. O sadece şunu kastetmişti: İstiva lugat itibariyle malum olup bu, cismanî bir şeydir. İstivanın keyfiyeti, onun hakikati ve mahiyetidir. Zira esasen bütün sıfatların hakikatları ve mahiyetleri bir takım keyfiyetlerden ibarettir, keyfiyetlerin ise Allah'da sübût ve vücûdu meçhuldür, (Allah'ın böyle bir sıfatı olduğunu bilmiyoruz).

(Sonraki Hanbelîler) siyahî kadınla ilgili hadisi de (Allah hakkında) mekân kabul etmek için delil olmak üzere ileri sürmektedirler. Şöyle ki: Hz. Peygamber (s.a.) bu kadına, "Allah nerededir", diye sormuş, o da; semâdadır, deyince, (bu kadının kâfir olduğunu ve onun için de cariyesi sayıldığını iddia eden kişiye) "Onu azad et, çünkü o iman sahibidir", (zira Allah hakkında sorulan soruya doğru cevap vermiştir) demişti. (Bu hadisle Allah'ın mekânı ve ciheti bulunduğu istidlal etmek doğru değildir.) Çünkü Hz. Peygamber (s.a.) Allah için mekân (ve cihet) kabul etti, diye o kadının imanı olduğunu kabul etmiş değildir. Belki o, Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilen ve "Allah semâdadır", mânâsına gelen (naslardaki) zevahire iman etmişti. Onun için de mânâsını açmadan ve araştırmadan müteşâbihe iman eden râsihûn zümresine dahil olmuştu. Allah'ın mekânda bulunmadığına kesinlikle hükmedilmesi şu yoldan hasıl olmaktadır: (Allah'ta) ihtiyaç halinin bulunuşunu reddeden akli delil ve ayrıca "O'nun misli gibi bir şey yoktur" (Şura, 42/9) âyeti ve bunun benzeri olup da tenzihi ilân eden selbî (mahiyetteki naklî) deliller ve bir de "O, semâlarda da arzda da Allah'tır" (En'am, 6/3) âyeti. Zira, belli bir mevcut iki mekânda bulunamayacağından burada geçen "da" edatı kesinlikle mekân (ve zarfîyet) için değildir. Bundan maksat, başka bir şey olmalıdır.

(Sonraki Hanbelîler) icadettikleri bu izah tarzını vech, yed, ayn, nüzul, ses ve harfle konuşma ile ilgili zevahire de teşmil ve tamim ettiler. Bu gibi ifadeler için bir taraftan cismaniyet ve maddiyetten daha umumî olan belli bir takım mânalar tayin ediyor, diğer taraftan bu tabirlerdeki cismanî medlûl ve mânalardan (Allah'ı) tenzih ediyorlar. Fakat bu, lugat ve lisan itibariyle bilinmeyen bir şeydir. (Allah'ın yüzü vardır, lâkin cismanî değildir, sözü işitilmiş bir şey değildir).

Bütün Hanbelîler, evvelkiler de sonrakiler de hep bu tarzda bir yol takip ettiler. Ehl-i sünnetten Eş'arî ve Hanefî (Maturidî) kelâmcıları onlardan nefret etti, bu husustaki akidelerini terk ve reddetti. Buhara'da (sonradan Maturidî adını alan) Hanefî kelâmcıları ile (Hanbelîlerden olan Sahih-i Buharî'nin müellifi) İmam Muhammed

b. İsmail Buharî arasında malum hâdisе vukua gelmiştir.

Mücessimeye gelince, Allah hakkında cismaniyeti ispat ve kabul hususunda onlar da aynen böyle yaptılar ve, “O cisimdir, ama sair cisimler gibi değil,” (Allah’ın cüssesi ve cismanî bir varlığı vardır lâkin insanlarda bulunan mutad cüsse ve beden gibi değil), dediler. Şer’î rivayetlerde Allah için “cisim” lafzı (maddî bünye, *body*) sabit olmamıştır. Mücessimeye, “Allah cisimdir”, deme cüretini veren şey, (vech, istiva, nüzûl gibi ifadeler için) sözü edilen zevahirî kabul etmiş olmalarıdır. Onlar (müteşâbih âyetlerin) zevahirini kabul etmekle yetinmemişler, belki daha da ileriye giderek (Allah’ın zatı hakkında maddiyeti ve) cismaniyeti kabul etmişlerdi. Mücessime, cismaniyet hususunda böyle bir iddia ileri sürmüş ve (diğer yandan da) çelişkili ve safsata bir ifade ile Allah’ı tenzih ederek, “O cisimdir, lâkin sair cisimler gibi değil” demiş (böylece hatalarını kapatmak ve ayıplarını örtmek istemiş)tir. Halbuki Arapçada cisim, sınırları ve derinliği olan şeydir. Cisme ait olmak üzere bunun dışında yapılan “cisim zatı ile kaim olan şeydir veya cevherlerden mürekkebe olan şeydir” vs. şeklindeki tefsirler ve tarifler ise, kelâmcılara ait bir takım istilahlardan ibarettir. Onlar bu gibi tabirlerle (cismın) lugatla ilgili olmayan mânasını kastederler. Bundan dolayı Mücessime, (diğer mezheplerden daha çok) bid’ata batmış, hatta küfre kaymıştır. Çünkü Allah hakkında, eksiklik izlenimi veren fakat ne Allah’ın ne de Nebisinin sözünde geçmeyen (cismaniyet gibi) bir vasf kabul etmiştir.

Böylece selef mezhebi, sünî kelâmcıların mezhebi, muhaddislerin (Hanbelîlerin) mezhebi, ve bid’atçılardan Mutezile ile Mücessimenin mezhepleri arasındaki fark, verdiğimiz izahatla aşikâr bir surette ortaya çıkmıştır.

Muhaddisler (veya muhdes fırkalar) arasında bir takım aşırıları vardır ki sarîh bir şekilde teşbihten bahsettiklerinden, kendilerine Müşebbihe denilmiştir. Hatta bunlardan birinin (Davud Cevâribî’nin), “Allah’ın sakalı ve tenasül uzvu olduğunu size ispat etmem hususunda beni mazur görünüz, bunun dışında aklınıza ne gelirse sorunuz”, (bunların Allah’ta, mevcut olduğunu size ispat ederim), dediği hikâyeye edilir. Şayet onlar bu ifade ile (Allah hakkında) noksanlık intibahını uyandıran bahiskonusu zevahirde vârid olan (vasf ve organların) hasrını ve bunların, imamlarına ait olan izah tarzlarını kastediyorlar, denilmek suretiyle, bu ifade onların lehinde te’vil edilmezse, Allah korusun, bu söz sarîh bir küfür olur. Ehl-i sünnetin kitapları bu bid’ata karşı ileri sürülen hüccetler ve delillere dayanılarak onlara karşı yapılan uzun reddiyelerle doludur. Biz, (bahiskonusu fırkaların makalât ve) görüşlerin tümü ve bölümleri yekdiğerinden seçilsin diye, bu hususa kısaca işaret etmiş bulunmaktayız.<sup>11</sup>

“Bizi hidayete erdiren Allah’a hamdolsun, şayet Allah bizi hidayete erdirmemiş olsaydı, biz hidayete eremezdik” (Araf, 7/41).

<sup>11</sup> Bu bölüm *Mukaddime*’nin Mısır, Beyrut baskıları ile Z. K. Ugan tercümesinde yoktur.

İbn Haldun’un bu bölümde bahiskonusu ettiği muhkem ve müteşâbih naslar meselesinin dinî düşünce bakımından ehemmiyeti büyüktür. Ümmî, cahil ve bedevî bir kavim olan Arabların idrâk seviyesine göre ve anlayacakları bir dil ve ifade tarzıyla nazil olan Kur’an’ın hadârifler tarafından farklı bir şekilde anlaşılacağı, bedevîleri tatmin eden anlama tarzının, açıklama ve yorumlama şeklinin hadârifleri tatmin etmeyeceği, bu yüzden bunların da kendilerini tatmin eden bir anlama tarzını, açıklama



ve yorumlama şeklini arayacakları gayet tabii ve aşikâr idi. İslâm cemiyetinde dinî düşüncenin bedavet şartlarından hadaret şartlarına geçişi sırasında bahiskonusu değişme vukua gelirken, yani İslâm düşüncesi hadarî bir düşünce tarzı haline gelip kökü bedavete dayanan bir inanma sisteminden hadarîleşmiş bir inanma sistemi oluşurken ekseriya Âlu İmran süresinin 7. âyetine istinad edilmiş ve bu âyette geçen muhkem ve müteşâbih ifadelerinden istifade edilmiştir. Şu halde muhkem ve müteşâbih naslar nedir?

İbn Haldun meselenin ehemmiyetini fark etmiş, kelâmın bir çok problemleri bulunduğu halde onlardan hiçbirini üzerinde durmayarak Mısır'a geldiği zaman biraz geç de olsa bu meseleyi yazarak eserine sonradan eklemiştir. İctimaî ahval ve dinî düşüncenin seyri ve inkişafı bakımından önemli olduğu için bu mesele dikkatini çekmiş, ama o bu meselede bedavet - hadaret nazariyesi itibariyle varılması gereken bütün sonuçlara varamamış, daha doğrusu sistemini sonuna kadar yürütememiş, bedavet-hadaret terimlerini âdetu bu bölümde unutmuş ve böylece kendini hadarîliğe kaptırmıştır. Bu bakımdan, İbn Haldun'un sistemini esas alarak bu meselede önemli sonuçlara ulaşmanın imkânından bahs edilmesi hiç de garipsenecek bir hal değildir.

Âlu İmran süresindeki âyete göre Kur'an'daki âyetler biri muhkem diğeri müteşâbih olmak üzere iki kısma ayrılır ve hiç şüphe yok ki hadisler de öyledir. Bu meselenin esasını teşkil eden unsurlar şunlardır:

1. Tek başına ele alınmaları, sıyak ve sıbaktan tecrid edilmeleri, karinelere uzak tutulmaları ve aynı hususla ilgili diğer ibarelerle mukayese ve mukabele edilmeleri halinde beş-altı yüz sayfalık ilmi, hukukî ve edebî bir metin içinde yanlış anlaşılmaya ve yorumlanmaya müsait bir takım ibare ve ifadeler mutlaka bulunur. Bazan iyi niyetle fakat daha ziyade heva ve hevese uyarak veya şahsî mülahazalara, indî mütalaalara tâbi olarak veya hırsın veya hata da cehaletin eseri olarak bu çeşit ifade ve ibareler, mütekellim'in o ifade ve ibarelerden kasd ettiği mânâyı aşan bir takım izah, şerh, tefsir ve te'villere tâbi tutulur. Bu durumda mütekellimin hiç düşünmediği ve kasd etmediği bir takım mânalar ve hükümler ona isnad edilir. Hiçbir edebî, ilmi ve hukukî bir metin bu kaderin dışında kalmaz. Yani mutlaka yanlış yoruma ve anlamaya müsait olur. Bu takdirde mütekellimin maksadını doğru anlamanın yegâne yolu, şahsî kanaat ve peşin hükümlerden sıyrılarak onun sözlerini bir küll olarak tamamiyeti içinde ele almak, tereddüt hasıl olan ifade ve ibareleri evvela o mesele ile ilgili bulunan diğer sarîh ve kat'î ifade ve ibarelerle, bu da yetmezse eserin tamamının ruhu ve ana fikri ile mukayese ve mukabele ederek ona göre bir değerlendirmeye tâbi tutmaktır. Bu durumda mütekelîf mânalara gelmesi mümkün ve muhtemel olan ifade ve ibarelere müteşâbih, mânası açık ve kesin olması dolayısıyla ancak bir mânaya gelen ve maksadı kat'iyetle anlatan ifade ve ibarelere de muhkem denir. Birden çok manaya gelmesi itibariyle düşünmeye ve araştırmaya ihtiyaç gösteren, serbest bir tefekküre ve hür bir yoruma imkân veren müteşâbih ifade ve ibarelerin mânalarını, maksadı kesin olarak anlatan muhkem ifade ve ibareler tesbit eder. Böylece mânalar dağılmaktan ve düzensiz bir hal almaktan kurtularak muhkem denilen ve tıpkı bir mihver vazifesi gören ifade ve ibarelerin etrafında muntazam bir şekilde toplanır.

2. Kur'an-ı Kerim nazil olurken geniş bir kesimin muhalefetiyle karşılaşmış, nüzulü tamam olduktan sonra da muhalif ve muarızları var olagelmıştır. Aşikârdır ki Kur'an'a tümüyle muhalif olan zümreler ve fertler, müşrikler, münafıklar ve Ehl-i kitap birden fazla mânaya gelebilen Kur'an'daki âyetleri ele alarak bu mânalar içinde işlerine gelenleri üzerinde durarak Kur'an'ı esas maksadından saptıracaklar ve çarpıtacaklardır. Fikri sapık, inancı bozuk, görüşü yamuk, hissi hasta ve kanaati eğri kişi ve zümreler, daha Peygamber zamanında bu şekilde hareket ettikleri için onları red, müminleri de ikaz ve irşad için Âlu İmran süresinin 7. âyeti nazil olmuştu. Diğer taraftan esas itibariyle bir küll olarak Kur'an'ı kabul ve ona iman ettikleri halde ya hırs, benlik, gurur ve hased gibi psikolojik sâiklerle veya bilgi yetersizliği, menfaatçılık, taassup ve inatçılık gibi sebeplerle veya kültür farklılığından dolayı nasları, mütekellimin maksadını aşan ve muradının dışına taşan bir takım izahlarla tefsir edenlerin de bulunacağı aşikârdır. Şia, Mütezile ve Havaric gibi mezhepler umumiyetle böyle yapmışlardır. Birinciler, Kur'an'ı Kur'an ile tahrip etmek, Kur'an'ı içinden çürütmek ve bazı âyetlere dayanarak öbürlerini iptal etmek gibi bir maksat güttükleri halde; ikinciler Kur'an'ı ya kendi peşin fikirlerine ve şahsî kanaatlarına veya tahayyül ve tasavvur ettikleri bir fikir sistemine tâbi kılmak ister. Bu maksatlara

ulaşmak için de zaruri olarak bir takım te'viller yaparlar. "Hüküm yalnız Allah'ındır" mealindeki âyete istinad edip Kur'an'ı tek yanlı yorumlayan Haricilerin çıkardıkları fitneler malumdur. Kur'an'da nasları tahrif edip fitne çıkarmak isteyen sapık fikirli kişi ve zümreler muhatap alınırken, yazıktır ki onlar için nazil olan sözü edilen âyet kelâmcılar tarafından umumiyetle Mutezile, Havaric ve Şia gibi mezheplere tatbik edilmiştir. Gerçekte ise mütekellimin maksadını aşan ve muradının haricine taşan mezkûr te'viller, Eş'arilik de dahil olmak üzere bütün İslâm mezhepleri tarafından yapılmıştır. "Kur'an, bütün ayetleri muhkem olan bir kitaptır" (Hûd, 11/1) buyurulmuştur. Yani Allah tarafından nazil olup icaz özelliğine sahip bulunması bakımından Kur'an tümüyle muhkemdir. "Allah sözlerin en güzelini müteşâbih bir kitap halinde indirmiştir" (Zümer, 39/23) buyrulduğuna göre Kur'an tümüyle müteşâbihtir. Yani güzellik, iyilik, doğruluk ve faydalılık bakımından âyetler hep birbirine benzer. Bir bakıma muhkem âyetler müteşâbih olduğu gibi müteşâbih âyetler de muhkemdir. Ama müteşâbihin anlaşılmasında muhkem âyetler esas alınırsa buna hak ve isabet; bilakis muhkem âyetler müteşâbih âyetlere tâbi kılınırsa, buna da fitne, fesat, butlan ve dalâlet denir. Kalplerinde ihlas ve samimiyet olanlar birinci yolda, eğrilik meyli bulunup fitne çıkarmak isteyen muhterisler de ikinci yolda yürürler, öyle görünüyor ki eğer böyle anlaşılacak olursa bu meselenin muğlak, müşkil ve müphem bir yanı kalmaz. Ama bedavet vasatından hadaret sahasına intikal eden İslâm düşüncesi, bu konu ile alâkası bulunmayan bir çok meseleleri, bu âyetin başlarındaki mukattaa harfleri, gerekse istiva ve yed gibi Allah'a nisbet edilen fiil ve organlar bedavet şartları içinde muhkem sayılıp tevil edilmeleri hiç akla gelmezken, hadaret şartlarına geçildikçe müteşâbih sayılıp tevil edilmeleri istikametinde kuvvetli ve önüne geçilemez bir temayül ortaya çıkmış, nihayet başlangıçta muhkem sayılan bahiskonusu ifade ve ibarelerin sonradan müteşâbih sayılmaları neticesine müncer olmuştur. Bundan dolayı da başlangıçta bu çeşit ifadeleri müteşâbih sayıp te'vil edenler bid'atçı ve sapık olarak suçlanırken, sonradan bunu yapmayanlar aynı akıbete maruz kalmışlardır. Bu suretle bedevilerle hadarîlerin din anlayışları arasındaki fark bu konu etrafında yekdiğerine zıt bir biçimde ve keskin çizgilerle aşikâr bir surette ortaya çıkmıştı. İbn Haldun'un sarîh bir şekilde ifade edip vazîh bir tarzda ortaya koymadığı husus bu noktadır. Mamafih, İbn Haldun sistemine gayet sadık kalan, şartların değişmesine rağmen kanaatlarını azim ve ısrarla muhafaza eden bir mütefekkir olduğundan bu konuda da selef itikadına yaklaşmakla tezada düşmekten kurtulmasını bilmiştir. Ama onu bu neticeye, sistemi sürükleyip getirmiştir. Meselâ "Allah'ın istivası" ve "Allah'ın eli" ifadeleri Kur'an'da yer almıştır. Şüphe yok ki bu gibi ifadelerle neyin kasd edildiğini selef biliyor, onun için üzerinde tartışmıyordu. Nitekim diğer muhkem âyetlerin hepsinde böyle yapıyorlardı. Bunların müteşâbih olmakla alâkası yoktu. Fakat hadaret ortamında "istiva harekete, hareket hudûsa delâlet eder, el ihtiyaç ifade eden ve teşbih icab ettiren, bir şeydir", denilerek te'vil cihetine gidilmiş, âyetlerin zahirinden anlaşılan lugat mânalarının değil, te'vil sonucu ortaya çıkan mânalarının kasd edildiği iddia edilmiş, ama bedavet ortamındaki kavramları esas alan selef bu çeşit te'villeri tahrif, saptırma ve çarpıtma saymıştır.

Gerçi "Eğer istiva ve yed sıfat ise, sıfatın bir aslı (mevsufu) ve bir de vasfı olmayacağından, hadizatında sıfatın aslı vasıf ve keyfiyetten ibaret bulunduğu bunların keyfiyeti bilinemez demek asılları ve mahiyetleri bilinemez" manasına gelir denilebilir. Fakat selef, "Bunların aslı malum, keyfiyetleri meçhuldür" derken bu gibi şeyler bir bakıma malum, bir bakıma meçhuldür demek istemişti.

İstiva ve el gibi sonradan müteşâbih olarak kabul edilmiş bulunan ifadeler hakkında selef, "Bunlar malum şeyler olup keyfiyetleri bizce meçhuldür" demekle iktifa etmiş, bunun ilerisine gidip izaha, tefsire, şerhe ve te'vile girişmemiş, bu noktada durmak suretiyle sükûtu, imsaki, keffî ve tefvizi tercih etmiştir. İbn Haldun selef bu şekilde hareket ettiğini ve bunun doğru olduğunu biliyor, istiva ve el gibi ifadelerde selef tefviz konusundaki mezhebine muhalif olmakla beraber Eş'ariler te'vil yoluna kaymışlardır. Şayet İbn Haldun bu noktada Eş'arilerin selef muhalif olan bir yol tutmalarını "dinî akîde, fikir ve kanaatlardaki bir fesat" saysaydı bedavet ve hadaret konusundaki nazariyesine çok uygun düşerdi. Lâkin bu meselede Eş'ariliğin tesirinden kurtulamamış, bu yüzden kendi tarih felsefesine ve maddi unsurlara ağırlık veren görüşlerine daha uygun düşen Hanbelîlere karşı tavır almıştır. Bu konuda selef ve Hanbelîlerin kanaatları bedevî, Mutezilenin ve Eş'arilerin ki ise hadarî

bir mahiyette olup İbn Haldun'dan, seleften ve Hanbelîlerden yana ağırlığını koyması beklenirdi. Böyle yapması halinde ahlâki konudaki kanaatlarını, aynı istikamette olmak üzere dini konularda da devam ettirmiş olurdu. Lakin böyle yapmamıştır. Ona göre:

a) Selefe göre istiva ve elin (yedullah) lugat mânaları malum olup bu da onların cismanî ve maddî mahiyetleridir. Bunların bir takım keyfîyetlerden ibaret olan hakikat ve mahiyetlerinin Allah hakkındaki sabit oldukları bilinmemektedir. Şu hâlde selef Allah hakkında bahiskonusu olan istivave elin aslını da keyfîyetini de bilmediğini açıkça itiraf edip meseleyi Allah'a havale etmiştir. Aczini ve zaafını kabul ederek mevzuu ile ilgili bilgiyi Allah'a tefviz etmiştir.

b) Eş'arîler bu ayetlerdeki zahirî mânaların Allah hakkında kusur ve noksanlık ifade ettiğini gördüklerinden dinin umumi esasları Arap dilinin kaideleri, üslubu ve mecaz kullanma usûlü dahilinde te'vil etmişlerdir.

c) Sonraki Hanbelîler ise "Bu ifadelerin aslı malum ve muhkemdir. Ancak keyfîyetleri ve vasıfları meçhuldür" demekle seleften ayrılıp Müşebbiheye yaklaşmışlardır. Zira selef bu ifadelerin aslı da aslından ibaret olan vasfı da malumdur demişlerdir.

İbn Haldun bu izahatı verirken ananeye bağlı mutedil bir Eş'arî gibi hareket etmiştir. Mutedil diyoruz zira Razî ve Kadî Beyzavî gibi aşırı te'vilden yana olmamış, müteahhirîne göre mütekaddimîni tutmuştur. Fakat bunu yapması yeterli değildir. Zira istiva ve el gibi ifadeleri başta Eş'arî olmak üzere eski Eş'arîler te'vil etmemişlerdi. Bu bakımdan eski Eş'arîler ve Hanefîler selef itikadî üzere bulunuyorlardı. Te'vil Eş'arîliğe Cüveynî (öl. 478/1085) ile girmiş, bu suretle Eş'arîlik Hanbelîlikten uzaklaşarak Mutezileye yaklaşmıştır. Bu durum karşısında Eş'arîlerin ve bilhassa İbn Haldun'un selefin, Eş'arîlik ve Hanbelîlik hakkında yukarıda üç madde olarak sıralanan fikirleri doğru değildir. Zira selef istiva ve el gibi ifadelerin aslını bilerek buna iman ediyor, sadece keyfîyetlerini tahlil ve münakaşa etmeyi uygun bulmuyordu. Onlara göre istivanın aslı kelâm sıfatı kadar malumdur. Kelâmı kabul edip istivayı te'vil etmek yanlıştır.

İbn Haldun Eş'arîler gibi "Allah Kur'an'da kendine noksanlık itham eden istiva, nüzul, vech ve yedeyn gibi bir takım sıfatlarla tavsif etmiştir" diyor. Halbuki selefe ve bedevîlere göre bu sıfatlarda noksanlık vehmini ve intibahı veren hiçbir şey yoktur. Binaenaleyh bu mesele bedevîlerin değil hadarîlerin problemidir. Nasların zahiri tenzihe uygun ve makul olduğundan te'vile de hacet yoktur, istivanın aslı malum, vasfı meçhuldür demekle eğer Hanbelîler teşbihe kayıyorlarsa bu çeşit ifadeleri te'vil etmekle Eş'arîler de ta'ile kayıyorlar demektir. Kaldı ki Hanbelîlerin müşebbiheye yaklaştıkları sadece hadarî tarzındaki düşüncenin bir eseri iken; Eş'arîlerin Mutezileye yaklaşmış oldukları hususu muhakkaktır. Onun için İbn Haldun'un selef, Eş'arîlik ve Hanbelîlik konusundaki fikirleri epey münakaşaya değer. İbn Haldun 784/1382'de Mısır'a geldiğinde 728/1328'de vefat eden İbn Teymiye'nin görüşleri Mısır'da müessiriyetini devam ettiriyordu. İbn Haldun *Mukaddime*'ye bu bölümü sırf Hanbelîleri reddetmek için de eklemiş olabilir.

Yukarıda verilen izahatta anlaşıldığı gibi istiva, nüzul, vech ve yed gibi ifadeleri muhkem sayacak olursak, bunların mânası biliniyor demek olur Allah'ın bilip de başka hiçbir kimsenin bilmediği müteşâbih âyetler kıyametin kopma zamanı, ahiretle alâkalı bazı ahval ve mutlak gayb kabilinden olan hususlardır. Kaldı ki âyeti "müteşâbihlerin te'vilini ancak Allah bilir" şeklinde anlamaktan ziyade "müteşâbihlerin te'vilini sadece bir Allah ve onlara imanı ve itikadî olan ilimde rusûh sahibi olan ulema bilir" tarzında anlamak daha iyidir. Zira Allah'tan başka kimsenin mânasını bilmediği bir takım ifadelerin Kur'an'da yer almasının hiçbir faydası olmayacağı gibi zihinleri teşviş etmek ve kötü maksatlı kişilere istismar vasıtalarını hazırlamak gibi sakıncaları da olur. O yüzden "ilimde râsih olanlar" ifadesiyle bugün anlaşılan mânada nazarî, aklî ve tecrübî ilimlerde engin olanları değil, okuma yazma bilmeseler bile samimî bir iman ve ihlaslı teveccüh ile kendilerini dinî hayata verip amelî bilgilere sahip olan, dinî inceliklerini anlama ve ruhunu kavrama başarısını gösteren muhterem âmil - âlimleri anlamak gerekir. Meselenin böyle anlaşılması halinde "Allah müteşâbih naslarla kullarını sınamak ve denemek (ibtıla ve mühnet) istemiştir", demek daha uygun olur. Zira bu takdirde ilimde rasih olanlar, çarpıtılması mümkün olan âyetleri mânalarından saptırmayan dürüst ve insafî âlimlerdir, demek olur.

\*  
\* \*

Vahiy, melek, ruh, cin, berzah; (kabir ahvalı, *purgatory*), kıyamet, ahvalı, decal, fitneler, kıyamet alâmetleri ve diğer anlaşılması imkânsız veya (fevkalâde olduğu için) mutad şeylere muhalif olan hususlar gibi delâlet yönünden kapalı olan zevahire gelelim: Şayet bu gibi hususları, tafsilattan itibariyle, Ehl-i sünnet olan Eş'arîlerin mezhebine göre izah edecek olursak, bunlarda müteşâbih olma durumu olmaz. Yok eğer bu gibi hususlarda da müteşâbih olma durumu vardır, diyecek olursak, o takdirde, bunun üzerinden örtüyü açarak bu konudaki sözü izah edelim ve şöyle diyelim:

Bilmek gerekir ki, mevcudat içinde âlemlerin en şerefli ve en yücesi beşerî âlemdir. Her ne kadar bu âlem itibariyle insaniyetin hakikati ve mahiyeti bir (müttehid, *uniform*) ise de, bu âlemin bir takım *tavırları*, (seviyeleri, *levels*) vardır, ki bunlardan herbiri kendine has olan halleri itibariyle diğerine muhaliftir. Hatta bu tavırlardaki hakikatler ve mahiyetler bile muhtelif gibidir.

**Birinci tavır:** Beşerin cismanî (ve maddî) âlemidir. İnsanın zahirdeki hissi, geçim düşüncesi ve sair faaliyetleri ile –ki ona bu faaliyetleri kazandıran halihazır varlığıdır– ilgili bir âlemdir.

**İkinci tavır:** Uyku (ve rüya) âlemidir. Rüya, batinında dolaşan tasavvurlara nüfuz eden hayalin, (bunlar üzerindeki tasarruf ve) tasavvurudur. O vakit, insan bu tasavvurlardan bir kısmını (o âlemden) zahiri hisleriyle belli zamanlardan, mekânlardan ve diğer cismanî ahvalden mücerret olarak idrâk eder ve onları kendisinin (fiilen) bulunmadığı bir yerde müşahade eder. (Rüyada, hayalî olarak bir takım şeyler görür, sesler işitir, koku ve tat alır, acı veya zevk duyar). Bu tasavvurlardan sâlih (ve rüya-i sâdik) olanlara, dünya ve ahiretle ilgili olmak üzere bir kimsenin beklediği sevindirici şeyler sebebiyle bir müjde hali de ârız olabilir. Nitekim sözünde sâdik olan Hz. Peygamber (s.a.) bir hadislerinde bu hususu vaad etmişlerdir.

Bu, beşerden olan her şahsı içine alan iki umumi tavidir. Fakat, biraz sonra görüleceği gibi, idrâk vasıtaları ve sahaları (medârik) itibariyle aralarında fark vardır.

**Üçüncü tavır:** Nübüvvet tavidir. Bu da insan nevinin eşrafına hastır. Bunun sebebi de Allah'ın nebilere marifetini, tevhidini, meleklerinin onlara vahyini indirmelerini, beşerin zahiri ahvâline tümü ile mugayir olan bir takım (harikulade şartlar, mucizeler ve) haller içinde insanlığı ıslah etme mükellefiyetini tahsis etmiş olmasıdır.

**Dördüncü tavır:** Ölüm tavidir. Bu tavır içinde beşer fertleri, berzah adı verilen kıyametten evvelki bir var olma nevine gitmek üzere zahiri hayatlarından ayrılırlar. Amellerine göre (berzah denilen) bu yerde ya haz duyar veya azap çekerler. Sonra en büyük kıyamet gününe çıkarlar. Cennetteki zevk u safa veya Cehennemdeki cevr u cefa itibariyle, amellere en büyük karşılık burada verilecektir.

İlk iki tavrın şahit ve delili vicdanî (*intuition*)dir. Nebilere mahsus olan üçüncü tavrın şahidi mucize ve nebilere has olan hallerdir. Dördüncü tavrın şahidi, meâda (*revivification*), berzah ve kıyamet ahvaline dair olmak üzere, Allah Taâlâ tarafından nebilere nazil olan vahiydir. Ayrıca aklın hükmü de budur. Nitekim, öldükten sonra dirilmeye dair olan âyetlerin çoğunda Allah bu hususa dikkatimizi çekmiştir. Bunun

sıhhatına en açık şekilde delâlet eden şey şudur: Şayet insan fertleri için ölümden sonra, müşahade edilen şu hayattan başka diğer bir mevcudiyet olmasa ve orada kendisine layık ahval ile karşılaşma vaziyeti bulunmasa, ilk defa icad edilmiş olmasının abes olması gerekirdi. Zira ölüm, bir şahsın mutlak surette yok olmasına müncer olacak tarzda “yok olmaktan” ibaret olsa, insanın ilk varlığı için bir hikmetin bulunmaması icabederdi. Halbuki (her şeyi bir illete ve hikmete göre yapan) Hakîm’in abes bir şey yapması imkânsızdır (bk. Müminin, 23/115).

Bu dört tavır bu şekilde tesbit edildikten sonra, insan idrâkinin bu tavrılara göre aşikar bir surette nasıl farklılık gösterdiğini, müteşâbihin dibini açacak şekilde size beyan edelim:

İmdi ilk tavrıdaki beşerin idrâkleri (medârik) açık ve seçiktir. (Bunlar duyu organları ve maişetle ilgili fikirdir. Nitekim) Hakk Taâlâ, “Allah sizi, analarınızın karından çıkardı, o vakit hiç bir şey bilmiyordunuz, size iştme, görme ve kalp verdi” (Nahl, 16/78), buyurmuştur. Bu idrâkler (ve hisler) sayesinde insan, bilgi melekelelerine sahip olur, insaniyetinin hakikatini tamamlar ve kurtuluşuna vesile olan ibadetin hakkını ifa eder.

İnsanın, uyku ve düş tavrı olan ikinci tavrındaki idrâkleri, zahir histe (ve birinci tavrıdaki) idrâklerin aynısıdır. Lâkin (ikinci tavrıdaki idrâkler) uyanık iken olduğu gibi organlarda değildir. Ancak (rüyada bir şey) gören rüyasında gördüğü her şeyi, hiç bir şüpheye mahal bırakmayacak bir şekilde yakînen idrâk eder, bu idrâk için mutad duyu organlarını kullanmadığı halde yine de idrâkinde tereddüte düşmez.

Bu halin hakikatında halk iki fırka olmuştur:

Filozofların iddiasına göre hayal, fikrin hareketi sayesinde hayalî suretleri zahiri hisle batinî his arasında müşterek fasıl (ortak hat) olan müşterek hisse gönderir, Netice olarak (müşterek his, mezkûr, hayalî suretleri) dış âlemdeki bütün duyu organlarında olduğu gibi hissî olarak tasavvur eder. Buna göre filozofların önüne çıkan müşkil şudur: Allah Taâlâ’dan veya melekten olan doğru rüyanın (rüya-i sâdika) idrâki, şeytanî hayale dayanan rüyadan daha sabit ve daha köklüdür. Bununla beraber filozofların da tesbit etmiş oldukları veçhiyle her ikisinde de hayal (in faaliyeti) bir ve aynıdır.

İkinci fırka kelâmcılardır. Bunlar, bu hususta özet konuşarak, “Rüya, Allah tarafından (uyku esnasında) duyu organında yaratılan bir (nevi) idrâktir. Bu idrâk (tıpkı) uyanık olma halindeki (idrâk) gibi vukua gelir”, demişlerdir. Her ne kadar keyfiyetini tasavvur edemesek bile, en münasip olan bu açıklama biçimidir.

Rüyadaki bu idrâk, ondan sonra müteakip tavrılarda (nübüvvet ve ölüm safhasında) vaki olan idrâklere en açık bir şahittir.

Üçüncü tavır, nebilerin tavrıdır. Bu tavrıdaki hissî idrâklerin keyfiyeti bizce meçhul ise de, nebilere göre yakînden çok daha açık olan vicdani bir şeydir. Onun için bu tavır içinde nebi Allah’ı ve melekleri görür, Allah’ın kelâmını bizzat kendisinden veya meleklerinden işitir. Cenneti, cehennemi, arşı ve kürsiyi görür, miraç yapması için yedi kat gök onun için yarılr, orada buraka biner, semâlarda peygamberlerle görüşür, (imam olup) onlara namaz kıldırır. Cismanî ve rüya tavrında oldu-

ğu gibi, kendisine Allah'ın yaratmış olduğu zaruri bir ilimle hissî idrâk konusu olan türlü türlü şeyler idrâk eder. Bu idrak, insanların duyu organlarında mevcut olan mutad bir idrâk değildir.

Bu hususta İbn Sina'nın sözlerine kulak asmamak icabeder. O, nübüvvet meselesini, aşağıya indirerek, hayalin bir sureti müşterek hisse göndermesi biçimindeki rüya meselesi haline getirmiştir (bk. İbn Sina, *İşârât*, s. 514, Beyrut, 1951). Şüphesiz ki, bu hususta filozoflara karşı öne sürülecek olan delil ve itiraz, rüya konusundakinden daha sağlamdır. Zira tesbit ettiğimiz gibi bahiskonusu tenzil, (hayalî suretlerin ve fikrin muhayyileye gelmesi, muhayyilenin de bunları müşterek hisse göndermesi faaliyeti) bir tek tabiat ve nizam üzere câridir. Bu takdirde, yakîn ve mahiyet itibarıyla vahyin hakikati ile Nebinin gördüğü rüyanın bir ve aynı olması icabeder. Halbuki Nebi'nin (s.a.) vahiy gelmeden önce altı ay süre ile gördüğü rüyadan öğrendiğimize göre gerçek durum hiç de böyle değildir. Bu süre içinde görülen rüya, vahyin ilk ve başlangıç safhasını teşkil etmekte idi. Bu durum, hakikatte rüyanın vahyin dînunda olduğunu hissettirir. Esasen, bizatihi vahyin hali de buna delâlet eder. Sahih-i (Buharî'de) de geçtiği gibi vahiy hali Hz. Peygamber'e zor geliyor ve bu esnada şiddetli sıkıntıları göğüslemek mecburiyetinde kalıyordu. Hatta bunun için Kur'an, O'na bir takım âyetlerden mürekkep olan parçalar halinde nazil oluyordu. Bundan sonra (yavaş yavaş vahye alıştığı için) Tebük cenginde Tevbe süresi, deve üzerinde seyrederken toptan nazil olmuştu. Şayet bu, sadece fikrin hayale ve hayalden de müşterek hisse inişinden (ve doğuşundan) ibaret olsaydı, bahiskonusu haller arasında bir fark bulunmazdı.

Dördüncü tavır, berzah alemindeki ölülerin tavrıdır. Bu da (ruhları) bedenden tecrit edilmiş oldukları halde kabirle veya (ruhları) bedenlere iade edildiklerinde, yeniden hayata kavuşma (ba's) hali ile başlar. Her iki halde de onlarda hissî idrâk mevcuttur. Onun için ölü, kabrinde kendisine sual soran (Munker ve Nekir denilen) iki melek görür, Cennette veya Cehennemde oturacağı yeri baştaki gözle görür, cenazesinde hazır bulunanları görür, seslerini ve dönüşlerinde ayakkabılarının çıkardığı tı-kırtıları işitir, (ona) hatırlattıkları (kelime-i) tevhidi veya telkin ettikleri kelime-i şehadeti ve benzeri şeyleri duyar.

Nitekim sahih bir hadiste nakledildiğine göre Resûlullah (s.a.) maktul Kureyş müşriklerinin içine atıldığı Bedir'deki kuyunun kenarında durup onlara isimleriyle nida etmiş, bunun üzerine Hz. Ömer, "Ya Resûlallah, şu leşlerle mi konuşuyorsun", deyince, Hz. Resûlullah (s.a.), "Ruhum elinde olan Allah'a andolsun ki, sizler, söylediklerimi onlardan daha iyi işitiyor değilsiniz", buyurmuşlardı.

Sonra kıyamet günü yeniden hayata kavuştuklarında, tıpkı dünyadaki hayatlarında açıkça gördükleri ve işittikleri gibi, bütün mertebeleriyle Cennetteki nimetleri ve bütün dereceleriyle Cehennemdeki azabı açık açık gözleriyle görür ve kulaklarıyla işitirler, melekleri de Rablarını da görürler. Nitekim sahih bir hadiste, "Kıyamet günü Rabb'ınızı, ayın ondördü gibi, birbirinizin görüşüne engel olmaksızın göreceksiniz", buyrulmuştur.

Gerçi insanlar, bu idrâklere dünya hayatında sahip değillerdi, ama bunlar da on-

lar gibi hissî idrâk olup, evvelce de temas ettiğimiz gibi Allah tarafından yaratılan zaruri bir ilimle duyu organlarında vücuda gelir.

Bunun sır ve hikmeti şudur: İnsan nefsi beden ve ondaki idrâk vasıtalarıyla birlikte yetişir. Uyku veya ölüm veya bir nebinin vahiy halinde beşere mahsus olan idrâklerden sıyrılıp meleklerle has idrâklere yükselmesi sebebiyle nefis (ve ruh, *soul*, *spirit*) bedenden ayrıldığı zaman, yanında bulunan idrâkler de, duyu organlarından mücerred oldukları halde ona yoldaş olurlar. Neticede, o idrâk vasıtaları ile bu tavır içinde dilediği herhangi bir idrâki elde eder ve ruhun bu idrâki, bedende iken sahip olduğu idrâkten daha yücedir. Gazalî'nin (r.a.) dediği budur. O, buna şunu da eklemiştir: İnsan nefsinin, (bedenden) ayrıldıktan sonra baki kalan (bambaşka) bir sureti daha vardır. Bu suret içinde bulunan nefsin (bir çeşit) gözleri, kulakları ve idrâk eden diğer duyu organları bulunur. Bunlar, nefis bedende olduğu zaman sahip olduğu duyu organlarının emsali ve suretleridir. Ben derim ki: O bu sözü (ve suretler - emsal ifadesi) ile, saf idrâklere ilâveten, mezkûr organların, (ve nefsin suretinde mevcut olan manevi ve müdrîk uzuvların) faaliyetinden hasıl olan melekelerle işaret etmiştir.

Şayet bütün bu hususlar iyi bir şekilde kavranırsa, şu husus da malum olur: Sözü edilen idrâkler dört tavır içinde de mevcuttur, lâkin dünya hayatında olduğu gibi değildir. Bu idrâkler sadece kendilerine ârız olan hallerin zayıf ve kuvvetli oluşlarına göre farklılık gösterirler. Kelâmcılar, "Allah Taâlâ, idrâk ve his organlarında zaruri bir ilim yaratır, idrâk edilme niteliğine sahip olan her hangi bir şey bununla idrâk edilir", diyerek bu hususa kısaca işaret ederler. Bu miktardaki bir işaretle, bizim izah ettiğimiz hususu kastederler.

Burada bahiskonusu ettiğimiz bir nebze malumatla müteşâbih konusunda söylenenleri izah eden hususlara temas ettik. Şayet bu hususta geniş malumat verseydik, idrâke sığmazdı. Tevhidde hak olanı elde edip kurtuluşumuzu sağlamak maksadiyle nebilerini ve kitabını anlayıp hidayete ermek için yüce Allah'a niyazda bulunalım.

"Allah, dilediğini hidayete erdirir" (Nahl, 16/95; Bakara, 2/142).

## XVI. Tasavvuf ilmi

Bu ilim İslâm'da sonradan ortaya çıkan şer'î ilimlerdenidir. Aslı şudur: Sûfiler taifesince tutulan yol, bir hidayet ve hak tarik olmak üzere, öteden beri ümmetin selefi ve büyükleri olan sahabe, tabiûn bunlardan sonra gelenler tarafından takip edilegelmişti. İbadet üzerinde önemle durmak (mâsivadan alâkayı kesip) tamamıyla Allah Taâlâ'ya yönelmek, dünyanın alâyişinden ve zinetinden yüzçevirmek, halk çoğunluğunun yöneldiği (maddî) lezzet, mal ve mevki hususunda zâhid (ve isteksiz) olmak, halktan ayrılarak ibadet için halvete çekilmek bu yolun esasını teşkil etmekte idi. Sahabe ve selefte umumi olan hal bu idi.

II. /VIII. asırda ve daha sonra dünyaya yönelme hususu yaygınlaşıp halk dünyaya dalma haline kayınca, kerindilerini ibadete verenlere *sûfiye* ve *mutasavvıfa* ismi tahsis edildi. Kuşeyrî (r.a.) diyor ki: "Ne Arapça cihetinden bir iştikak ne de bir kıyas bu isme (ve onun hangi kökten geldiğine) şahadet etmez. Öyle görülüyor ki, bu

isim bir (unvan ve) lakaptır. Bu ismin safa (*purity, sincerity*) veya suffa (*bench*) veya saff (*row*) dan gelir diyenlerin sözleri, lisanî kıyas cihetinden uzak bir ihtimaldir". Kuşeyrî sözüne devamla, "Bu kelime sufdan (*vool, yün*) gelir, diyenlerin sözleri de böyledir. Çünkü yün elbise giymek onların hususiyeti değildi", diyor.

Ben derim ki: Şayet iştikak (*etymology*) esas alınacaksa, bu kelimenin sûf'tan gelmesi daha zahirdir. Çünkü umumiyetle (alelade) sûf (çuha, aba) elbise giymek sûfîlerin hususiyeti idi. Onlar yün elbise giymek suretiyle pahalı (ve kıymetli) elbise giyen halka muhalefet etmekteydiler.

Zühd mezhebini (*asceticism*) benimsemek, halktan ayrılmak, (halveti tercih etmek) ve kendini ibadete vermek bahiskonusu zümrenin hususiyeti haline gelince, bir takım vecd hallerini (*ecstatic, experience*) idrâk etmek de onların hususiyeti haline geldi. Şöyle ki: İnsan, insan olmak itibariyle diğer hayvanlardan sadece idrak (*perception*) ile ayrılır. İnsan idrâki iki çeşittir: İnsanın yakîn, zan, şek ve vehim gibi muhtelif derecelerdeki ilimleri ve marifetleri idrâk etmesi, kendisiyle kaim olan ferah, hüzn, kabz, bast, rıza, gadab, sabr, şükür ve benzeri halleri idrak etmesi, (ulûm ve maarifin idrâki, mevacid ve ahvalin idrâki) şu halde bedende tasarruf eden ve düşünen cüz (cüz-i âkıl ve mutasarrıf, ifadesindeki cüz, bazı nüshalarda ruh, bazılarındaki mâna şeklinde geçmektedir), bir takım idrâklerden, irâdelerden ve hallerden neşet eder. Söylediğimiz gibi insan bunlarla (hayvandan) temayüz eder. Bunların bazıları diğer bazılarından neşet eder: Meselâ ilim delilden; ferah ve hüzn haz ve elem veren şeylerden; keyf istirahatından ve uyuşukluk bitkin düşmekten hasıl olur. Aynen bunun gibi, mücadele ve ibadet esnasında bir müridin ve sûfinin her mücadelesinden mutlaka bir hal neşet eder ve bu hal o mücadeleden neticesi olur. Bu hal ya ibadet çeşidinden olup müridde (ve sâlikte) kökleşir ve bir makam (*station*) haline dönüşür veya ibadet nevinden olmaz, hüzn - sevinç, zindelik - gevşeklik ve benzeri şeyler cinsinden olmak üzere nefis için hasıl olan bir sıfat (ve vasıf) olur.

Mürid (ve sâlik) durmadan makamlarda yükselir, bir makamdaki diğer bir makama çıkar. Nihayet saadet için matlûb bir gaye olan tevhid ve marifete (*gnosis*), ulaşır. (Bu merteye için) Hz. Peygamber (s.a.), "Allah'tan başka tanrının bulunmadığına şahadet ederek ölen bir kimse Cennete girmiştir", buyurmuşlardır.

Şu halde müridin (ve sâlikin) bahiskonusu tavırlarda yükselmesi zaruridir. Bunların hepsinin kökü itaat ve ihlastır. Bundan evvel ve bununla beraber imanın bulunması lazımdır. Bunlardan, netice ve semere olmak üzere belli bir takım haller ve sıfatlar hasıl olur. (İman, ibadet ve ihlasın sonucu ve meyvesi olmak üzere bir takım mânevî haller ve vasıflar husule gelir). Sonra bunlardan da diğer bir takım haller ve sıfatlar neşet eder, bunlardan da yenileri meydana gelir. Ve tevhid ve irfan makamına kadar böylece sürüp gider. Şayet neticede bir kusur ve aksaklık vaki olursa, bunun ancak bir evvelki tavırda vâki olan kusur (ve hâle)den ileri geldiği malum olur. Nefsî (ve ruhî) havâtırda ve kalbî vâridâtda da durum böyledir. (Havâtırın ve varidatın doğruluğu, yanlışlığı, kuvveti ve zaafı amele ve ibadete göre olur. Amel iyi ise havâtır ve varidat da iyi olur. O hatalı ise bu da hatalı olur).

Bundan dolayı mürid (ve sâlik) tüm amellerinde nefis muhasebesi (*scrutinize*)



yapmaya ve bu amellerdeki gizli (kusur ve) sakatlıklara (diğer bir nüshada amellerin hakikatlarına) dikkat etmeye ihtiyaç duyar. Zira belli amellerden belli neticelerin hasıl olması zaruridir. Aynı şekilde neticelerin kusurlu olması da (bu neticeleri meydana getiren) amellerdeki sakatlıktandır. Mürid (ve sâlik mistik tecrübesi ve manevî) zevki ile bunu bulur. Bu neticeyi meydana getiren sebeplerden dolayı nefsinı hesaba çeker.

Bu hususta (nefs muhasebesi, *self - scrutiny* konusunda) mürid (ve sâlik) olanlara çok az kimse iştirak eder. (Bir çok kimse bunun ne olduğunu bilmez). Zira bundan gafil olmak umumi bir hal gibidir. Bu nevi bir (sonuca) ulaşamayan âbidlerin nihâî gayesi fikihtaki *cevaz* ve *imtisâl* açısından taatları (elden geldiği kadar) ihlaslı olarak eda etmektir. Sûfiler ise, kusurdan arınmış olup olmadığına vakıf olmak için zevk ve vecd hallerine (manevî duyuş ve ruhî buluşlarına) dayanarak taatların neticelerinden bahsederler. Açıkça görülüyor ki, sûfilerce tutulan yolun esası tamamıyla, yapılan ve yapılmayan hususlarda nefs muhasebesi yapmaktan, mücahedelerden (*exertions*) hasıl olan sözkonusu (ruhî) zevklerden ve vecd hallerinden söz etmekten ibarettir. Sonra (bu zevk ve vecd halleri) istikrar kazanarak (sâlikin ve) müridin makamı haline gelir ve sûfî bu makamdan diğer bir makama yükselir.

Bundan başka sûfilerin kendilerine mahsus bir takım edepi (âdâb) ve aralarında kullandıkları hususi bir dil (ve ıstılah) vardır. Çünkü lugattaki kelimeler (herkesçe) bilinen mânalar için vaz' olunmuştur. O halde bilinmeyen yeni mânalar ortaya çıkınca, terim (ve ıstılah) haline getireceğimiz bir kelime ile bu mânayı ifade eder ve bu lafızdan o mânayı kolayca anlarız.

İşte bundan dolayı bu çeşit bir ilim sûfilere mahsus olmuştur. Onların dışında kalan şeriat ehli bu hususta konuşmamışlardır. (Şeriat ehlinde sadece sûfî olanlar bu mevzudan bahsetmişlerdir). Böylece şeriat ilmi iki kısma ayrılmıştır:

Bir kısmı fakihlere ve müftülere mahsus olup ibadetlere, âdetlere ve muamelelere dair olan umumi hükümlerdir, (*fıkıh* ilmi).

Diğer kısmı sûfiler zümresine mahsus olup sözü edilen mücahedenin icra edilmesi, bununla alakalı olmak üzere nefs muhasebesi yapılması, bu yolda ortaya çıkan (ruhî) zevklerden ve vecd hallerinden, bu hususta bir zevkten diğer bir zevke yükselmenin keyfiyetinden ve yine bununla ilgili olmak üzere sûfiler arasında kullanılan ıstılahların izahından bahsedilmesi gibi şeylerdir (*tasavvuf* ilmi).

İlimler tedvin edildiği ve fakihler (zahir uleması) fıkha, fıkıh usûlüne, kelâma, tefsire ve diğer mevzulara dair eserler yazdıkları zaman bu yolun ehli olan zevat da kendi tarîklerine dair eserler yazdılar. Bunlardan bazıları verâin ve yapılması ve yapılmaması gereken hususlarda (velileri) örnek edinerek nefs muhasebesi yapmanın hükümleri hakkında eserler yazdılar. Nitekim Hâris Muhasibî, *er-Riaye* isimli eserinde böyle yapmıştır. Diğer bazıları tasavvuf tarikinin âdabına bu yolun ehli olanların hallerindeki (manevî ve ruhî) zevklere ve vecdlere dair eserler yazdılar. Nitekim Kuşeyrî, *er-Risâle*'de, Suhreverdi (Ömer b. Muhammed, öl. 632/1234) *Avarifu'l-maarif* isimli eserinde ve bunların emsali olan (Hucvirî, Kelabâzî, Serrac, Mekki gibi) zevat da böyle yapmışlardır.

Gazalî (r.a.) *İhya* isimli eserinde bu iki hususun ve usûlün arasını telif etti. Bu eserde verâin (*asceticism*) ve iktidanın (selefî ve velîleri örnek edinmenin) hükümlerini tedvin etti. Sonra sûfîlerin âdabını ve ananelerini beyan ederek ibarelerinde geçen ıstılahlarını şerh etti.

Bu suretle tasavvuf İslâm'da müdevven bir ilim (sistematik bir disiplin) haline gelmiş oldu. Halbuki daha evvel sadece bir ibadet (ve amel) tariki olup ona dair olan hükümler (bu tarikdeki) ricalin göğüslerinden telakki olunur (iken artık sûfîlik de sudûrdan sutûra intikal etmiş ol)du. Nitekim tefsir, hadis, fıkıh, fıkıh usûlü vesaire gibi yazı ile tesbit edilerek tedvin edilen diğer ilimlerde de bu hal vaki olmuştu.

Sonra bu mücahedeysi, halveti ve zikrî umumiyetle his hicabının (*veil*) açılması ve Allah'ın emrinden olan âlemlere (âlemu'l-emr) vâkıf olunması hali takip eder. His sahipleri bunlardan hiçbir şey idrâk edemez. (Onun için his hicabının keşfi şarttır). (Menşe itibariyle) ruh işte bu âlemlerdendir. Bu keşfin sebebi de şudur; ruh, zahir histen bâtına, (dış idrâkten iç idrâke) dönünce, hissin halleri zayıflar, ruh ise kuvvetlenir, (sıvı ve) saltanatı galip olur. Neşvüneması yenilenir. Bu hususta zikir (temrinleri) ona yardım eder. Zira ruhun neşvünema bulması için zikir gıda mesabesindedir. Sürekli olarak gelişen ve ziyadeliği gösteren ruh şuhûd haline gelir. Halbuki daha evvel ilim halinde idi. (Bilinir olmanın üstüne çıkarak görülür hale gelir). His hicabı açılır ve bizatihi kendisi için mevcut olan nefsin varlığı gerçekleşir. (Ruh, zatının hakikatini kavrar). Bu ise idrâkin ta kendisidir. İşte bu durumda ruh, Rabbanî mevhibeler (ve lutuflara), ledünnî ilimlere ve ilâhî fetihlere doğru açılır. Hakikatinin tahakkuku itibariyle (ruhun) zatı ufuk-ı a'lâya, melekler âlemine yaklaşır. Ekseriya bu keşif (*remove*), mücadele sahibi olanlara âriz olur. Bu sayede bunlar, başkaları tarafından idrâk edilemeyen varlığın hakikatlarını idrâk ederler.

Keza yine bu zevat bir çok vakaları vukuundan evvel (his ve) idrâk ederler. Himmetleri (*minds*) ve nefslerinin kuvvetleri (*psychic powers*) sayesinde süflî varlıklarda tasarrufta bulunurlar. Bu gibi varlıklar onların irâdelerine itaat eder, (keramet). Sûfîlerin büyükleri ne o keşfe ne de bu tasarrufa (keramete) itibar etmezler. Hakkında konuşmaya memur edilmedikleri hiçbir şeyin hakikatini, (o şeyi keşfen bilseler dahi) haber vermezler. Tersine (gayr-i ihtiyari olarak) kendileri için vaki olan bu gibi (harikulade) şeyleri bir mihnet (ve zor bir imtihan *mekr, tribulation*) addederler. Başlarına böyle bir şey gelince de, ondan Allah'a sığınırılar.

Sahabe (r.a.) böyle bir mücadele hali üzere idi, sözü edilen kerametlerden en mükemmel bir şekilde haz ve nasip almışlardı, lâkin yine de bu gibi şeylere önem vermemişlerdi. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin (r.a.) faziletleri arasında bunun bir çok örnekleri vardır. Kuşeyrî *Risâle*'sinde hayat hikâyeleri anlatılan tasavvuf yolunun mensupları ve onlardan sonra bunların tariklerine tâbi olanlar bu hususta sahabeyi takip etmişlerdi.

Sonra müteahhirinden bir taife, dikkatlerini hicabın keşfine (hissî perdenin kaldırılmasına) çevirdi ve bu perdenin ötesindeki (gayb mahiyetindeki) idrâklerden söz etmeye önem verdi. Bu konuda onlar tarafından tutulan riyazet yolları ve usûlleri farklı biçimler aldı. Çünkü hissî kuvvetleri öldürme ve düşünen ruhu zikirle besle-

me, böylece nefsi mükemmel bir şekilde geliştirerek ve besleyerek esasen zatında var olan idrâkin nefis için hasıl olmasını temin etme hususundaki talim ve usûlleri farklı idi. Bu netice hasıl olunca, varlığın; nefis tarafından idrâk edilen şeylere inhisar ettiğini, vücudun zatlarını (ve varlıkların mahiyetlerini) keşfettiklerini, Arş'tan Ferş'e kadar bütün bu (zatların mahiyetlerini ve) hakikatlarını tasavvur ettiklerini zannettiler. Riyazetin suretini zikrettikten sonra Gazalî' nin (r.a.) *İhya* isimli eserinde anlattıkları böyledir (bk. *İhya*, III, 42, Riyazetü'n-nefs)<sup>12</sup>.

Sûfilere göre bahiskonusu keşf (ve his perdesinin kalkması) istikametten kaynaklanmadığı takdirde sahih ve kâmil olmaz. Zira (dinî ve ahlâkî mânada) bir istikamet üzere bulunmasalar bile aç kalan ve halvete çekilen kimselerde de keşf hasıl olabilir. Meselâ sihirbazlarda Hristiyanlarda ve diğer riyazet ehlinde bu durum vardır. Bizim burada maksadımız sadece (dinî ve ahlâkî) istikametten neşet eden ve hasıl olan keşftir. Bunun misâli şudur: İçbükey veya dışbükey cilalı bir ayna bir maddenin karşısına getirildiği zaman hiç şüphe yok ki o madde bu aynada eğri olarak ve olduğundan başka türlü bir şekil alır. Şayet aynanın yüzeyi düz (ve müstakim) olursa, orada madde sahih bir şekil alır. İmdi belli bir takım (mânevi ve ruhî) hallerin kendisine intiba' (ve in'ikas) etmesi itibariyle nefis için istikamet, ayna için dümdüz satıh gibidir.

Sonraki mutasavvıflar bu çeşit bir keşfe önem verince süflî ve ulvî mevcudatın hakikatları, melek, ruh, arş, kürsi ve emsali şeylerin mahiyetleri hakkında konuştular (kendileriyle hemhal olmadıkları için) tarîkleriyle iştiraki bulunmayanların onların bu husustaki zevklerini ve vecdlerini anlama konusunda idrâkleri yetersiz kaldı. O yüzden müftilerden kimi onları reddetti, kimi de (söz, hal ve hareketlerini teslim ve) kabul etti. Lakin bu yolda red ve kabul bahsinde delilin ve burhanın hiçbir faydası yoktur, çünkü bu tarîk vicdâniyât (*intuitiv, ecstatic experience*) kabilindendir, (Akıl ve zahirî hislerle değil, kalp ve batınî hisleriyle idrâk edilir).

### Tafsil ve tahkik

Aynı zamanda akâid âlimlerinden olan muhaddis ve fakiherin sözleri arasında sık sık, "Allah Taâlâ mahlukâtına mübayindir", ifadesi geçer. Kelâmcıların sözlerinde, "O, yaratıklara mübayin de, muttasıl da değildir", ifadesi yer alır. Filozoflar ise, "Allah âlemin dahilinde de haricinde de değildir", derler. Sonraki mutasavvıflar da, "Allah mahlukâtla muttehidir, (ittihad). Bu ittihad ya Allah'ın yaratıklara hulul etmesi mânasına gelir veya Allah mahlukâtın ta kendisidir, gerek küll olarak gerekse teferruat olarak ortada O'ndan başka hiçbir şey yoktur", (heme üst), derler.

- 12 Sonraki sûfilerin bu iddiaları filozofların tahakkümüne yakın katksız bir tahakküm ve delilsiz bir iddiadır. Belki filozofların davaları bizce akla daha yakındır. Zira onlardan delil istendikte lafzî mahlum ve mânası makul burhanlar ibraz ettiklerinden bu gibi şeyleri red veya kabul konusunda onlarla tartışmaya girilebilir. Ama bunlardan delil istendikte: "Biz bunu zevk ve vicdanla bildik, kalb gözü ile aşikâr bir surette gördük. Sen de bizim derecemize geldiğin zaman müşahade edersen" derler. Sonra şeriatın zahirine muhalif bir takım sözler söylerler. Ve bunları, dindarlığına güvenilmez bir takım kimselere isnad ederler. Bunlarla münazara yapmaya mecal yoktur, bk. Cevdet Paşa trc. s. 88. Bu kısmın metin mi not mu olduğu belli değildir.

O halde bu mezheplerin (ve ekollerin) tafsilatını beyan edelim ve herbirinin hakikatini şerh edelim ki, mânaları vazıh bir surette ortaya çıksın. Biz deriz ki:

Mübayenet (*seperateness*, ayrı ve başka olmak) iki mânada kullanılır. Biri cihet ve hayyiz (*sparce, direction*) itibariyle olan mübayenet ki bunun mukabili ittisaldır, (*connectedness*). Bu takdirde bu, görüş ya sarıh olarak veya lüzum yolu ile mekânı iş‘ar ve ihsas eder. (Ya açıktan, Allah bir mekândadır veya mekânda olması lazımdır, izlenimini verir). Birinci durum tecsim, cihete kail olmak kabilinden olan ikinci durum ise teşbihtir. (Mübayenet ve zıddiyet, bir tarafta Allah bir tarafta mahlukâtı vardır, mânasına geleceğinden ya açık veya kapalı olarak Allah için mekân ve cihet kabul etmek mânasını tazammun eder). Bu mânadaki mübayanetin (Allah hakkında) sarıh olarak kabul edilmesi hususu bazı selef âlimlerinden nakledilmişse de bu naklin bundan başka bir mânaya gelmesi (ve ayrı bir izahının yapılması) da muhtemeldir. İşte bundan dolayı kelâmcılar sözü edilen mübayaneti reddederek (ve bazı selef âlimlerine rağmen) Allah’ın mahlukâta mübayin ve zıd olduğunu inkâr ederek şöyle demişlerdir: Bârî Taâlâ hakkında: O, mahlukâtına mübayindir veya muttasıldır, denemez. Çünkü bu (ifade) sadece mütehayyiz varlıklarda bahiskonusu olur. “Belli bir mahal ve zat, muayyen bir mâna (vasıf) ve bunun zıddı ile muttasıf olmaktan hâli olmaz” denilirse, deriz ki: Bu, başlangıç itibariyle (bir mahallin bir şeyle) ittisaf etmesinin sahih olması şartına bağlıdır. (Başlangıç itibariyle) bu ittisaf imkânsız ise, yurakardaki mahzur sözkonusu olmaz. Aksine bu durumda (belli bir mahallin belli bir vasıf ve) mânadan da, onun zıddından da hali olması caiz olur. Nitekim cemad ve cansız madde hakkında, “O ne âlimdir ne câhildir, ne kadirdir, ne âcizdir, ne kâtiptir ne de ümmîdir” (kavrar veya kavramaz, suçlu veya suçsuzdur) denilir. (Demek ki, madde ilimle de, onun zıddı olan cehaletle de muttasıf olamamaktadır). Bu mübayenetle ittisalin sıhhati de, (mübayetin) medlulü tesbit edilirken söylendiği gibi cihette husul ve vücûd bulması şartına bağlıdır. Halbuki Barî Taâlâ bundan (ve cihette olmaktan) münezzehtir. (O halde Allah, mahlukâta mübayindir, sözü onun hakkında cihet ve mekan kabul etmeyi gerektireceğinden kullanılması caiz olmaz).

İmamı’l-Haremeyn’in *el-Luma’* isimli eserine yazdığı şerhte bu hususu bahiskonusu eden İbn Tilemsânî (Abdullah b. Muhammed öl. 658/1260); “Bârî Taâlâ hakkında; ne âleme mübayindir, ne âleme muttasıldır, ne âleme dahildir, ne âlemden harıçtır, denemez,” demiştir. Mütehayyiz olmayan cevherlerin varlığını esas alarak, Allah âlemin dahilinde de haricinde de değildir (o ne âlemin içidir ne de dışıdır), diyen filozofların sözlerinin mânası da zaten bundan ibarettir. Kelâmcılar ise mütehayyiz olmayan (mücerred) cevherleri inkâr etmişlerdir. Zira (mekân, cihet ve cismaniyetten mücerred) bu çeşit cevherlerin mevcut olmalarından, sıfatların en özel olanında Allah’a müsavi olmaları lazım gelir. (Bu nevi mücerret cisimlerin de cihet ve mekândan münezzehe olmaları icab eder. Halbuki bu husus Allah’a has olan sıfatların en özel olanıdır). Bu mesele kelâm ilminde geniş bir şekilde izah edilmiştir.

Mübayenetin diğer manası “mugayeret ve muhalefettir”. (Bu mânada olmak üzere) Allah hakkında: “Bârî Taâlâ zatı, hüviyeti, vücûdu ve sıfatları itibariyle mahlukâtına mübayindir” (*muhalefetun li’l-havadis*) denilir. Bunun mukabili “ittihad,

imtizaç ve ihtilâttır" (*Union, oneness, mingle, merge*). Bu mânadaki mübâyenet hep- si hak ehli olan cumhur-i selefin, şeriat âlimlerinin (fukahânın), kelâmcıların, (Ku- şeyrî'nin) *Risâle*'sinde bahiskonusu edilen eski mutasavvıfların ve onların mesleği- ne sülûk edenlerin mezhebidir.

Vicdanî idrâklerini (ve batınî hislerini) ilmî, (mantıkî) ve nazarî bir hale getiren sonraki (veya muasır) mutasavvıflardan bir cemaat, Bârî Taalâ, hüviyeti, vücudu ve sıfatları itibariyle mahlukları ile muttehidir, kanaatına varmışlardır. Umumiyetle Sokrat ve Eflatun gibi Aristo'dan evvelki filozofların mezhebinin de bu olduğunu id- dia etmişlerdir.

Kelâmcıların, mutasavvıflara atfen kelâm ilminde naklettikleri ve reddetmeye koyuldukları ittihaddan kasdettikleri mâna budur, (ittihatçı mutasavvıflar ise) biri Hâlık'a, diğeri mahlûka ait olmak üzere ortada iki zat var da biri öbürünün yanında fânî olur veya küll cüzü ihtiva ettiği gibi biri öbürünü ihtiva eder, demek istemezler. Çünkü bu (ittihad değil, sarih bir mugayerettir) ve (ittihadçı) mutasavvıflar böyle bir mugayerete kail olmazlar. (Mutasavvıfların benimsedikleri ve özümledikleri) bu itti- had Hristiyanların Hz. Mesih (a.s.) hakkında iddia ettikleri hululün (*incarnation*) aynısıdır. Kadîm ve ezeli bir varlığın muhdes ve fânî bir varlığa hulûl veya onunla ittihad etmesi itibariyle bu daha gariptir.

Keza bu ittihad İmamiye Şîîlerinin imamlar hakkında bahiskonusu ettikleri şe- yin (ve hululün) da aynısıdır. Onların (yani ittihadçı mutasavvıfların veya şîadan İmamiyenin) ifadelerinde bu ittihad iki biçimde takrir ve tesbit edilmiştir:

Birincisi şudur: Kadîm ve ezeli varlığın zatı ister hisle, ister akıl ile idrâk olu- nan cinsten olsun bütün muhdes varlıklarda gizli (kâmin) dir. Kadîm zat, her iki su- rette (mahsusât ve makulât çeşidinden olan) muhdes şeylerle muttehidir. Tüm muh- des varlıklar o zatın mazharlarıdır. Yani muhdes varlıkları var kılan ve ayakta tutan odur. Şu mânada ki o olmasa beriki varlıklar ademden ibaret olurdu. Hulûl ehli olan- ların (ve panteistlerin) reyî budur.

İkincisi ise mutlak vahdet ehli olanların (ve monistlerin) tarikidir. Öyle anlaşılı- yor ki bunlar hulûl ehli olanların ifadelerinden ittihadın (aklî) mânasına aykırı düşen gayriyeti (ve başkalığı) sezmişler, onun için kadîm ile mahlukât arasında zat, vücud ve sıfatlar bakımından bu gayriyeti kökten reddetmişler, his ve akılla idrâk olunan mezâhirin (ve haricî âlemin) gayriyeti konusunda, "Bunlar bir takım beşerî idrâkler olup vehimlerden ibarettir", diye mugalata yapmışlardır. Lâkin onlar burada kullandıkları vehim sözü ile "ilim, zan ve şek" sınıfına dahil bulunan, bu çeşit bilgilerden biri olan vehim sözünü kasdetmezler. Kasdettikleri yegâne şey şudur: "Hakikatte mezâhir (ve dış âlem) tümü ile yokluktan başka bir şey değildir, sadece beşerin idrâ- kinde vardır. Hakikatte zahirde ve bâtında kadîm (ve ezeli) varlıktan başka hiçbir şe- yin mevcudiyeti yoktur". Nitekim az sonra bu hususu imkân nisbetinde ifade edece- ğiz.

Beşerî idrâklerde olduğu gibi, sözü edilen (gaybî) hususun aklen anlaşılmasın- da nazar ve istidlale dalmanın bir faydası yoktur. Çünkü bu husus ancak melekî id- râklerden (ve saf ruhanî âlemden) nakledilir. Bu ise fitratan sadece nebilere ve onlar-

dan sonra da yine onların hidayetleri sayesinde evliyaya hasıl olur. Şu halde ilmî, (aklî ve mantıkî) usülle böyle şeyler tahsil etmeye kasdedenlerin kasdı dalâletten başka bir şey değildir<sup>13</sup>.

Nice kereler bazı musannifler, varlığın keşfi (*revelation*) ve ona ait hakikatlerin tertibi hususundaki mutasavvıfların mezheplerini, mezâhir (*manifestations*) ehlinin tariki üzere beyan etmeye girişmişler, fakat meseleyi daha zor anlaşılır –hatta gayet muğlak– bir vaziyete sokmuşlardır. Ancak yazdıkları eserler nazar, ilim ve ıstılah sahiplerine (ve onlarca yazılan eserlere) nisbetle, zorun da zoru denecek kadar müphem bir hal almıştır. Meselâ İbn Fâriz (Ömer b. Fâriz öl. 632/1235) kasidesinin şarihî Fergânî (Saiduddin b. Abdullah, öl. takriben 700/1300), sözü edilen şerhin baş tarafına yazdığı dibacede böyle hareket etmiştir. (bk. Fergânî, *Münthehe'l-medârik*, İstanbul, 1293/1876) Fergânî varlığın failden sudûru ve tertibi hakkında der ki:

“Varlık tümü ile, ahadiyetin (*unity*) mazharı olan vâhidiyet (*uniqueness*) sıfatından sâdır olmuştur. Bunların her ikisi de zat-ı kerimeden sudur etmişlerdir. Zat ise, başka bir şey değil, (saf ve halis) vahdetin (*oneness*) kendisidir”. Onlar bu sudûra “tecelli” (*revelation*) ismini verirler. Onlara göre tecelli mertebelerinin ilki, zatın kendisine tecelli (ve zuhur) etmesidir. Aralarında nakledegeldikleri: “Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi arzu ettim. Onun için beni tanısinlar diye halkı yarattım”, hadisine istinaden bu tecelli icat ve zuhur (ifade ve ifaze etmekle bir kemâl tazammun eder. (Çünkü icat ve zuhur bu tecellinin feyzi ve eseridir). Bu kemâl, varlığa ve hakikatların tafsiline tenezzül eden icattaki bir kemâldir. Mutassavvıflara göre bu (yani ilk tecelli) âlem-i meâni (*ideas*), âlem-i ‘amâiye (*nubilous*) ve Hakikat-i Muhammediye’dır. (Îlâhî) sıfatların, levhin, kalemin, bütün nebi ve resullerin ve Muhammed ümmetinden olan kâmil zevatın hakikatları hep burada mevcuttur. Bütün bunlar Hakikat-ı Muhammediye’nin tafsilinden ibarettir. Hazret-i Hebâiye’de (*atomic preesece*), bu hakikatlardan diğer bir takım hakikatlar daha sadır olur. Bu da misâl (*ideas*) mertebesidir. Sonra bundan arş, sonra kürsi, sonra eflâk, (semalar), sonra unsurlar âlemi, sonra terkib âlemi sâdır olur. Bütün bunlar (menşe itibariyle) “retk” (*mending*, bitişme) (bk. Enbiya, 21/30) âleminindedir. Tecelli ettikleri (ve ortaya çıktıkları) zaman “ftek” (*rending*, ayrılma) âleminde mevcut olurlar”. Fergânî’nin sözleri burada bitti.

Bu mezhebe *tecelli*, *mezâhir* ve *hadarât* (*revelation*, *manifestation*, *presences*) ashabının mezhebi ve mektebi ismi verilmektedir. “Filozofların, ukûl-ı aşere tertipleri gibi bir garip rey olarak bir takım tahayyulat ve evhamla mahlut olan müşahede ve vicdandan başka bu davalarını ispat edecek bir delil bir burhanları yoktur”. (Cevdet Paşa trc.) Bu, müphem ve muğlak olması sebebiyle, nazar ehli olanların gereğini tahsil (ve doğruluğunu tahkik) etmeye muktedir olamadıkları bir sözdür. Zira müşahede ve vicdan (*vision*, *intuitive*) sahibi ile delil sahibinin sözleri arasında büyük bir mesafe vardır. Nice kere şeriatın zahiri ileri sürülerek (ittihadcı mutasavvıfların varlıklar hakkındaki) bu tertipleri reddedildi. Bu tertibe dair şeriatla herhangi bir delâletin bulunduğu bilinmemektedir. (Vahdet-i vücûdun durumu budur).

Aynı şekilde mutasavvıflardan diğer bir taife mutlak vahdeti (*absolute oneness*,

13 “Tafsil ve tahkik” arabaşlığından buraya kadar olan kısım Mısır ve Beyrut baskılarıyla Ugan tercümesinde yoktur.

*monizm*, vücudiye) kabul etme cihetine gittiler. Bu, hem taakkûtu ve hem de teferruatı itibariyle evvelkinden daha garip bir görüştü. Bunların bu husustaki kanaatlarına göre tafsilatları itibariyle tüm varlığın bir takım kuvvetleri vardır. Mevcudatın hakikatleri, suretleri ve maddeleri bu kuvvetlerle kaimdir. Unsurların mevcudiyeti de ancak kendilerinde bulunan bu kuvvetlerledir. Keza unsurların maddesinin bizatihi kendisinde de bir kuvvet vardır ve o bu sayede mevcut olmuştur. Sonra mürekkep maddelerde de bu kuvvetler, terkibe esas teşkil eden kuvvetin zımnında olarak mevcuttur. Meselâ madenî bir kuvvet, maddedeki unsurların kuvvetlerini ihtiva eder. Ayrıca buna ilaveten onda madenî bir kuvvet daha vardır. Sonra hayvanî kuvvet, bizatihi kendisinde mevcut olan kendi kuvvetine ek olarak bir de madenî kuvvet tazammun eder. Hayvan karşısında insanî kuvvetin durumu da böyledir. Sonra felek (*fîrmament*), insanî, kuvveti tazammun eder ve buna ilaveten diğer bir kuvvet daha ihtiva eder. (Sırf manevî ve) ruhanî olan zatlarda da durum böyledir.

Tafsil bahiskonusu olmaksızın küllü (ve tüm kuvvetleri) kendinde toplayan, küllî ve cüz'î olarak bütün mevcudata yayılmış olan ilâhî kuvvettir. Bu kuvvet sadece zuhur veya gizlilik veya suret veya madde cihetinden değil belki her cihetten her şeyi kendinde toplamış ve onları ihata etmiştir. Şu halde küll vâhiddir ve o da zat-ı ilâhînin kendisidir. Bir ve basit olan hakikat O'dur. O'nu tafsil eden sadece itibardır. (Varlığın tek olması hakiki, çok olması itibaridir). Hayvaniyetle insaniyet arasındaki münasebet buna misâldir. Görmez misin ki, insaniyette hayvaniyet de mündemiçtir ve onun mevcudiyetiyle bu da mevcuttur. İmdi mutasavvıflar bu durumu (ve mutlak vahdeti) zikr ettiğimiz gibi bazan her mevcuttaki cins - nev münasebeti şeklinde temsil etmekte, bazan da küll-cüz arasındaki münasebeti misâl olmak üzere ileri sürmekte ve bütün bunları yaparken de terki ve kesretin her şeklinden dikkatle kaçınmaktadır. Onlara göre (kesreti ve terki) icab ettiren ancak vehim ve hayaldir.

İbn Dihâk'ın (Dehhâk Dehkâ, İbrahim b. Yusuf b. Mer'ah, öl. 611/1215) bu mezhebi anlatmak için söylediği sözlerden zahir olan şudur: Bunların vahdet meselesinde söyledikleri sözlerin hakikati renkler hakkında filozofların; "renklerin varlığı ışığın var olması şartına bağlıdır, ışık yok olunca renkler de hiçbir şekilde mevcut olmaz", demelerine benzemektedir. Keza duyularla idrâk olunan tüm varlıkların (mahsûsatın) mevcudiyeti hissî idrâkin var olması şartına, hatta akıl ve vâhime kuvveti ile idrâk olunan varlıkların (makûlâtın) mevcudiyeti de aklî idrakin var olması şartına bağlıdır. Şu halde mufasssal olan varlığın tümü beşerî idrâkin var olması şartına bağlıdır. Demek ki, beşerî idrâkin külliyen yok olduğunu farz etsek, ortada mufasssal (ve kesret halindeki) varlık bulunmayacaktır. Daha açıkçası (her şey) bir ve basit varlıktan ibaret olacaktır.

İmdi sıcak - soğuk, katılık - yumuşaklık, hatta arz, su, ateş, sema ve yıldızlar sırf onları idrâk eden duyu organları mevcut olduğu için mevcut olmuşlardır. Çünkü idrâk edilen eşyada (veya) idrâk eden kişide bulunan tafsilat (ve kesret, haddizatında) varlıkta yoktur. Bu tafsilat (ve kesret) sadece (ihşaslarda ve) idrâklerde mevcuttur. Şayet (tek olan varlığı kısımlara, cüzlere ve) bölümlere ayıran idrâk organları yok olsaydı, (kesret ve) tafsil de yok olur ve sadece bir tek idrâk mevcut olurdu ki bu da "ben"

(ene) den başka bir şey değildir. (İttihadçı mutasavvıflar) bu konuda uyuyanın halini nazar-ı itibara almaktadırlar. Şüphesiz ki, bir kimse uyuyup zahirî hissi kaybolunca, o bu halde iken sadece hayalin kendisi için vücuda getirdiği tafsil (ve kesret) müstesna, hisle bilinen her şey (ve bütün mahsûsâtı) kaybolmuş olur. Onlar derler ki, işte uyanık olan kimsede böyledir. O da bu idrâklerin tümünü, kendisinde mevcut olan bir nevi beşerî idrâkle tafsil (ve kesret üzere itibar) eder. (Tafsil ve kesret itibarî olup) onun idrâkinin kaybolduğu farz olursa tafsil (ve kesret) de kaybolur. (İttihadçı mutasavvıfların) vehm (*imaginary*) dedikleri şeyin mânası budur. Yoksa onlar bu kelime ile (ilim, zan ve şüphe gibi) beşere has idrâkler cümlesinden olan vehmi kassetmezler.

İbn Dihâk'ın sözlerinden anlaşıldığı üzere onların görüşlerinin hûlasası budur. Bu, gayet sakat bir reydir. Çünkü biz, gözlerimizden gaip olmakla beraber, ayrıldığı-mız bir memleketle varmak istediğimiz diğer bir memleketin varlığını yakinen ve ka-tiyetle biliyoruz. Gölgeyi semânın, yıldızların (yani bulutların üstünde kalan göğün ve yıldızların) ve bizden gaip olan sair şeylerin mevcudiyetini de bu şekilde biliyo-ruz, insan bunların varlığına kesinlikle hükmetmektedir. (Bu şekilde varlığı) yakinen malum olan hususlarda hiçbir kimse nefsi ile inadlaşamaz<sup>14</sup>.

Bununla beraber bir de şu var: Sonraki mutasavvıfların muhakkik olanları der-ler ki: Keşf esnasında müride ve sâlike çoğu kere böyle bir vahdet tevehhümü (ve bü-tün varlıkları bir olarak hissetme hali) ânz olur. Sûfilere göre buna cem' (*combina-tion*) makamı ismi verilir. Sonra sûfi bu makamdan yükselerek varlıkları birbirinden ayırd etme mertebesine ulaşır. Onlar buna da fark (*differentiation*) makamı tabir et-mektedirler. Muhakkik olan arifin makamı budur. Onlara göre bir sâlik "cem' enge-line" (akabetu'l-cem) mutlaka takılır; (onun bunu aşması şarttır. Halbuki) o, geçilme-si zor bir maniadır. Zira sâlikin o engelin yanından duraksamasından ve böylece bü-tün kazancını kaybetmesinden korkulur.

Böylece bu tarîkin ehli olanların mertebeleri açık bir şekilde ortaya konulmuş bulunmaktadır.

\*  
\* \* \*

Keşf ve hissin ötesi hakkında konuşan, sözü edilen sonraki mutasavvıflar, bu hu-susa kendilerini iyice kaptırmışlar, netice olarak bunların bir çoğu işaret ettiğimiz gi-bi hulûla ve Vahdet'e zâhip olmuş ve bununla kitaplar doldurmuştur. Meselâ Herevî (Abdullah b. Muhammed, öl. 481/1089) *Kitabu'l-makamat*'da ve diğer eserlerinde böyle yapmış, İbn Arabî, İbn Seb'in ile bunların talebeleri olan İbn Arif (Şemseddin Muhammed b. Afifuddin b. Süleyman Tilemsanî, öl. 688/1289), İbn Fârız ve Nec-muddin İsrâîlî (öl. 677/1278) de yazdıkları kasidelerde Herevî'ye tâbi olmuşlardır.

Bu mutasavvıfların selefleri olan zevat, bir mezhep olarak Allah'ın imamlara hu-

14 "Halbuki his hicabının keşf olunmasıyla ruhanî aleme muttali olup da evham ve hayalâtta salim olan bir sâlikin, marifet ummanında gark olmuş bir vaziyette, bu çeşit tahayyulattan hâli ve ârî, sâ-de, basit ve umumi bir idrâki olması lazım gelip bu surette ise tafsil ve tefrik ile mevcudatın haki-katlarını nasıl tayin edebilir? Ve söylediği sözler vehm mahiyetindeki avarızdan başka ne olabilir? Binaenaleyh bu nevi keşf sahibi kendisini itham edip ibadetine yönelmek haline müracaat etmelidir. Taki Allah onu hakikat mertebesine vasil kıla", Cevdet Paşa trc. Metin mi not mu olduğu belli değil.



lûl ettiğine ve imamların ulûhiyetine itikad eden Rafizîlerden olan sonraki İsmailî (ve Batînî)lerle ihtilat etmişlerdi. Halbuki ilk Rafizîlerin böyle bir itikada sahip oldukları bilinmemektedir. Böylece her iki fırka (birbirinin tesiri ve telkini altında kalarak) hem-meşrep oldu. Söyledikleri sözler yekdiğerine karıştı. Akideleri birbirine benzedi. Mutasavvıfların sözlerinde “kutb’a” (*pole*) kail olma hali zuhur etti. Kutbun mânası “ariflerin başkanı” (reisu’l-ârifin, *chief gnostics*) demektir. Onların itikadına göre Allah kutbun ruhunu kabz etmedikçe marifetteki makamında hiçbir kimse ona müsavi olamaz. Ruhunu teslim ettikten sonra, irfan ehlinde olan diğer bir zata makamını miras bırakır. İbn Sina *Kitabu’l-işarât*’ın tasavvuf bölümünde bu hususa temas ederek, “Hakk’ın dergâhı gayet yüce olduğundan rastgele herkesin yolu ona varmaz, sıra ile tek tek muttali olma hali müstesna, kimse gelişigüzel O’nu temaşa edemez”, demiştir.

Fakat bu söz ne aklî bir hüccete ne de şer’î bir delile istinat etmez. Sadece hata-be (*rhetorica*) nevilerinden ibaret bir sözdür, imamların yekdiğerine vâris olmaları konusunda Rafizîlerin söyledikleri sözün aynısıdır.

Dikkat ediniz! Bu kavmin tabiatları (ve sonraki ittihadcî mutasavvıfların zihinleri) bu reyî Rafizîlerden nasıl çalmış ve onu kendilerine nasıl din haline getirmiştir!

Sonra (ittihadcî) mutasavvıflar bahiskonusu kutubtan sonra aynen Şiânın *nûke-bâ* hakkında söyledikleri gibi bir tertip üzere *abdahın* varlığına da kail olmuştur. Hatta (mutasavvıflar), tarîklerinin ve mesleklerinin bir esası haline getirmek üzere *tasavvuf hırkasını* giyme hususunu (bir senetle yukarıya doğru) isnad ettkleri zaman varıp Hz. Ali’ye (r.a.) dayandılar. (Mutasavvıflar üzerindeki Şîî tesirini göstermesi bakımından) bu da o mânada bir şeydir. Zira ne giyim-kuşam ne de başka bir hal itibariyle sahabe arasında Hz. Ali’nin (r.a.) kendisine has bir tarîki ve mesleği yoktu. Daha doğrusu Resûlullah’tan (s.a.) sonra insanların en zahidi ve çok ibadet edeni Ebu Bekir ve Ömer (r.a.) idi. Bunlardan hiç birine din ve vera’ itibariyle bir şey tahsis edilmemiş, bir hususiyet olmak üzere bunların hiçbirinden bize bir şey intikal etmemişti. Tersine din, vera’, zühd ve mücadele hususunda istisnasız bütün sahabe aynı derecede örnek idi. Gidişatları ve hal tercümeleri buna şahiddir. Gerçi Şîîler bu hususta yaptıkları nakillere dayanarak diğer sahabeleri bir yana bırakarak belli bir takım faziletleri sadece Hz. Ali’ye tahsis etme hayaline kapılmışlardır. Lakin onlar bunu yaparken, kendilerince kabul edilen malum Şîî akidelerine göre hareket etmişlerdir.

Zahir olan şudur: Şia’dan olan İsmailiye (ve Bâtîniye) zuhur edip imamet ve ona râci olan malum meseleler hakkındaki sözleri ortaya çıktığı zaman Irak’taki mutasavvıflar zahirle bâtın arasında (İsmailîler tarafından kurulan dengenin ve) muvazenenin bir çeşidini iktibas ettiler. İmamet (ve hilafeti), şeriata inkiyad hususunda halkın sevk ve idare edilmesi haline getirerek, şeriatta da sabit olduğu gibi herhangi bir ihtilafın vaki olmaması için (zahirdeki) imama sadece bu vazifeyi verdiler. (Ümmet arasında ihtilafın vâki olmaması ve vâki olması halinde derhal ortadan kaldırılması için şer’an zahirde bir imama ve halifeye ihtiyaç vardır, dediler). Allah ile ilgili marifetin talim edilmesi (yetkisini) ise kutba verdiler. Zira kutub ariflerin reisidir. Zahirdeki imama teşbih ederek ve imamın, bâtın (âleminde) karşılığı ve dengi olsun diye bu vazifeyi sadece kutba verdiler. Zira marifetin medarı ve mihveri odur. (Böylece zahir âlemde

imam ve halife batın âleme ise kutb tek başlarına hükmettiler). Teşbihte mübalağa olsun diye “*abdalı*” da (Şiîlikteki imam nâibleri ve) nakibleri (nükeba) haline getirdiler.

Sözü edilen mutasavvıfların Fatimî (Mehdî) hususundaki sözleriyle buna dair olmak üzere kitaplarına doldurdıkları, fakat mutasavvıfların selefleri tarafından hakkında müsbet ve menfî hiçbir şey söylemedikleri hususları dikkate alarak mezkûr meşâle hakkında inceden inceye düşününüz. Bütün bunlar Şia ve Rafizîlerin sözlerinden ve mezheplerine dair yazdıkları kitaplarından alınmıştır.

“Hak olana hidayet eden Allah’tır”. (Yunus, 12/35).

## Zeyl

Endülüs’teki evliyanın büyüğü olan irfan sahibi şeyhimiz Ebu Mehdi İsa b. Zeyyad’ın sözlerinden meydana gelen bir bölümü burada bahiskonusu etmeyi münasip gördüm. Bu zat, Herevî’nin (Öl. 481/1089), *Kitabu’l-makamat*’ında (Menazilu’s-sâirîn) geçen ve mutlak vahdete kail olma izlenimini veren veya nerdeyse bu hususu sarıh bir şekilde ifade eden beyitlerle meşgul olur ve bunları tekrarlar dururdu. Bu beyitler şunlardır:

“Hiç bir kimse vâhid (olan Allah)’ı tevhid etmemiştir. Zira Onu tevhid eden herkes münkirdir. O’nun sıfatlarından bahsedenlerin tevhidi ikilikten (Herevî’ye ait esas metinde “tesniye” değil, “âriyet” geçer. Lakin İbn Zeyyad onu bu şekilde telaffuz etmiştir), ibarettir ki, onu bizzat vâhid (olan Allah) iptal etmiştir. Bizzat kendisini kendisinin tevhid etmesi (hakiki) tevhiddir. Onu tavsif edenin O’na verdiği sıfat mülhitliktir”.

İbn Zeyyad (r.a.), Herevî’yi mazur göstermek maksadıyla derdi ki: “Vâhid olan Allah’ı tevhid eden herkes münkirdir”, ifadesindeki “cuhudu ve münkirliği” ve “O’nu tavsif edenin O’na verdiği vasf ve sıfat mülhitliktir,” ifadesindeki “ilhâd” kelimesini halk müşkil bulmuş, bu beyitleri çirkin görmüş, onun için bunları söyleyen şahsa yüklenmişler ve kendisini hafife almışlardır... Fakat biz şu (sûfiler) taifesinin reyî üzerine deriz ki: Mutasavvıflara göre tevhidin mânası, bizatihi kıdemın subût bulmasıyla bizatihi hudûsun fena bulmasıdır. (Ayn-ı kıdem sabit olunca, ayn-ı hudûs müntefi olur). Tüm varlık bir tane hakikat ve bir tek benlik (ve kab)tir. Sûfilerin büyüklerinden olan Ebu Said Har-râz (Ahmed b. İsa, öl. 286/899), “Hak zahir ve bâtın olanın aynıdır”, demiştir.

Mutasavvıfların görüşüne göre (bir tek olan) bahiskonusu hakikatte taaddüdün (kesretin) vukuu ve ikiliğin mevcudiyeti gölgelerin suretleri, (aks-i) sada, ve görünen belli bir şeyin (aynadaki muhtelif) görüntüleri mesabesinde olan hazarat-ı hams (veya hislerin mevcut olduğu seviye) itibarıyla (bir hayal ve) vehimdir. Kadimin aynından ve zatından hariç olan şeyler araştırıldığında yokluktan ibaret oldukları görülür. “Allah vardı, O’nunla birlikte hiçbir şey yoktu”, ifadesinin mânası da budur ve onlara göre Allah, şimdi de aynen evvelce olduğu gibidir. Resûlullah (s.a.) tarafından tasdik olunan Lebid’in, “Dikkat ediniz, Allah müstesna her şey bâtıldır,” sözünün manası da budur.

Bu hususta mutasavvıflar derler ki: Kim Allah’ı tevhid ve tavsif ederse, a) Bir muvahhid-i muhdes –ki o kendisinden ibarettir, b) Bir de tevhid-i muhdes ki o da kendi fiilinden ibarettir, c) Bir de muvahhed-i kadîm, ki O’da mabuddur kabul etmiş olur. Halbuki biraz evvel zikredildiği üzere tevhidin mânası bizatihi hudûsun fânî olması (ve ayn-ı hudûsun intifası) idi. Ayn-ı hudûs ise şu anda sâ bit ve hatta müteaddit olarak mevcut olduğundan

(zımnem) tevhid inkâr edilmiş olup dava dahi kâziptir, demektir. Bu durumun misâli şudur: Belli bir evde bulunan iki kişiden biri diğetine; “Bu evde senden başkası yoktur”, deyince diğeri, lisan-ı hal ile, “Bu söz ancak sen yok olduğun takdirde sahih olur”, der. (Allah’ı tevhid eden ve la mevcûde illallah diyen muvahhide Allah; bu sözün ancak sen ve fiilin olan tevhid olmadığı zaman sahih olur. Aksi halde bu, tevhid değil tesniye, hat-ta teslis olur, bu ise inkâr ve ilhaddır, der) .

Muhakkiklerden biri, (Mutasavvıfların); “Zamanı Allah yaratmıştır”, şeklindeki sözleri için demiştir ki: “Bu sözler kökleri itibariyle çelişkilidir. Zira zamanın yaratılması da bir fiil olup bu fiilin de bir zaman içinde vukua gelmesi zaruri olduğundan bundan evvel de başka bir zamanın bulunması icab eder”, (ve böyle teselsül edip gider). Ancak onları buna sevk eden yegâne sebep, dar olması yüzünden kelimelerin hakikatları anlatmada yetersiz ve dilin, hakikatların hakkını hakkıyla ifadeden âciz oluşudur. İmdi müced mücudin, (muh-des muhdisin, muvahhid muvahhadın) aynı olduğu tahakkuk edip mâsiva külliye yok ol-duğu (hudûs tamamiyle ortadan kalktığı) vakit, zafî ve hakiki tevhid sahih olur. Mutasav-vıfların, “Allah’ı, Allah’tan başkası bilmez ve tanımaz”, demelerinin mânası da budur.

Bir kimsenin üzerinde (dünyevî) alâmetler ve eserler bulunduğu halde Hakk’ı tevhid et-mesinde bir mahzur yoktur. Zira bu durum ancak “Ebrârın hasenâtı mukarrebûnun sey-yiâtıdır”, sözü kabilindendir. Çünkü (Rusûm ve âsârın bekası, dinî bir) kayd altında ol-manın, ubudiyetin ve çift olmanın (biri Hâlık, diğeri mahlûk iki varlığın) lazimesidir. Fa-kat cem makamına yükselen bir kimsenin hakkında bu (rûsum ve asarın bekası) bir ek-siklik olur. Zira o, mertebesini idrâk etmekte ve bilmektedir ki, bu eksiklik, ubudiyetin icabı olan bir telbis (ve hile) olup şuhûd (ve Allah’ı temaşa hali) onu ortadan kaldırmak-ta ve aynulcem’ hali de onun hudûs kirini temizlemektedir. Bu kanaatla en ziyade ileri gidenler, mutlak vahdete inanan ve “Her itibara göre marifetin medarı, vâhid (olan Al-lah)’a varmaktır”, görüşünde olanlardır.

Bu beyitler, en yüksek makama teşvik, tenbih ve dikkat çekme maksadıyla şairden sadır olmuştur. Bu makamda (kulluğun şartları ve halleri içinde) çift olma durumu ortadan kalkar ve mutlak tevhid, hitap ve ibare olarak değil, ayn olarak hasıl olur. Kim (bu tev-hid hususunda teslimiyet gösterirse müsterih olur. Bu tevhidin hakikati bir kimse ile ni-za yapar (ve onu rahatsız eder) ise o kimse (Allah’ın) “Ben kulumun işiten kulağı, gö-ren gözü...” olurum, kudsi sözü ile ünsiyet bulur. Şayet (esas) mânaları bildiyseniz, artık lafızlarda ve ifadelerde münakaşa - tartışma olmaz. Bunu bir küll olarak ifade edecek olan şey şu tavrın fevkindeki bir hususun tahakkuk etmesidir ki, ona dair ne konuşulur ne de ondan haber verilir. Bu meseleye bu kadar işaret etmek kâfidir, bu gibi yerlerde derine gitmek (gerçeği görmeye engel olan) bir perdedir, Mutasavvıfları (hulûl ve ittiha-da delâlet eden) malum sözleri söylemeye iten şey de zaten budur.

Şeyh Ebu Mehdi b. Zeyyad’ın sözleri burada bitti. Bu sözleri, Vezir İbn Hatîb’in (Muhammed b. Abdullah öl. 776/1374) mahabbete dair yazdığı ve (*Ravzatu*) *et-ta’rif bi’l-hubbi’ş-şerif* adını verdiği kitabından naklettım. Gerçi bu sözleri şeyhimiz Ebu Mehdi’den defalarca işitmişim. Lakin kendisi ile görüşmeyeli uzun bir süre geçtiği için kitaptan nakletmeyi, daha iyi bir tesbit ve zabt için uygun gördüm.

Muvaffak kılan Allah’tır<sup>15</sup>.

15 “Zeyl” arabaşlığı altında verilen bu kısım Mısır ve Beyrut baskılarıyla Ugan tercümesinde yoktur. Ayrıca bk. İbn Hatib, *Ravzatu l-ta’rif*, s. 498 (Mısır 1968).

\*  
\* \*

(Mutasavvıfları red ve kabul hakkında miyar): Fakih ve müftülerin çoğu, sözü edilen sonraki mutasavvıfların yukarıda geçen görüşlerini ve o çeşitten olan kanaatlarını reddetmeye koyuldular. (Bu konuda daha ileri giderek) reddiyelerini (tasavvuf) tarîkinde önlerine çıkan her şeye teşmil ettiler. Lâkin hak olan, bu hususta onların bunlarla olan tartışmalarını mufassal bir şekilde ortaya koymaktır. Mutasavvıflar şu dört konuda konuşmuşlardır:

1. Mücahedeler ve (ondan) hasıl olan (manevî ve ruhî) zevk ve vecd halleri ve işlenen ameller hakkında nefis muhasebesi üzerine konuşmak. (Bu hususları müzakeretmelerinden maksat da) makam haline dönüşen ve birinden üstteki diğer birine çıkılan bahiskonusu zevklerin hasıl olmasıdır. Nitekim bu hususa temas etmiştik.

2. Rabbanî sıfatlar, arş, kürsî, melekler, vahiy, nübüvvet, ruh, görünen ve görünmeyen bütün varlıkların hakikatları, yukarıda geçtiği gibi mucidinden sudur etmeleri itibariyle ekvânın terkibi (tertibi) ve tekevvünü gibi gayb âleminde olarak idrâk edilen hakikat ve keşf (ilham) üzerinde konuşmak.

3. Türlü türlü kerametlerle ekvânda ve âlemlerde vâki olan tasarruflar üzerine konuşmak.

4. Önde gelen sûfilerden sudur eden ve zahir itibariyle (şer'î ahkâma muhalif olduğu intibahı ve) vehminî veren, tasavvuf ıstılahında "şatahât", (vecd ve cezbe halindeki ifadeler, *ecstatic utterances*) tabir edilen, zevahiri müşkil olan ve onun için bir kısmı merdut, bir kısmı güzel ve bir kısmı müevvel olan lafızlar üzerinde konuşmak. (İşte sûfiler bu dört husus üzerinde konuşmuşlar, bunları araştırmışlar, açıklamışlar ve tatbik etmişlerdir).

Mücahedeler, Makamlar ve bunların neticesi olarak hasıl olan (ruhî ve vicdanî) zevkler ve vecd halleri yine bunların sebep ve tedbirler konusunda gösterdiği ihmal-den dolayı nefis muhasebesi yapma üzerine (sûfilerce), söylenen sözlere hiçbir kim- senin karşı çıkmaya hakkı yoktur. Onların bu husustaki (vicdanî ve ruhî) zevkleri sa- hihtir. Bu zevkleri (yaşamak ve nefste) tahakkuk ettirmek, saadetin tâ kendisidir.

Mutasavvıfların kerametleri, mugayyebattan haber vermeleri ve kainatta tasar- rufta bulunmaları hususunda söylenen sözler, sahih ve inkâr edilmez bir husustur. Bir kısım âlimler, bu hususları da inkâr etmeye meyletmışlerdir. Fakat bu doğru değildir. Gerçi Eş'arî imamlarından üstad Ebu İshak İsferâinî, (şayet velilerden kerametın zu- huru sahih olsaydı "kerametın ayırt edilemez bir biçimde mucize ile karışması icab ederdi", diye bir hüccet ileri sürmüştür ama, Ehl-i sünnetin muhakkik âlimleri, tahad- dîyi öne sürerek ikisinin arasındaki farkı göstermişlerdir. Tahaddî (meydan okuma, *challenge*), Peygamberin (vahiy olarak Allah'tan) getirdiğine uygun tarzda (ve onu tasdik edecek şekilde) mucizenin vukubulması davasıdır. Bunlar derler ki: Yalancı- nın davasına muvafık biçimde, mucizenin vâki olması imkânsızdır. Çünkü mucize, sıdk üzerine (ve peygamberin doğru sözlülüğüne) aklî bir şekilde delâlet eder. Zira mucizenin zatî sıfatı tasdik (edilir olması)dır. Şayet mucize yalancının elinden vâki olsa, zatî sıfatı değişmiş olur ki, bu da mümkün değildir. Buna ilave olarak varlık

(âlemi), bahiskonusu kerametlerden çoğunun vukuuna şahitlik eder. Bunun için onu inkâr etmek bir çeşit inatçılıktan başka bir şey değildir. Sahabe ve selefın bir çoğu için bu gibi şeyler vâkı olmuştur. Bu, malum ve meşhur bir husustur.

Keşfe (ilhama), ulvî varlıkların hakikatlarının kavranmasına ve kâinatın sudûrundaki tertibe dair (mutasavvıflarca söylenen) sözlere gelince, bu hususta onlara ait sözlerin ekserisi bir nevi *müteşâbih* sayılır. Çünkü bu gibi şeyler onlara göre vicdandır, (sezgi ve iç hisle bilinir). Halbuki vicdanî (*intuitive experience*, bâtın hissi) olmayanlar, bu hususta mutasavvıfların (ruhî) zevklerinden çok uzak kalırlar. Lisan ve kelimeler, onların bundan maksatlarının ne olduğuna dair bir delâlet (ve işaret) vermez. Çünkü kelimeler, herkesçe bilinen malum hususları ifade etmek için vaz' olunmuştur. Bunun ekserisi de hisle (bilinen ve) idrâk edilen cinstendir. Şu halde mutasavvıfların bu husustaki sözlerine ilişmemeliyiz. Müteşâbih (nasları tefsir etmeden) terk ettiğimiz gibi bu sözleri de (izah etmeden) olduğu gibi bırakmalıyız. Allah, bir kimseye bahiskonusu ifadeleri, şeriâtın zahirine muvafık bir biçimde anlama kabiliyetini nasip ederse, ne mutlu ona!

Şatahat tabir edilen ve (şeriâtın ahkâmına muhalif olma intibasını ve) vehmini veren, ve bundan dolayı da şeriat âlimlerinin mutasavvıfları muahaza etmelerine vesile olan ifadelere gelince; bilmek gerekir ki, bu hususta mutasavvıflar hakkında insafla verilecek olan hüküm şudur: Mutasavvıflar, (vecde gelip) histen gaip olan kimselerdir. Varidat (ve fuyuzat) kendilerine mâlik olduğu için, kasdetmedikleri şeylerden bahsetmektedirler. Gaybet ehli olan (sekr ve vecd halindeki) bir kimse (dinî hitaplara) muhatab değildir. O, cebir altındadır ve mecbur mazurdur. Onun için, fazileti, (şer'î ahkâma ve selef) iktida hali malum olan mutasavvıfların bu ve emsali sözleri (ve halleri) güzel bir maksatla yorumlanır. Şüphe yok ki, vecd hallerinin ifade edilmesi güçtür. Zira bu halleri ifade için kelimeler vaz' olunmamıştır. Bayezid-i Bistamî ve emsali zevata vâkı olan (ruhî hal) budur.

Fazileti malum ve meşhur olmayan bir kimseye gelince, o kendisinden sadır olan bu çeşit sözlerden dolayı muaheze edilir. Çünkü onun sözünü te'vil etme ciheatine bizi sevk eden bir şey açık olarak önümüze çıkmamıştır.

Hissinde hâzır ve hali kendisine mâlik değilken (bir vecd, sekr ve gaybet hali yokken) bu nevi sözler söyleyenler de muahaza edilir. Bundan dolayıdır ki fıkıh âlimleri ve büyük sûfler, Hallac'ın katline fetva vermişlerdir. Çünkü o, huzurda (şu-ur sahibi) ve haline mâlik iken konuşmuş (ve ene'l-Hak demiş)tir. En iyi bilen Allah'tır.

Mutasavvıfların selefi olup Kuşeyrî'nin hayat hikâyelerini anlattığı zevat, daha evvel de işaret ettiğimiz gibi İslâm'ın seçkin şahsiyetleri idi. Bunlar, ne hicabın keşfine ne de bu çeşitten bir idrâke haris ve istekli idiler. Onların bütün düşünceleri güçleri yettiği nisbette (şer'î ahkâma ve selef) iktida ve ittiba hali üzere olmaı. (Maksat edinmedikleri halde) kendilerine bu çeşitten (bir keşf ve keramet hali) ârız olunca, ondan yüz çevirir ve onu hiç de gözlerinde büyütmezlerdi. Hatta bu gibi şeylerden şiddetle sakınır ve bu hususta şu kanaati beslerlerdi: "Bu (keşf ve keramet halleri, insanı aslî maksattan geri bırakan) bir takım engeller ve ibtilalardır. (Keşf ve il-

ham denilen şey) nefsin idrâklerinden bir idrâk olup hâdis ve mahluktur. Mevcudat insanın idrâkine inhisar etmez. Allah'ın ilmi gayet geniş, halkı son derece büyüktür. Hidayete en fazla mâlik olan (ve insanları irşad etme hususiyetine en çok sahip olan) da onun şeriatıdır". (Bu görüşte olan ilk sûfiler gaybtan) idrâk ettikleri şeylerden hiç bahsetmezlerdi. Tersine bu hususa dalmayı mahzurlu görüp, sohbetlerine devam edenleri, keşifleri açıldığı (ve gaybı bilmeye engel olan his perdeleri ortadan kalktığı) zaman, bu konuya dalmaktan ve orada duraklamaktan kendilerini menederlerdi. Daha açıkçası, keşf halinden evvel his âleminde (şer'î ahkâma) iktida ve ittiba itibarıyla hangi vaziyette iseler, (keşiften sonra da) o tarîke o biçimde titizlikle bağlı kalırlar, sohbetlerine devam eden yoldaşlarına da sıkı bir şekilde bu yolu takip etmelerini emrederlerdi. Bir müridin ve sâlikin hali işte böyle olmalıdır!

Doğruya muvaffak kılan (ve hakikat-ı hali en iyi bilen) Allah'tır<sup>16</sup>.

- 16 İslâm cemiyetinde meşruiyeti tartışma mevzuu olan, bazı çevrelerin içten gelen bir samimiyetle benimseyip hararetle savunduğu, buna karşı diğer bazı çevrelerde aynı derecedeki samimiyetle nefret edip şiddetle reddetdikleri tasavvuf konusunda İbn Haldun'un ne dediği ve ne demek istediği gayet ehemmiyetlidir. O bu konudaki fikirlerini evvelâ *Şifau's-sâil*'de (Bu eser *Tasavvufun mahiyeti* adıyla tarafımızdan tercüme edilip yayımlanmıştır, 1977) sonra *Mukaddime*'nin bu ve diğer bölümlerinde ifade etmiştir. İbn Haldun'un kaleminin ürünü olduğunda hiç şüphe bulunmayan *Şifau's-sâil* köklü ama makul ve mantıklı bir tasavvuf aleyhtarlığı, *Mukaddime*'de ise ona nazaran daha gerçekçi ama mutedil ve ölçülü bir tasavvuf aleyhtarlığı vardır. Ancak bu aleyhtarlık tasavvufun ilk şekline ve ilk sûfilere karşı değil, sonradan ortaya çıkan tarikatçı ve tekkeci, bilhassa vahdet-i vücudçu ve nazarî tasavvufa karşıdır. Bu ölçüde felsefî tasavvufun aleyhinde olmak İbn Haldun'un sisteminin icabıdır. Onun başka türlü hareket etmesi adeta imkansızdı. Bu karşı oluş, bilhassa bedevîlik - hadarîlik şeklindeki çift cemiyet telakkisinin mantıkî ve zarurî sonucudur. Şöyle ki: İbn Haldun selef ve sadr-i evvel dediği ilk müslümanlar dönemini yani sahabe, tabiûn ve etbau't-tâbiîn zamanını bedevîliğin gâlip ve hâkim olduğu bir çağ olarak nitelemiştir. Bu dönemde başlangıçtan başlamak üzere İslâm cemiyetinde manevî, ruhî ve sırfî bir hayatın mevcut olduğunu, her dinin mutlaka bir sırfî tarafı bulunduğunu şüphesiz ki İbn Haldun herkesten daha iyi biliyordu. Kur'an ve sahih hadislerde olduğu gibi bilhassa Hz. Peygamber'in şahsında tezahürlerini gördüğümüz İslâmın kendisine has olan ruhanî ve manevî hayatı, daha sonra da sahabe, tabiûn ve etbau't-tâbiîn tarafından yaşanarak ve yaşatılarak devam ettirilmiştir. Bu dönemdeki ruhî ve mânevî hayatın bariz vasfı sadelik, tabiiîlik ve müessiriyet idi. Bu mânadaki sırfîlik İslâm tasavvufunun özünü teşkil ediyordu. İslâmın özünde var olan bu sırfîlik önce zühd sonra sûfilik şeklini almıştı. Gerçi hem zühd hem de ilk sûfilik hareketi üzerinde dış kaynaklardan gelen tesirler varlıklarını hissettirmişlerdi. Ama bu tesirler hiçbir zaman hakiki manadaki İslâm sırfîliğine tamamen hâkim olup onu kendi maksat ve gayelerine tevhih edememişlerdi. Haricî unsurlar ve tesirler var olmakla beraber tasavvufun hâkim ve galip unsuru İslâm idi. Bundan dolayı İbn Haldun gerek zühd hareketini gerekse ilk sûfilerin elinde şekillenmiş olan sûfilik cereyanını İslâma yakın bulmuştu. Bu mânada olmak üzere zühd, takva, vera, ihlas ve nefis muhasebesi esasına dayanan Muhasibî'nin *er-Riaye*'sindeki tasavvufa ve onun biraz daha geliştirilmiş, keşfle desteklenmiş şekli olan Kuşeyrî'nin *Risâle*'sindeki tasavvufa yakın bir alaka duymuştur. Ona göre İslâm adına müdafaa edilebilecek tasavvufun azamî sınırı budur. *İhya* bu iki farklı tasavvuf mesleklerini birleştirmiştir. Bedavet vasatında ve şartlarında vücut bulmuş olan sade ve tabiî İslâm sırfîliği Hicaz bölgesinden ayrılıp Bağdat, Şam ve Mısır gibi eski medeniyetlerin merkezleri olan hadaret vasatına ve şartlarına intikal edince acaba hal ne olacaktır? Şüphesiz ki Hicaz mıntıkasından gelen manevî hayatla, asırlardan beri burada hâkim olan ve hadarîlerin ruhlarına kök salan manevî hayat evvela çatışma, sonra uzlaşma cihetine gidecektir. Gerçekten de öyle olmuştur. İlk zamanlarda yabancı kaynaklardan önceleri sızarak, sonraları akarak gelen tasavvuf cereyanı başlangıçta seri ve kesin bir biçimde reddedilmişti. Ama her sahada hadarîlik bedevîliğe

hâkim olurken bu sahada durumun başka türlü olması esasen ictimâî açıdan mümkün değildi. Gerçekten de başlangıçta kâfir olduğuna hükm edilerek idam edilen Hallac'ın tasavvuf anlayışı Mevlânâ ve Yunus gibi sonraki mutasavvıflar tarafından hararetle müdafaa edilirken bunlara pek ses çıkaran olmaması veya çıkan seslere kimse kulak asmamıştır. Bu bakımdan bilhassa vahdet-i vücûdun tesiriyle gelişen tasavvuf anlayışını, gayr-i İslâmî mahiyetteki hadarî dindarlığın ve ruhanî hayatla İslâmın ilk şeklinde mevcut olan sade ve tabîî dindarlığa ve mânevî hayata hâkim olması şeklinde anlamamak için hiçbir sebep yoktur. Artık hadarîler İslâmın ilk şeklinde mevcut olan dindarlıkla iktifa edip tatmin olmak istemeyeceklerdi. İşte bunun sonucu olarak sade ve tabîî his ve heyecanlardan ibaret olan hakiki İslâm sırrılığı tesirini yitirerek yerini muğlak ve sun'î inanış, düşünüş ve görüşlerden ibaret olan soysuzlaşmış, yozlaşmış ve bozulmuş bir dindarlığa bırakmıştır.

Bu suretle İslâm dindarlığı öylesine çarpıtılmış ve o biçimde gayesinden sapıtırılmış oldu ki bir daha onu hakiki manasıyla ve umumi bir şekilde yaşamak ve yaşatmak kabil olmadı. Hatta umumiyetle Haşevilik yani bir çeşit maddecilik sayılıp şiddetle reddedildi. Birbirine karşı olan kelâm ve tasavvuf sistemleri, ilk İslâm dindarlığını Hâşevilik saymada kolayca birleştirdi. Buna karşı Seleflerin "Kelâm İslâm akaidini ve fikriyatını, tasavvuf ise ibadet, amel ve manevî hayatını bozmuştur" demeleri de boşuna değildir. Yalnız İbn Haldun'da bozulma tabirinden maksat tamamiyle menfî mana değildir. Ona göre süttü yoğurt yapmak için bir bozulmanın varlığı zaruridir. Yoğurtta yağ ve ayran, süten peynir de böyle elde edilir. İşte bedevî dindarlığının fesada uğramasından hadarî dindarlığının hasıl olması da böyledir. İbn Haldun gerek tasavvufun mahiyetini araştırırken gerekse doğuşunu ve gelişmesini incelerken Gazalî'den de istifade ederek dikkate değer görüşler ileri sürmektedir. Şeriatın iki çeşit ilme ayrıldığını bunlardan birinin sâfilere, diğerrinin müftû ve fakihlere has olduğunu söylemesi, ictimâî değerlerin farklılaşmasını göstermesi bakımından kayda değer bir görüştür. Bugün tasavvufun doğuşu ve gelişmesi önce zühhd devri sonra ilk sâfiler sonra tarikatların zuhuru sonra vahdet-i vücûdun meydana çıkması şeklinde bir tarihî seyr içinde tetkik edilmektedir. Asıl olan naslarda var olan tabîî ve sade dindarlık olduğuna göre hadarîliğin tesiriyle bu sadeliğe ve tabîîliğe ilave olunan her şey İbn Haldun'a göre bir bozulma sayılacaktır. Gerçekten de ilk zühhd hareketi, dış kaynaklardan gelen tesirleri haber veren bir bozulma keyfiyetini ihtiva ediyordu. Daha sonra tasavvuf doğunca İslâm dindarlığının esasını teşkil eden amel ve ahlâk ikinci plâna itilerek marifet ve hakikat denilen bilgi konusu birinci derecede önem kazandı, ki bu da bir bozulmadan başka bir şey değildi. Ancak bu bozulmalara rağmen bu dönemlerde hakiki ve aslî İslâm dindarlığı öz benliğini muhafaza ettiğinden dış kaynaklardan gelen tesirler fazla zararlı olmuyordu. Fakat tarikatların ortaya çıkışı ve tekke teşkilatı çapı daha geniş olan bir bozulmanın habercisi oldu. Bu dönemde İslâm dindarlığı ve sırrılığı, dinî hayatın faal unsuru olma vasfını kaybederek pasif bir unsur haline gelmişti. Sadece şeklen resmî bir varlığı mevcuttu. İslâm cemiyetinin ruhanî hayatına yön ve şekil veren gerçek unsur ecnebi ve haricî idi. Her ne kadar bu durum da bir bozulmanın delili ise de asıl bozulma hareketi hulûlcü ve itihadçı tasavvuf cereyanının yani vahdet-i vücûdçu (*panteist*) ve vahdet-i mutlakacı (*monist*) tasavvuf mesleklerinin ortaya çıkmasıyla zuhur etti. Bu dönemdeki tasavvufun İslâm ile ilgisi ancak şekilde ve satıhta kalmıştı. Bu tasavvuf bir çok noktada hatta daha önemlisi esasta İslâmın ruhuna zıt düştüğünden bozulmanın boyutları son haddine ulaştı, naslar üzerinde yorum diye tahrifata varan te'viller yapıldı. Kur'an, hadis ve Hz. Peygamber'in hayatı da bu telakkilere bağlı olarak yeni baştan yorumlanıp değerlendirildiğinden artık İslâm bütünüyle bu inanış ve düşünüş şekillerine boyun eğmiş oldu. Mehdilik kutup, gavs, evtad, efrad, büdela ve kırk erenler gibi isimler veriler ve Ricalu'l-gayb adı verilen inançlar hep bu dönemdeki mutasavvıfların muhayyilesinin ürünü yani bozulmuş tasavvuf anlayışının eseridir. Bol bol kerametler, kuru ilham iddiaları, maddî âlemde tasarruf, ölülerle irtibat kurma, melek ve cin gibi manevî varlıklarla temasa geçme, evliyaı takdis edip onun esrarengiz gücüne itikad etme, maişeti dahi mutad ve tabîî yollardan temin etmeyip himmet ve dua ile temin etme bu dönemin tasavvufuna hususiyet veren keyfiyetlerdir. Bu dönemin tasavvufu bir yandan kuvvetli bir şekilde Şiîliğin ve batniliğin tesirinde kalarken diğer taraftan kimya, simya, sihir ve müneccimlik gibi esrarlı ve asılsız ilimlere gömülmüştü. Artık bu karışma neticesinde tasavvuf denilen cereyanın içinde İslâmî olan unsurları ve esaslı arayış bulmak gerçekten imkânsız olmuştur.

## XVII. Rüya tabir etme ilmi

Şer'î ilimlerden olan bu ilim, ilimler sanatlar haline gelip, âlimler bunlara dair eserler yazdıkları sırada İslâm'da ortaya çıkmıştır. Rüya ve onu tabir etme (*interpretation*, yorumlama) hususu, halefte olduğu gibi selefte de mevcut idi. Hatta bu husus, İslâm öncesi dinî cemaatlarda (kırallıklarda) ve milletlerde de var olagelmıştır. (Meselâ Yunan rüya tabircisi Artemidorus'un Arapçaya çevrilen eseri, bk. İstanbul Üniversitesi ktp. Ay. Nu. 4726) Ancak bu hususta Müslüman rüya tabircilerinin söyledikleriyle iktifa edildiği için, eskilerin rüya tabirleri bize ulaşmamıştır. Her neyse, beşer nevinde rüyanın mutlaka mevcut olduğu ve zaruri olarak tabir edildiği muhakkaktır. (Meselâ) Kur'an'da da geçtiği üzere doğru sözlü (ve siddik) bir zat olan Yusuf (a.s.) rüya tabir ederdi, (bk. Yusuf, 12/43, 44). Keza Hz. Peygamber'in (s.a.) ve Hz. Ebu Bekir'in (r.a.) rüya gördükleri sahih hadislerde nakledilmiştir.

Rüya, gayba ait idraklerden bir idrâk (ve o âlemi idrâk etme vasıtalarından bir vasıta)dır. Hz. Peygamber (s.a.) bir hadislerinde: “(Sâdik ve) sahih rüya, nübüvvetin 46 cüzünden bir cüzdür” diğeri bir hadiste ise; “Mübeşşîrât dan (ve gayb âleminde verilen müjdelerden) sâlih bir şahsın gördüğü veya diğeri bir şahsın onun hakkında gördüğü rüya-ı sâdikadan başka bir şey kalmamıştır”, buyurmuşlardır.

Vahiy namına Hz. Peygamber'de (s.a.) ilk önce görülen şey rüya idi. Gördüğü her rüya mutlaka sabah aydınlığı gibi (apaçık olarak doğru) çıkardı. Hz. Peygamber (s.a.) sabah namazını kıldıktan sonra cemaata döner ve ashabına, “içinizden bu gece rüya gören biri var mı?” diye sorardı. Onlara bu hususta sual sormasının sebebi, İslâmın galip geleceğine ve izzet bulacağına dair onlar tarafından görülen rüyada vâki olan şeyler (ve manevî işaretler) ile sevinmek (çevresindekileri de sevindirmek) idi.

Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*'un önsözünde “Horasan uleması, Irak'ta medreselerin ilk defa açıldığı-nı haber alınca, bu müesseselerin açılmasıyla artık dinî ilimler ölmüştür deyip kalkmışlar, ölen ilmin cenaze namazını kılmışlardı” diye yazar. Aynı şeyi tarikat ve tekke için de söylemek mümkündür. Bunlarda da manevî ve amelî hayatı öldürmüşlerdir. Çeşitli vesilelerle ifade ettiğimiz gibi İslâm dindarlığı ve sırrılığı üzerinde geniş çaplı tebeddülata ve tahrifata yol açan, bedevî dindarlığı ve sırrılığı yerine hadarî dindarlığını ve sırrılığını ikame eden tasavvufun doğuşu ve muhtelif safhalardan geçerek gelişmesi her şeyden evvel ictimai bakımdan kaçınılmazdır. Bundan korunmak da imkânsızdır. Bedevî dindarlığına nazaran bir bozulma sayılan hadarî dindarlığı ictimai ihtiyaçlardan doğmuştu. Ancak her zaman ictimai hayata faydalı olmamıştı. Gerileme ve çökme döneminde bu mânadaki tasavvuf İslâm cemiyetinin başına bela olan bir meslek haline gelmişti. Bizim burada söylemek istediğimiz İbn Haldun'un bedavet ve hadaret sistemine bağlı kalarak tasavvuf meselesinin tetkik edilmesi halinde ulaşılacak neticelerin ictimai ve dinî bakımdan oldukça ehemmiyetli olduğu meselesidir. Bugün tasavvuf ictimai bir hareket olarak ele alınıp gelişme seyri ona göre tetkik edilse şüphesiz ki çok sıhatli, isabetli ve gerçekçi neticelere ulaşılabilir.

Mesela İbn Zur'a'nın Haris Muhasibî'ye, Vahidî'nin Sülemî'ye İbn Cevzî'nin Gazalî'ye, Ali Karî'nin İbn Arabî'ye olan muhalefetleri bu bakımdan ele alınsa bütün bunların bir bozulma hadisesi karşısındaki tepkilerden ibaret olduğu görülür. İbn Haldun bütün bu hususları *Şifau's-sâil*'de açık ve sert, *Mukaddime*'de ise nisbeten yumuşak ve umumi hatlarla ortaya koymuştur. Seleflerin İbn Haldun'u takdir etmelerinin yegâne sebebi onun felsefi, nazari ve mücerret bir hal alan tasavvufa olan muhalefetiştir.



Rüyanın gaybı idrâk etme vasıtası oluşunun sebebi şudur: Kalbî ruh (kalbteki ruh) latîf bir buhar halinde, et olan kalp çukurundan çıkarak atar damarlara ve kanla beraber bütün bedene yayılır. (Insandaki) hayvanî kuvvetlerin fiilleri ve ihsası o sayede kemâl bulur. Beş duyu organı vasıtasıyla fazla tasarrufla bulunması ve zahîrî kuvvetlerin sevk ve idaresi yüzünden ona, (kalbî ruha melal ve) bitkinlik gelir. Beden sathını, malum olduğu üzere gecenin serinliği bürür. İşte o vakit kalpteki merkeze doğru beden her tarafından gerisingeri çekilir. Tekrar faaliyete geçebilmesi için (üzerindeki yorgunluğu ve bıkkınlığı atarak) bu suretle istirahatata geçer. O yüzden dış duyu organları tümünden muattal olur. Daha evvel bu eserin baş tarafında da geçtiği gibi uykunun ve uyumanın mânası budur. Sonra sözü edilen kalbî ruh, (kalbin ruhu) insandaki akıllı ruhun (ruh-ı âkıl, *rational spirit*) bineğidir. Akıllı ruh, emir (ve gayb) alemindeki her şeyi, zatiyle idrâk eder. Çünkü onun hakikati ve zatı idrâkin kendisidir. Onun gayba ait idrâkleri taakkul etmesine engel olan şey, içinde bulunduğu beden, cismanî kuvvetler ve hislerle meşguliyet perdesidir. Eğer bu perdeden hâli olup ondan tecerrüd etse, ayn-ı idrâk olan hakikatına döner, ve idrâk edilebilir her şeyi idrâk eder. Şayet ondan kısmen tecerrüd edecek (ve cismaniyetten sıyrılacak) olsa, meşguliyetleri hafifliyeceğinden, tecerrüd ettiği miktarda kendi (ruhanî) âleminden mutlaka bir anlık (*lemha, glimpse*) idrâke sahip olur. O bu halet içinde iken, en büyük şâğıl olan zahîrî his şâğılları tümüyle hafifler. Böylece orada bulunan kendi (ruhanî) âleme layık idrâkleri kabul edebilme istidadını kazanır. Kendi âleminden idrâk edeceği şeyi idrâk edince (bunlarla birlikte) bedenine döner, (bedene dönmek zorundadır). Çünkü bedeninde bulunduğu sürece cismanîdir, ve (bu âlemde) cismanî idrâk vasıtaları olmadan, faaliyette bulunmak onun için mümkün değildir.

Bilgi elde etmeye yarayan cismanî idrâkler (ve melekeler) sadece beyinle ilgilidir. Bunlardan, faal (mutasarrıf) olan hayaldir. (Muhayyile) o hissî suretlerden bir takım hayalî suretler çıkarır. Sonra bunları, nazar ve istidlal esnasında kendilerine ihtiyaç duyulan vakte kadar muhafaza etmek üzere hafızaya sevk eder. Aynı şekilde nefis de o hayalî suretlerden diğer bir takım ruhî-aklî suretler tecrid eder. Böylece tecrid hissi (mahsûs) olandan aklî (makul) olana yükselir. İkisi arasındaki vasıta ise hayaldir. Onun için nefis, kendi âleminden idrâk edeceği şeyleri idrâk ettiğinde, bunu hayale ilkâ eder.

O da bunu, kendisine münasip düşen bir suretle şekillendirdikten sonra onu müşterek hisse sevk eder. Bunun üzerine uyku halinde bulunan şahıs bunu mahsus, (hissî, cismanî ve maddî) imiş gibi görür. Böylece idrâk, aklî ruhtan hissî idrâk seviyesine inmiş olur. Ve yine hayal ikisi arasında vasıta olur. Rüyanın hakikati budur.

Bu ifadelerden, “doğru çıkan düş” (*rüya-yı sâliha*) ile “asılsız olan karmakarışık düş” (*adgas-ı ahlâm, confused*) arasındaki fark sizin için zahir olmalıdır. Şüphe yok ki bunların hepsi de uyku halinde hayalde (muhayyilede) mevcut olan suretlerden ibarettir. Ancak bu suretler (*pictures*) eğer (onları) idrâk eden aklî ruhtan inmişse, bu rüyadır. Yok eğer uyanıkken, muhayyilenin hafızaya tevdi ettiği suretlerden alınmışsa, bu da adgas-ı ahlâm (denilen karmakarışık ve asılsız düş)dür.

Malum olsun ki rüya-yı sâdıkânın doğruluğuna delâlet ve sıhhatına şehadet eden bir takım alâmetler vardır. Öyleki rüya gören şahıs uykusu esnasında (bu alâmetler ve işaretler vasıtasıyla) Allah tarafından kendisine bir müjdenin verildiğini hisseder.

Birinci alâmet, rüya gören şahsın derhal uyanmasıdır. Çok derin bir uykuda bile olsa, sanki acele olarak his âlemine dönmek istercesine hemen uyanır. Çünkü (gaybta) ona ilka olunan idrâk o kadar ağır (ve o derece kuvvetlidir) ki, bu halet karşısında nefis his âlemine, bedenî gaile ve cismanî meşguliyetlerle dolu olacağı bir halete kaçmak zorunda kalır.

Diğer bir alâmet, mezkûr idrâkin devamlı ve sabit olmasıdır. Çünkü bu rüya bütün teferruatıyla onun hafızasına nakşedilmiştir. Hiçbir şekilde yanılma ve unutma hali ona yol bulamaz. Onu hatırlamak için düşünmeye ve hafızasına müracaat etmeye hiç ihtiyaç duymaz. Daha doğrusu uyandığı zaman görmüş olduğu rüyayı zihninde, aynen müşahade ettiği gibi taze ve canlı olarak muhafaza eder. Onun hiçbir teferuatı kaybolmaz. Çünkü ruhî idrâk, zaman içinde geçmez, zihinde bir tertip üzere olmaz. Tersine bir anda ve defaten hasıl olur. Evet adgas-ı ahlâm denilen (ve şuur altına hapsedilmiş olan fikir, duygu ve düşüncelerin şuur üzerine vurmasından ibaret olan asılsız) rüya zaman içinde geçer. Söylediğimiz gibi bu çeşit rüyalar dimağın kuvvetlerinde yer alır ve muhayyile kuvveti onu hafızadan alarak müşterek hisse gönderir. Bedenin fiilleri zaman içinde geçtiğinden idrâk bir tertip dahilinde vukua gelir. Sıra ile kimi önce, kimi sonra zihne gelir. Beynin kuvvetlerine ârız olan unutma hali ona da ârız olur. Halbuki nefis-i natıkanın idrâkleri hiç de böyle değildir. O zaman süreci içinde geçmez, bir tertibi de yoktur. Nefse intiba ederek ona nakş olunan bütün idrâkler bir andan daha kısa bir sürede ve defaten vücuda gelir. Bazan rüya gören şahıs, uyandıktan sonra da rüya uzun müddet hafızasında (canlı ve taze olarak) baki kalır ve ilk idrâkin kuvvetli olması halinde gaflet sebebiyle asla fikirden uzaklaşmaz. Şayet bir rüya, uykudan uyandıktan sonra ancak düşünülerek ve üzerinde durularak hatırlanabiliyor ve tekrar hatırlanınca da birçok tafsilatı unutuluyor ise, o çeşit rüya (aslı faslı olmayan ve) adgas-ı ahlâm denilen bir rüyadır.

Bahiskonusu rüya-yı sâdıkânın alâmetleri aynı zamanda vahyin hususiyetleridir. Nitekim Allah Taâlâ, “Ya Muhammed, sana inen vahiy hususunda acele edip dilini hareket ettirme, şüphe yok ki, onu toplamak ve okutmak bize aittir. Biz okuduğumuz zaman onun kıraatini takip et. Sonra onun beyanı da bize aittir” (Kıyamet, 75/16), buyurmuştur.

Rüyanın vahiy ve nübüvvetle bir münasebeti vardır. Onun için sahih bir hadiste; “Rüya nübüvvetin 46 cüzünden bir cüzdür” buyurulmuştur. Bundan dolayı rüyanın mümeyyiz vasıfları ile nübüvvetin mümeyyiz vasıfları arasında da bu miktarda bir münasebet mevcut olmuştur. İmdi bu nükteleri nazar-ı dikkatten uzak tutmamak lazımdır. Bunun izahı da bahsettiğimiz husustan ibarettir: “Ve Allah dilediğini yaratır”<sup>17</sup>.

17 Malum olsun ki rüyayı sâdıkâ...” diye başlayıp buraya kadar devam eden 5 paragraflık kısım Mısır ve Beyrut baskılarıyla Ugan tercümesinde yoktur.

Rüya tabir etmenin mânasına gelince. Bilmek lazımdır ki aklî ruh, idrâk edeceği şeyi idrâk edip, bunu muhayyileye gönderdiği ve muhayyile de ona bir suret verdiği zaman, o idrâki az çok onun mânasına münasip düşen suretler dahilinde şekillendirir. Meselâ aklî ruh, en muazzam sultanın manasını idrâk edince muhayyile onu deniz suretinde şekillendirir veya düşmanlığı idrak ettiğinde muhayyile bunu yılan suretinde tasvir eder. Şayet rüya gören şahıs uyandığı zaman kendi haline dair hiç bir şey bilmiyor ve sadece bir deniz veya yılan gördüğünü hatırlıyorsa, rüyayı tabir eden zat, denizin hissî bir suret olduğuna ve idrâk olunan mânanın onun ötesinde bulunduğuna kesinlikle kanaat getirdikten sonra teşbih ve temsildeki kuvvetle nazar edip idrak olunan mânayı tesbitte kendisine yardımcı olacak diğer bir takım karinelerle de istidlalde bulunarak; meselâ der ki: Denizden maksat sultandır. Zira o, muazzam bir şeydir. Onun için sultanı ona teşbih etmek münasip düşer.

Aynı şekilde verdiği zararın büyüklüğünü dikkate alarak düşmanın yılanı teşbih edilmesi uygun düşer. Keza kadınlar da kab kabilinden olduklarından onları da (ev eşyasına ve) kablara benzetmek muvafık olur. Ve bunun emsali çoktur.

Bazan (rüyada) görülen şey sarîh olur. Vâzih ve aşikâr olduğundan veya idrâk olunan mâna ile onun benzeri olan suret arasında yakın bir münasebet bulunduğundan bu çeşit rüyalar tabire muhtaç olmaz. Bundan dolayı sahih bir hadiste; “Rüya üç çeşittir. Allah’tan olan rüya, melekten olan rüya ve şeytandan olan rüya,” denilmiştir. İmdi Allah’tan olan rüya sarîh olup tabire ihtiyaç göstermez. Melekten olan rüya, rüya-yı sâdika olup tabire muhtaçtır. Şeytandan olan rüya ise adgas-ı ahlâmdır.

Şunu da bilmek gerek: Ruh, idrâk ettiği şeyi muhayyileye gönderdiğinde, muhayyile mutad his kalıplarına dökerek ona bir suret verir. Çünkü muhayyile hissin mutad kalıplarda idrâk etmediği bir şeye hiçbir şekilde bir suret veremez. Onun için anadan doğma âmâ olana, sultanı deniz, düşmanı yılan ve kadını kab - kacak şeklinde tasvir edemez, tecessüm ettiremez. Zira o böyle bir şey idrâk etmemiştir. Belki muhayyile bu gibi şeyleri o şahsa, onun işiterek ve koklayarak idrâk ettiği şeylere benzeyen ve münasip düşen bir biçimle tasvir eder. Onun için tabir yapan bir kimsenin bu gibi şeylere dikkat etmesi (ve hataya düşmekten kendisini koruması) lazım gelir. Zira çok kere bu gibi şeyler sebebiyle tabir karışır ve tabire esas olan kanun bozulur.

Bilinmelidir ki, *tabir ilmi*, küllî kanunlara ve umumî kaidelere dair bir bilgi olup rüyayı tabir eden şahıs kendisine hikâye edilen hususların ibaresini ve te’vilini bu kanun ve kaideler üzerine bina eder. Meselâ (muabbirler bir yerde) deniz padişaha delâlet eder, der; başka bir yerde deniz gayza ve öfkeye delâlet eder, derler; diğer bir yerde ise deniz derde ve musibete delâlet eder, derler. Yine onlar meselâ bir yerde yılan düşmana delâlet eder; başka bir yerde yılan sır saklayan şahıstır, diğer bir yerde de yılan hayattır, derler ve buna benzer bir takım şeyler söylerler.

İmdi muabbir (*interpreter*) sözü edilen küllî kanun ve umumî kaideleri hafızasına iyice yerleştirir. Herbir yerde rüyaya en layık olmak üzere mezkûr kaidelerin tayin ettiği karinelerin gereğine göre tabir yapar. Bahiskonusu karinelerden bazısının menşei uyanıklıkta bazısının kökü uykuda olur. Diğer bir kısmının kaynağı kendisinde yaratılan hassa sebebiyle muabbirin nefsinde doğan (ve tuluat kabilinden olan) şeyler olur.

“Bir kimse niçin yaratılmışsa o şey o kimseye kolaylaştırılır”. (Bir kimsede fit-ratan rüya tabir etme istidadı varsa o kimse bu işi kolaylıkla yapar).

Öteden beri bu ilim selef arasında nakledilegelmiştir, Muhammed b. Sîrîn (öl. 110/770) bu konuda ulemanın en meşhuru idi. Buna dair olan kaideler ona istinaden yazılmış. Halk bu kanunları çağıma kadar birbirinden nakledegelmıştır. Ondan sonra bu ilme dair eser telif eden Kirmanî olmuştur.

Daha sonra muahhar müellifler bu ilme dair birçok eserler yazmışlardır. Bugün çağımızda, Mağrip ahalisi arasında rağbette olan, Kayravan ulemasından İbn Ebu Tâlib Kayravanî'nin *el-Mümti'* ve diğer eserleridir. Sâlimî'nin (Muhammed b. Ahmed b. Ömer) *Kitabu'l-işare*'si de bu konuya dair kısa ve çok faydalı bir eserdir. Tunus'taki hocalarımızdan İbn Râşid'in *Merkabetu'l-ulyâ*'sı da böyledir. Bu nübüvvet nuru ile ışık saçan bir ilimdir. Zira ikisi arasında bir münasebet vardır ve rüya, vah-yi idrâk etme ve alma vasıtalarından biridir. Nitekim bu husus sahih bir hadiste bu şekilde sabit olmuştur.

“Gaybı bilen Allah'tır” (Maide, 5/108-116).

### XVIII. Aklî ilimler ve çeşitleri

Fikir sahibi olması itibariyle insan için tabii olan aklî ilimler (ulûm-ı akliye, *intellectual sciences*) muayyen bir dinî cemaata (ve millete) mahsus değildir. Tersine bütün dinî cemaatlar, (ümmetler ve milletler) tarafından bu çeşit ilimler üzerinde düşünülmüştür. Bunları öğrenme araştırma hususunda (tüm milletler ve ümmetler) eşittirler. Âlemde umran varolalıdan beri bu ilimler insan nevinde varolagelmıştır. Bu ilimlere felsefe ve hikmet (*philosophy, wisdom*) ilimleri denilmiştir. Dört çeşit ilim ihtiva eder:

1. Birincisi **mantık** (*logic*) ilmidir. Bu, ortada mevcut olan malum hususlardan meçhul maksatların (kıyas ve istidlal yoluyla) elde edilmesi konusunda zihni hatadan koruyan bir ilimdir. Faydası, zatî ve arazî tasavvurât ve tasdikât (veya mevcudât ve onun avârız) itibariyle, nazar ehli olan bir kimsenin nazarı ile araştırdığı hususta hatayı doğrudan ayırt etmesidir. Böylece o, fikrini son haddine kadar kullanarak kâinat-hakkın hakikatına (ve mahiyetine) müsbet ve menfî olarak vâkıf olur.

2. Bundan sonra (mantıkçı) filozoflar ya cisimlerin unsurları ve bunlardan oluşan maden, bitki, hayvan, felekî cisimler, tabîî hareketler, kendisinden hareketler neşet eden nefis (can) vs. ler gibi hissi varlıklar ve maddî şeyler üzerinde durur ve düşünürler ki bu fennede aklî ilimlerin ikincisi olan **tabîî ilim** (ilm-i tabîî, *physics*) ismi verilir.

3. Veya düşünme ve araştırma, tabiat ötesi (maverâ-i tabiat, *metaphysics*) ruhanî hususlara dair olur. Aklî ilimlerin üçüncüsü olan bu fenne **ilm-i ilâhî** (ilahiyat, *theology*) ismi verilir.

4. Dördüncü ilim, kemiyetleri (*mekadir, measurements*) araştırmaktır. Bu da dört çeşit ilim ihtiva eder ve **matematik ilimler** (teâlîm veya ulûm-ı riyaziye) adını alır.

Matematik ilimlerin birincisi **geometri** (hendese) dir. Bu ilim, mutlak olarak kemiyetleri (*mekâdir, quantities*) inceler. Kemiyetler de ya sayılır olmaları bakımından

“sürekli” (*munfasıl, constitute*) olur veya (geometrik şekillerde olduğu gibi) “sürekli” (*muttasıl, continuouns*) olur. Bunun da ya bir buudu veya iki buudu veya üç buudu olur. Birincisi “çizgi” (hat), ikincisi “yüzey” (sath), üçüncüsü “cism-i talim” (geometrik cisim, *mathematical solid*)dir. Gerek bu kemiyetler, gerekse bunlara ârız olan şeyler ya zatları veya yekdiğerine olan nisbetleri itibarıyla incelenir.

Matematik ilimlerin ikincisi **arimetiktir**. Bu ilim, aded (sayı)den ibaret olan sürekli kemiyetlere dair olan bilgidir. Sayıların da bir takım özellikleri ve sayılara lahık olan belli bazı arazlar mevcuttur.

Matematik ilimlerin üçüncüsü **mûsikîdir**. Bu da seslerin ve nağmelerin yekdiğerine olan nisbetlerini bilmek ve bunları adetle takdir etmekten ibaret olan bir ilimdir. Bunun faydası ve semeresi ise, müzikal melodileri (elhan-ı teganni ve usûl-i terenüm) bilmektir.

Matematik ilimlerin dördüncüsü **heyet ilmi** (*astronomy*)dir. Feleklerin (ve semaların) şekillerini tayin etmek, gerek seyyarelerden olsun gerekse sevâbitten olsun bütün yıldızların adedini tesbit etmek, bu hususu her semaya (*spheres*) ait olmak üzere mevcut olan ve müşahade edilen, “semaların dönüşü, doğru gidişi, yönelişi ve girilmesi” (rucû, istikamet, ikbal, idbar) gibi semavî hareketler cihetinden giderek bilmeye teşebbüs etmektir.

Esas felsefî ilimler bunlardır. Bunların sayıları yedidir. Mantık, hepsinden önce gelir. Sonra tealim (ve kemiyet ilimleri) gelir. Bunların başında aritmetik, sonra geometri, sonra astronomi, sonra mûsikî gelir. Daha sonra fizik (tabiiyat, müsbet ilimler) ve metafizik (ilahiyat) vardır. Bunların herbirinden bir dal olarak çıkan bir takım ilim şubeleri daha vardır. Tıp, tabiiyatın dallarındandır. Hesap ilmi (*calculation*), feraiz (mirasın taksim hesabı), muamelât (*business*) da ilm-i adedin (ve matematiğin) şubelerindendir. Zîc (ezyâc) astronomi ilminin dallarındandır. Zîc, ihtiyaç duyulduğu zaman yıldızların bulundukları yerlere vakıf olmak için onlara ait hareketlerin hesabına ve bunun düzeltilmesine (ve düzenlenmesine) yarayan bir takım kaidelerden ibarettir, **ilm-i ahkâm-ı nucûmiye** (*astrology*) de yıldızların tetkik edilmesiyle ilgili ilim dallarındandır<sup>18</sup>.

Şimdi biz sonuna kadar bunlardan teker teker bahsedeceğiz.

Bilmek lazımdır ki, tarihleri hakkında malumat sahibi olduğumuz kavimler içinde bu ilme en fazla ehemmiyet veren İslâmdan önceki iki büyük millettir: İran ve Rum (Persler ve Grekler), bize kadar ulaşan (tarihî) bilgilere göre onlarda ilim pazarları revaçta ve rağbette idi. Çünkü bunlar umranca ilerlemişlerdi. İslâmdan önce ve İslâm çağında devlet ve saltanat (hâkimiyet ve iktidar) onlara aitti. O yüzden söz konusu (aklî ve felsefî) ilimler, onların âfâkında ve şehirlerinde deniz gibi coşmuştu.

Keldanîler (Babilliler) ve onlardan evvel Süryanîler ve çağdaşları olan Kiptîler sihre, nucûma (astroloji) ve bu gibi konulara tâbi olan (büyü ile alâkah) tesirlere, ve tılsıma ehemmiyet vermişlerdi. Pers ve Rum’dan (Yunan kökenli) olan kavimler bu

18 Ecrâm-ı ulviyenin ecsâm-ı sufiye üzerindeki tesirlerini konu edinmesi bakımından nucûmun ahkâmı, ilmîni fiziğin şubesi olarak görenler de vardır.

gibi şeyleri onlardan öğrenmişlerdi. Özellikle bunlardan Kıptilerde (bu çeşit konularla ilgili olan) bilgiler denizi dolmuş taşmıştır. Nitekim (vahy-i metlûv olan) Kur'an'da Harût - Marût kıssası (Bakara, 2/102) ile (Firavun'un hizmetindeki) sihirbazlar hikâyesi yer almıştır. Yukarı Mısır'daki mabetlere (Berabi) dair halkın (veya ilim adamlarının) naklettikleri haberlerden malum olan da budur. Sonra yekdiğerini takiben muhtelif din mensupları tarafından bu husus mahzurlu ve haram sayıldı. O yüzden bu konu ile ilgili ilimler, sanki hiç yokmuş gibi zeval buldu ve muattal oldu. Sadece bu çeşit sanatları (ve fenleri) meslek edinenler tarafından nakledilegelen bir takım bakiyeleri kaldı ki, bunun da sıhhatini (ve aslına uygunluğunu) en iyi bilen Allah'tır. Bununla beraber şeriat, onların zuhuruna karşı asılı bir kılıç olarak ortada durmakta ve (bir ilim dalı olarak) ihtiyar (veya ihtibar, yani araştırılmalarına) mâni olmaktadır.

(Babillilerin halefleri olan, onların ilim ve medeniyetlerinin varisi bulunan Persler ve) İranlılarda bahiskonusu aklı ilimlerin şanı ve önemi büyük ve sahası genişti. Çünkü Perslerin hanedanlığı muazzam ve mülkleri aralıksız (bir şekilde devam etmiş) idi. Söylendiğine göre sözü edilen ilimler ancak İskender'in Dârâ'yı (Darius) katletmesi üzerine Perslerden Yunan'a intikal etmişti. İskender, Keyânîleri (Achaemenid Empire) mağlup etmiş ve bunun üzerine Perslerin elinde bulunan hadsiz hesapsız kitapları ve ilimleri ele geçirmişti. (Fakat ilimlerin Yunan'da ilerlemesi İskender'den önceki tarihlere rastlar). Bununla beraber İran toprakları Müslümanlar tarafından fethedilip orada bir çok kitap bulununca (İran'daki İslâm ordusu başkomutanı) Sa'd b. Ebu Vakkas, Ömer b. Hattab'a mektup yazarak kitapların durumu ve ganimet olarak Müslümanlara tevzi edilmesi hakkında izin istedi. (Onlardaki ilimlerin Müslümanlara nakl ve neşri hususunda izin istemek zımında mektup yazdı). Hz. Ömer ona; "*Onları suya atınız* (ve böylece imha ediniz. Şayet onların muhtevası rehber, hidayet ve) *irşad ise, Allah bizi bundan daha iyi irşad eden bir şeyle irşad etmiştir.* (Bu eserlerdeki ilimler mürşid ise, Kur'an ve hadis ondan daha iyi mürşiddir). *Şayet dalâlet ise, onlara karşı Allah bize kâfidir,*" diye yazdı. Bunun üzerine onları suya veya ateşe attılar. Böylece (Keldanîlerin, Babillilerin ve onların varisleri olan) Perslerin ilimleri bize kadar ulaşmadan mahvolup gitti<sup>19</sup>.

Rum'a gelince, ilk önce bunlardaki hanedanlık Yunanlılara aitti. Sözü edilen ilimlerin onların arasında geniş bir yayılma sahası vardı. Bunlardan esâtin-i hikmet (felsefenin sütunları, *pillars*) denilen Pisagor, Empodokles, Sokrat, Eflatun, Aristo ve emsali meşhur şahıslar bu ilimlere vakıf bulunuyorlardı. Bu ilimlerin taliminde bilhassa Meşşâilerden (*Peripatetics*) olan Revakiyun (*Stotics*) tarafından güzel bir usûl takip edilmişti. (Revakiler hakkında az şey bilen Müslüman müellifler umumiyetle onları Meşşâilerden sarîh olarak ayırt edemezlerdi). Stoacılar, iddialarına göre kendilerini güneşten ve soğuktan muhafaza eden revaklar altında (ders) okurlardı. Bunların ileri sürdüklerine göre onların bu husustaki talim senetleri ve silsileleri tâ Lokman Hekim'den beri aralıksız bir şekilde Sokrat-ı Denn'e (veya Hipokrat-ı Denn, ya-

19 Bu hususta geniş bilgi için bkz. Corci Zeydan, *Tarih-i temeddün-i İslâm*. İst. 1329, III, 74, 84. Bkz. bu kitap; 204; *Keşfu 'z-zunun*: I, 33, 679; *Mizanu'l-Hak*, s. 8.

ni şarab fıçısına –Barrel– oturan, “hum-nişîn-i şarab” daha doğrusu şarab küpünde yaşayan Kelbî filozof Diogenes’dir. Fakat Diogenes öbürleriyle karıştırılmaktadır), sonra onun talebesi Eflatun’a, sonra onun şakirdi Aristo’ya, sonra onun talebesi İskender Aphrodisias’a, Themistius’a ve daha başkalarına ulaşmıştır.

Aristo, Pers hükümdarına karşı zafer kazanarak onların mülkünü ellerinden alan Yunan hükümdarı İskender’in hocası idi. Yunan âlimleri içinde bu ilimlere dair en esaslı bilgilere ve en yaygın şöhrete sahip olan o idi. Kendisine muallim-i evvel (*first teacher*) ismi verilmiş, bu yüzden o, dünyanın her tarafına nam salmıştı.

Yunan hâkimiyeti yıkılıp iktidar Hristiyanlık dinini kabul eden (Roma imparatorlarının ve) Kayserlerin eline geçince onlar bu (felsefî ve aklî) ilimleri terk ettiler. Nitekim dinlerin ve şer’î hükümlerin gereği de esasen budur. Bu ilimler onların hazinelerinde kağıtlar ve sayfalar üzerinde ebedi bir yadigâr olmak üzere baki kaldı. Sonra Kayserler Suriye’yi hâkimiyetleri altına aldıkları vakit de sözü edilen felsefî ilimler onlarda mevcuttu. Sonra Allah İslâm dinini ortaya çıkardı, Müslümanlar önlerinde kimsenin duramayacağı şekilde ilerlemekteydiler. Diğer milletler gibi Rumları da mülklerinden mahrum etmişlerdi. Hâkimiyetlerinin başlangıç döneminde basit ve sade bir gidişatları vardı, (ilimlerin ve) sânatların arz ettiği ehemmiyetin farkında değildiler. Bundan gafil idiler. Saltanatları ve hanedanlıkları yavaş yavaş yerleşip, başka milletlerde mevcut olmayan bir derecede hadaretten nasip aldıkları zaman ilimlerin ve sanatların türlü türlü dallarını vücuda getirdiler. Bahiskonusu felsefî ilimlere vakıf olmaya da heveslendiler. Bu hevesin sebebi, zimmî olan papaz ve keşişlerden bu ilimlere dair az çok bir şeyler işitmiş olmaları ve bir de insan düşüncesinin bu gibi aklî ilimlere tabii olarak duyduğu meraktır. İşte bundan dolayı Ebu Cafer Mansur matematığa dair tercüme eserler göndermesi için Bizans hükümdarına adam yollamış bunun üzerine o da Euclid’in bir kitabı ile fiziğe dair (Arapçaya tercüme edilmiş) bir takım eserler göndermişti. Bu kitapları okuyan ve muhtevalarına vakıf olan müslümanların bu ilmin geriye kalan kısmını da elde etme konusundaki hırsları daha da arttı. Bundan sonra Memun zuhur etti. O, ilme râğbet ediyordu. Çünkü bizzat kendisi de ilimle uğraşmakta idi. O yüzden sözü edilen ilimlerin üzerine düştü. Yunan ilimlerinin ortaya çıkarılması ve bunların Arap yazısı ile istinsah edilmesi için Bizans hükümdarlarına heyetler gönderdi. Bu maksatla bu heyetle birlikte tercümanlar da yollanmıştır. Bunun bir neticesi olarak (ilmî malzemelerin ve) vesikaların büyük bir kısmı tam ve mükemmel bir şekilde tesbit edilerek muhafaza edildi.

Müslümanlardan (ilim ve) nazar ehli olanlar, (eski) Yunan ilmi üzerinde durdular. Bu ilimlerin bütün dallarında maharet kazandılar. Bu ilimlere dair olan düşünceleri son haddine ulaştı. Muallim-i evvel’in bir çok görüşlerine muhalefet ettiler. (Felsefî ve aklî ilimleri) red ve kabul etme konusunda, şöhretin son noktasına varan Aristo’yu özellikle esas aldılar. Bu hususa dair eserler yazdılar ve kendilerinden evvel bu ilimlerle uğraşanları geçtiler.

İslâmda Ebu Nasr Farabî ve Ebu Ali b. Sina, doğuda, Kadı Ebu Velid b. Rüşd ve Vezir Ebu Bekir b. Sâî’ (Muhammed b. Yahya, öl. 533/1139), Endülüs’te filozofların büyüklerindendirler. Aklî ve felsefî ilimlerin zirvesine ulaşan daha başka âlim-

ler de vardır. Ama bu konuda isim ve ün yapmak, bahiskonusu zevata mahsustur.

Bir çokları matematik ve ona eklenen nucûm, sihir ve tılsım ilimleriyle iktifa ettiler. Doğru halkından Câbir b. Hayyan, Endülüs ahalisinden Mesleme b. Ahmed Macritî ve onun talebeleri bu yolda şöhretin son haddine ulaşmışlardır.

Aklı ilimler ve onlarla uğraşanlar vasıtasıyla İslama bazı (zararlı ve tehlikeli) şeyler de girmiş, bu gibi şeyler onlara meyleden ve onlarla ilgili görüşleri taklit eden halktan bir çoğunu da kendine çekmiş, heva ve heveslerinin peşine düşürmüştür. Lâkin bu hususta vebal onu işleyenlere aittir.

“Şayet Allah isteseydi, onlar bunu yapamazlardı” (En’am, 6/137).

Daha sonra Mağrib’te ve Endülüs’te esen umran rüzgarı kesilip umranın gerilemesiyle akli ilimler de gerileyince, çok azı müstesna akli ilimler yok olup gitti. Bakiyesine, şurada burada ve sünnî ulemanın kontrolü altında rastlanmaktadır.

Şark halkından bize ulaşan bilgilere göre sözünü ettiğimiz akli ilimler sermayesi hâlâ ora sakinlerinde ileri derecede mevcutmuş. Bilhassa Acem Irakı’nda ve ötesindeki Maveraünnehir’de durum böyle imiş, umranları parlak ve hadaretleri muhkem olduğundan ora halkı akli ilimlerde çok ileri seviyede bulunuyormuş.

Horasan beldesindeki Herat’ın büyük şahsiyetlerinden olan ve Saduddin Taftazânî (Mesud b. Ömer, öl. 792/1390) diye meşhur olan bir zatın mâkûlâta dair müteaddit eserlerine Mısır’da iken vakıf oldum. Bu eserlerin bir kısmı kelâm ilmine, fıkıh usûlüne nahve ve beyana daırdır. Eserleri, bu ilimlerde sağlam bir melekeye sahip olduğuna şahitlik etmektedir. Ayrıca eserlerin muhtevası onun felsefi ilimlerde vukufu bulunduğuna ve diğer akli fenlerde yüksek bir derecede olduğuna delil teşkil etmektedir.

“Allah, yardımı ile dilediğini teyid eder”, (Âlu İmran, 3/11).

Aynı şekilde aldığımız malumata göre çağımızda sözü edilen felsefi ilimler Roma topraklarından olan Firenk beldelerinde ve Roma’nın kuzey cihetlerinde revaçta bulunmakta, bu ilimlerin bakiyesi (rûsumu ve müesseseleri tekrar canlanmakta ve) yenilenmekte, onların tedrisi için müteaddit meclisler teşkil edilmekte, onlara dair ihatalı ve bol eserler mevcut bulunmaktadır. Hocaları fazla, talebeleri çoktur. Orada olanı en iyi bilen Allah’tır<sup>20</sup>.

“Dilediğini ve tercih ettiğini yaratan O’dur”, (Kasas, 28/68).

20 İbn Haldun’un bir kulağı şarkta diğer kulağı garptadır. Frengistan’a ve İtalya’ya dair verdiği bilgiler isabetlidir. Fakat şarkta büyük hanedanlıkların bulunduğunu dikkate alarak orada, muazzam bir umranın ve buna paralel bir ilmi, sınaî ve fikrî hayatın mevcut olabileceğine istidlal etmesi aynı derecede isabetli değildir. Taftazânî’yi takdir edip adeta ona hayran kalması, Taftazânî’nin akli ilimlerde gerçekten ileri bir seviyede bulunduğuna değil, İbn Haldun’un bu sahada fazla tetkiki bulunmadığına delâlet eder. Zira Allame diye, şöhret bulan Taftazânî, aslında felsefe kitaplarında yer alan ve orada da kalması lazım gelen akli bilgileri kelama aktarmaktan başka bir şey yapmamıştır. Halbuki kelâm bahsinde geçtiği ve ilahiyat bahsinde de görüleceği üzere aslında İbn Haldun da bu tarz bir kelâm anlayışına muhaliftir. Taftazânî’nin lisan ve edebiyata dair olan eserleri de İbn Haldun’un istediği gibi canlı, hareketli duygulu ve tabii değil, onun istemediği bir biçimde yavan, kuru, külfetli ve sun’idir. Şu halde denebilir ki İbn Haldun her ne kadar eserlerine vakıf oldum diyorsa da bu eserlerin muhtevalarına ve fikrî ve edebî değerlerine göre değil, onun yaygınlaşmış şöhretine göre mütalaalar serdetmektedir. O, hüküm verirken eserlerin gerçek değerinden ziyade bu eserlerin cemiyette gördükleri rağbeti ve alakayı dikkate almakta ise de bu sahada müşahadesi onu aldatmaktadır.



## XIX. Adedî (sayıya dayanan) ilimler

Bunların birincisi aritmetiktir. Bu da, aritmetik (tevâli) veya geometrik (tazif) olarak mürekkep adedlerin ilerleme ve büyüme özelliklerini bilmekten ibarettir.

Meselâ sayılar bir tek aded fazlası ve farkı ile aritmetik olarak büyüyor ve ilerliyorsa, şüphe yok ki bu sayı silsilesinin iki ucundaki iki rakamın toplamı onlardan bir ve aynı derecede uzak olan her iki noktadaki rakamın toplamına eşittir. (Meselâ 1-2-3... 9-10 burada 1 ile 10 sayısının toplamı bu iki sayıya birer derecede uzak bulunan 2 ile 9 un toplamına eşit olduğu gibi, 3 ile 8'in, 4 ile 7'nin ve 5 ile 6'nın da toplamına eşittir).

Veya bahiskonusu rakam (10 gibi çift olmayıp) tek ise, o takdirde ortalamanın iki katına da eşit olur. (Meselâ 1-2-3... 9-10-11 burada 1+11, 10 ile 2'nin, 9 ile 3'ün, 8 ile 4'ün... toplamına eşit olduğu gibi 12 sayısının ortalaması olan 6'nın da iki katına eşittir. I.  $a(a+1) (+2) (+3) \dots (a+n)$ , ilk veya son rakamdan itibaren mesafe X ise  $a + (a+n) = (a+X) + (a+n-X)$  II.  $a + (a+11) (a+2) (a+3) \dots (a+2n)$ ,  $a + (a+2n) = 2(a+n)$ .

Tek ve çift sayıların aritmetik olarak büyümelerinde bu durum mevcuttur.

Veya adedlerden ilki, ikincisinin yarısı, ikincisi üçüncüsünün yarısı... birincisi ikincisinin üçtebiri, ikincisi üçüncüsünün üçtebiri olmak suretiyle aritmetik olarak büyüyeyen sayılar belli bir nispet üzere bulunur. Bu durumda sayı silsilesinin iki ucunda bulunan iki rakamdan birinin öbürü ile çarpılması, bir birine eşit mesafede bulunan her iki rakamın yekdiğeriyle çarpılmasına eşit olur.

Ayrıca eğer sayı tekse, ortalamanın da çarpımına eşit olur. Mesela çift sayıların katlarında bu durum mevcuttur. Keza ikiden 4, 8, 16 şeklinde aritmetik olarak büyüyen sayılarda da durum budur. (Meselâ 2 ile 16'nın çarpımı 32 ettiği gibi 4 ile 8'in çarpımı da 32 eder. 4 8'in, 8 16'nın, 16 32'nin yarısıdır. Üçtebirlere misal: 5, 15, 45, 135, 405... Burada her sayı kendisinden sonra gelen sayının üçtebiridir. Birbirine nazaran eşit mesafede bulunan her iki sayının çarpımları birbirine eşittir. Meselâ en uçta bulunan 5 ile 405'in çarpımları, 15 ile 135 rakamlarının çarpımına eşittir. Ayrıca bu miktar bu 5 rakamın ortasında bulunan 45 sayısının karesine de eşittir. Çünkü rakamlar tektir).

Kendi satırlarına peşpeşe konuldukları zaman adedî müselleşlerin, murabbaların, muhammeslerin ve müseddесlerin (üç, dört, beş ve altıgenlerin) vaz'ında da belli özellikler ortaya çıkmaktadır. Meselâ birden itibaren son sayı kadar toplanır, bu müselleştir. Aynı şekilde kenarların altındaki satırdan müselleşler birbirini takip eder. Sonra her müsellese, kendisinden önceki (müsellesin) üç kenarından biri eklenir. Bu murabba olur. Sonra her murabba kendisinden önceki bir üçgen (müsellesu'd-dil) eklenir. Böylece de muhammesin şekli ortaya çıkar ve bu böyle devam edip gider. (Yeni) kenarlar (ekleme işi) sürdükçe (muhtelif) şekillerin ortaya çıkması hali de sürer. Böylece eni ve boyu olan bir cetvel ortaya çıkar. Bunda peşpeşe eninde sayılar, sonra yine ard arda gelen müselleşler, sonra murabbalar, sonra muhammesler... yer alır. Aynı şekilde boyunda yer alan bütün adedler ve bu adetlerin şekilleri yer alır. Bunların toplamalarından, enine - boyuna yekdiğeri üzerine taksim edilmelerinden bir

takım garip özellikler daha meydana gelir.

Bunların tamamı tek tek incelenmiş ve bunlarla ilgili meseleler, bu ilimle meşgul olanların eserlerinde tesbit edilmiştir.

Aynı şekilde çift, tek, çift - çift, çift - tek, çift - çift - tek sayılara bu çeşit garip hususiyetler âriz olur. Bunlardan herbirinin kendine has bir takım özellikleri mevcuttur. Bu hususiyetleri bu fen ihtiva eder. Diğer fenlerde böyle şeyler bulunmaz<sup>21</sup>.

Bu fen, matematik fenlerin ilk parçası ve onun en çok sarıh olanıdır. Hesaptaki burhanlara dahildir. Nazarî matematikte delil olarak kullanılır. Eski ve sonraki filozoflar bu konuda eserler yazmışlardır. Fakat hükemanın çoğu adedi ilimleri matematiğe ithal ettiklerinden ona dair müstakil eser yazmamışlardır. İbn Sina *Şifa* ve *Necat* isimli eserlerinde ve onun dışında kalan eski filozoflar bu yolu takip etmişlerdir. Sonraki âlimler ise bu fenni büsbütün terk etmişlerdir. Zira bu fen zaten fiilen geçerli olmayıp, temin ettiği fayda da hesapta değil, delillerde (ve nazarî matematik)dedir. Bu yüzden sonraki âlimler hesabla alâkalı burhanların özünü bu fenden süzerek aldıktan sonra onu terk etmişlerdir. Nitekim İbn Benna, *Kitabu Refu'l-hicab*'ta bu yolu tutmuştur.

Hak Subhanehu ve Taâlâ en iyisini bilir.

- 21 Eski Yunan'da rakam olmadığı için sayılar nokta ile gösterilirdi. Mesela 1, 2, 3, 4, 5 sayıları şeklinde gösterilir ve noktaların bu şekilde dizilmesinden bir müselles (üçgen) meydana gelir. Sonra bu üçgene onun önündeki diğer bir üçgenin eklenmesiyle bir murabba (dörtgen) meydana gelir, murabbanın bir kenarına bir üçgenin daha eklenmesiyle muhammes (beşgen), ona bir kenarın eklenmesiyle müseddes meydana gelir ve durum bu şekilde sürüp giderdi.

I. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12... şeklinde artan adedlerden hasıl olan müselles; 1, 3, 6, 10, 15, 21, 28... şeklinde sürüp gitmekte (ikinci serideki her iki sayının arasına sırasıyla 1, 2, 3, 4, 5, 6 sayıları girmektedir).

II. 1, 3, 5, 7, 9, 11, 13... şeklinde birer rakam aralıkla artan adedlerden hasıl olan murabba; 1, 4, 9, 16, 25, 36, 49... şeklinde sürüp gitmekte (ikinci seride her iki rakamın arasında sırayla 2, 4, 6, 8, 10, 12 sayıları girmektedir).

III. 1, 4, 7, 10, 13... şeklinde ikişer rakam aralıkla artan adedlerden hasıl olan muhammes; 1, 5, 12, 22, 35... şeklinde sürüp gitmekte (ikinci seride her iki rakamın arasına sırayla 3, 6, 9, 12 sayıları girmektedir).

IV. 1, 5, 9, 13... şeklinde üçer rakam aralıkla artan adedlerden hasıl olan müseddes; 16, 15, 28 şeklinde sürüp gitmekte (ikinci seride her iki rakamın arasına sırayla 48, 12 sayıları girmektedir).

Müselles: 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13

1 3 6 10 15 21 28

Murabba: 1 3 6 10 15 21

1 4 9 16 25 37 49

Muhammes: 1 3 6 10 15 21

1 5 12 22 35 51 70

Müseddes: 1 3 6 10 15 21

1 6 15 28 45 66 91

## Hesap sanatı

Hesap (*calculation*) sanatı da ilm-i adedin dallarındandır. Zam ve tefrik (ekleme ve ayırma) işlemine istinaden sayıların hesap edilmelerine dair olan amelî bir sanattır. Sayılardaki zam ya da ifrad yolu ile olur ki bu da **cem** (toplama)dır veya *tazif* (katlama) suretiyle yani bir adedin öbür adeddeki birimler kadar katlamasıyla olur ki bu da *darb* (çarpma)dır.

Sayılardaki tefrik de iki yoldan olur: Ya ifrad yoluyla olur. Meselâ bir sayıdan diğer sayı atılır ve bakiye malum olur. Buna *tarh* (çıkarma) denir. Veya bir sayıyı o sayıyı verecek müsavi cüzlerle ayırma suretiyle olur ki bu da *taksim* (bölme)dir.

Bahiskonusu zam ve tefrik işleminin tam veya kesirli sayılar da olması eşittir. Kesirin mânası bir adedin diğer bir adede nisbetinden ibarettir ve bu nisbet *kesir* adını alır. Keza zam ve tefrik “cezirlerde” (köklerde, *roots*) de olur. *Cezrin* mânası, misli ile çarpılması halinde kendisinden murabba (kare) bir aded hasil olan sayıdır. Onun için eğer adedler tasrih edilmişse, buna “*muntak*” (*rational*) ismi verilir. Onun murabbai da böyledir. Onda özel olarak amelî hesaplar yapma külfetine ihtiyaç duyulmaz. (Mesela 9’un cezri üçtür ki murabbai, yani kendisine çarpılmasının hasilı 9’dur.) Şayet adedler tasrih edilmemişse ona “*asamm*” (sağır, *surds*) ismi verilir. Bunların karesi rasyonel olabilir. Mesela 3’ün cezri 3’ün karesidir. Veya onlar *asamm* (*surds*, irrasyonel) da olabilir. 3’ün cezrinin cezri gibi ki *asamm*dir. Bu ise bir takım özel hesap işlemlerine ihtiyaç gösterir. Böylece zam ve tefrikin, sözü edilen cezirlere dahil olacağı aşikâr olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu sanat ve fen yeni ortaya çıkmış, muamelelerdeki hesaplarda buna ihtiyaç duyulmuş, âlimler buna dair bir çok eserler yazmışlardır. Talebelere ve çocuklara talim etmek için bu eserler şehirlerde kullanılmaktadır. Onlara göre (hükema nezdinde) talimde en güzel usûl bununla işe başlamaktır. Çünkü bunlar açık bilgiler ve muntazam burhanlar olduklarından umumiyetle bunlara istinaden doğruyu bulma hususunda tecrübeli ve parlak bir zekâ hasil olur. Şöyle denilmiştir: Kim işinin başında (hayatının ilk safhasında) hesap talim ve tetkik etme işine kendini verirse, onun galip hali *doğruluk* olur. Çünkü hesapta aslolan sıhhatli esaslar ve nefsin disipline edilmesidir. Bunun sonucu olarak (hesaptaki sıhhat ve kendini zabt u rabt altına alma hali) hesapla uğraşan şahsın huyu haline gelir. O şahıs doğruluğu âdet edinir. Hiçbir şekilde doğruluk yolundan ayrılmaz. (İbn Haldun burada son asır âlimlerin üzerinde durdukları ilimlerin ahlâki faydaları ve neticeleri –la morale des sciences– hususuna dikkati çekmektedir)<sup>21/1</sup>.

Çağımızda Mağrib’te basit olarak bu fenne dair yazılan eserlerin en güzeli (Muhammed b. Abdullah b. Ayyaş Hassâr’ın) *Kitabu'l-Hassaru's-sağir*’dir. İbn Benna Marrakaşî bu fenne dair bir telhis vücuda getirmiş. (*Telhisu a'mali'l-hisab* adını alan bu eser) hesap kaidelerini tesbit eden faydalı bir kitaptır. Sonra o bu eseri *Ref'u'l-hicab* adlı kitapta şerh etmiştir. Bu eser, ihtiva ettiği burhanların esas itibarıyla mevsuk

olmaları cihetinden mübtedilere biraz muğlak gelirse de haddizatında değeri yüce olan bir eserdir. Bu eserden onu ta'zim ederek bahseden hocalara yetişmişizdir. Gerçekte bu eser bu ta'zime layıktır. Müellif bu kitabta İbn Mun'im'in (Muhammed b. İsa b. Abdulmun'im) *Fıkhu'l-hisab* isimli eseriyle, Ahdeb'in telifi olan *Kitabu'l-kâmilîn* tarzını takip etmiş, bu iki müellifin burhanlarını telhis etmiş, bunları ilimde muteber olarak tatbik edilen hurûf, ıstılah ve şifreleriyle değiştirip harflerin sırrını ve özünü teşkil eden açık bir istidlal kullanmıştır. Bütün bunlar güç şeylerdir. Ancak buradaki muğlaklık delil ve burhanları (izah etme) yolundan gelmektedir. Lâkin matematik ilimlerin hepsi böyledir. Yoksa haddizatında matematik meselelerin ve işlemlerin hepsi açıktır. Bunlar şerh edilmek istenince bahiskonusu işlemlerin sebeplerini göstermek icab edecektir. Bu ise aslında meselelerin hallinde mevcut olmayan bir anlama zorluğuna yol açmaktadır.

“Allah kendi nuru ile dilediğini hidayete erdirir. O kuvvetli ve metindir” (Nur, 24/36; Zariyat, 51/51).

### *Cebir ve mukabele*

Cebir ve mukabele de sayı ilminin şubelerindendir. Bu da, farazi bir malum (bilinen) cihetinden giderek meçhul bilinmiyen) bir adedin bulunmasını ve çıkarılmasını temin eden bir sanattır. Ancak malum ile meçhul arasında bu hususu gerektiren ve temin eden bir nispetin bulunması lazımdır. Bu ilimle uğraşanlar, çarpma işlemiyle ikiye katlama yolundan giderek meçhuller (ve onun kuvvetleri) için bir takım dereceler tayin etme konusunda ıstılahlar ortaya koydular. Çünkü matlup olan meçhul, aded sayesinde taayun eder, ki bu da meçhulun ona nispetiyle bulunur.

İkinci derecede “şey”dir (*res, thing*). Çünkü her meçhul, müphem olması itibarıyla bir şeydir. O da “cezir”dir (kök, *root*). Çünkü ikinci derecede onun da ikiye katlanması lazım gelmektedir.

Üçüncü derecede “mal” (*census, property*) vardır. Bu da müphem bir mürabbadır. (Yani bilinmeyenin kendisiyle çarpılmasından çıkan sonuçtur). Bundan sonrası çarpılan iki (eleman)daki üss nisbeti üzeredir. (Meçhulun kendisiyle çarpımından hasıl olana mal, mala çarpılmasından hasıl olana da ka'b denir. Şeyin üssü bir, malın üssü iki, ka'sın üssü üçtür.)

Sonra meselede farazî işlem vâki olur. Onun için bu cinsten olmak üzere iki veya daha fazla muhtelif şeyler üç unsurun farklı üniteleri arasında muadelete (denklem, *equation*) çıkılır ve bunlar birbiriyle mukabele edilir. Sahih ve tam hale gelsin diye içlerinde bulunan kesr, cebr ve ikmal edilir. Mümkün mertebe dereceler üslerin en azına indirilir. Tâki bu fennin ehline göre cebrin medarı olan üçe kadar varsın. Cebrin medarı olan üç şey: aded, şey, mal'dır ( $ax = n$ ;  $bx^2 = n$ ).

Muadele (mezkur üç elemandan) biri ile diğeri arasında ise, meçhul ve müphem kıymeti sabit hale gelir. Şöyleki mal veya cezrin müphemliği adedin muadeletiyle zail olur ve taayun eder ( $ax = n$ ;  $bx^2 = n$ ) Eğer mal, cezirlere muadil olmuşsa cezirlere adedleriyle belirlenir ( $x^2 = bx$ ;  $xb$ ).

Eğer muadele bunlardan biri ile ikisi arasında ise ( $ax^2 + bx = ne$ ) ( $x^2 + n = ax$ ) ikisindeki çarpmayı parçalara ayırma yoluyla geometrik işlem, onu ortaya çıkarır. Gerçi muadele müphemdir ama bahiskonusu ayrımı yapan çarpım onu belirlemektedir, iki ile iki arasında yani bir tarafta iki unsur diğer tarafta da diğer iki unsur olması halinde bunlar arasında muadele mümkün olmaz ( $ax^3 + bx^2 = cx + n$ ).

Cebircilere göre muadele en çok altı meseleye ulaşır. Çünkü basit veya mürekkep olarak muadele “aded, cezir ve mal” arasında olduğundan ortaya çıkan rakam azami altıdır. (Basit olan muadeleleri:  $ax = n$ ;  $bx^2 = n$  ve  $ax^2 = bx$ . Mürekkep olanlar:  $ax^2 + bx = n$ ;  $ax^2 + n = bx$  ve  $ax^2 = bx + n$ ).

“Bu fenne dair ilk defa eser yazan Ebu Abdullah Harizmî (Muhammed b. Musa)dır. Ondan sonra ise Ebu Kamil Şucâ b. Eslem bu konuda eser yazmış ve sonradan gelenler bu konuda onun eserini takip etmişlerdir. Cebirin altı problemine dair olan onun eseri bu konuda vücuda getirilen teliflerin en güzelidir. Endülüslülerden bir çokları bu eseri şerh etmişler ve bunda muvaffak da olmuşlardır. Onun en güzel şerhlerinden biri (Ebu Kasım) Kureyşî'nin kitabıdır.

Bize gelen bilgilere nazaran doğulu matematik üstadlarından biri cebir muamelelerini, zikredilen altı cinsin ötesine geçirmiş, hatta bunları yirminin üzerine çıkarmış bunlardan herbirinin çözüm yollarını ortaya koyarak peşinden geometrik delillerini de serdetmiştir. (Burada Ömer Hayyam'a işaret edilmektedir, bk. Ömer Hayyam, *el-Cebr*, Paris 1851).

“Hakk Sübhanehu ve Taâlâ halkda dilediği şeyi ziyade eder” (Fâtır, 35/1).

### *Muameleler*

Muameleler (*business*, ticaret aritmetiği) de 'ilm-i adedin furuundandır. Bu ilim alım - satım, yüzölçümü, zekât ve sayı ile ilgisi bulunan diğer bütün işlemler itibariyle şehirlerde cereyan eden muamelelere hesabın tatbik edilmesinden ibarettir. Hesap sanatının meçhul, malum, kesir, cezirler ve bunun emsali istılahları burada da uygulanır.

Bu konuda farazî problemlerin çoğaltılmasından maksat hesap sanatındaki mekele, (bunu öğrenen şahıslarda) kökleşene kadar işlemin tekrarlanması suretiyle bir tecrübenin ve alışkanlığın kazanılmasıdır.

Hesap sanatıyla uğraşan Endülüslüler buna dair müteaddit eserler yazmışlardır. Bunların en meşhurları Zehravî'nin (Ali b. Süleyman), İbn Samh'ın (Asbağ b. Muhammed öl. 426/1035), Mesleme b. Macritî'nin talebesi olan (İbn Haldun aile efendısından) Ebu Müslim b. Haldun (Amr b. Ömer b. Ahmed, öl. 449/1057) ve bunların emsali olan daha başka zevattır.

### *Feraiz*

Feraiz de aded ilminin dallarından olup hesaplâ alâkalı bir sanattır. Feraiz sahipleri (vârisler), nin müteaddit olmaları, vârislerden birinin (mirasın taksiminden evvel) ölmesi, malının kendi veresesine belli hisseler halinde intikal etmesi veya bir

arada toplanması ve üstüste gelmesi halinde feraiz sahiplerinin hisselerinin malın tümünden fazla gelmesi veya belli bir hisseyi vârislerden bazılarının kabul, diğer bazılarının inkâr etmeleri durumunda feraiz sahiplerinin hisselerinin kaçtan sahih olacağı bu hesapla tesbit edilir. Onun için bütün bu hususlarda bir işleme ihtiyaç duyulur. Bu sayede farize (ve miras)deki sehimlerin kaçtan sahih olacağı ve tashihi edilmiş olarak her batındaki mirasçıların sehimleri tayin edilir. Tâki vârislerin maldan aldıkları hisseler, mirastaki sehimlerin bütünü içinde kendilerine düşen sehimler nisbetinde olabilsin. İşte bunun için tam sayı, kesir, kök, bilinen ve bilinmeyen gibi hesap ilmiyle alâkalı olan hususların büyük bir bölümü feraiz ilmine dahil olmuştur.

Feraiz ilmi, tıpkı fikhî faraizin ve onun meselelerinin bablara göre tertip edilmesi tarzında tertip edilmiştir. Bu yüzden bu sanat fikhın bir bölümünü şümulüne almıştır ki bunlar da mirastaki belli hisseler, avl, ikrar, inkâr, vasiyetler, tedbir ve bunların benzeri olan meselelerle ilgili olan mirasla alakalı hükümlerdir. Diğer yandan feraiz ilmi, hesap ilminin de bir bölümünü şümulüne alır. Bu da fikhî hüküm itibariyle sehimlerin kaçtan sahih olacağı (payların nasıl eşitleneceği ve ortak bölenlerinin nasıl bulunacağı) hususudur.

Feraiz en yüce ilimlerden biridir. Feraizciler; “Feraiz (şer’î) ilmin üçtebirdir”, “İlk defa ortadan kaldırılacak olan ilim feraizdir”. Ve buna benzer feraizin faziletine şahitlik eden bir takım hadisler irad ederler. Evvelce de temas edildiği gibi (Bölüm 6, Fasıl 12) bana göre bütün bu hadislerin zevahiri, mirasla alâkalı feraize değil, feraiz-i ayniyeye dairdir. Zira mirasla ilgili feraiz (farzlar, farızalar) kemiyet itibariyle şer’î ilimlerin üçtebirinden çok azdır. Halbuki farz-ı aynlar pek çoktur.

Evvelki ve sonraki âlimler bu fenne dair geniş eserler yazmışlardır. Malikî (r.a.) mezhebine göre bu konuda yazılan eserlerin en güzeli İbn Sâbit’in kitabı, Kadî Ebu Kasım Havfî’nin muhtasarı, İbn Münemmer’in kitabı, Cadî Zavdî (Savdî Abdullah b. Ebu Bekr b. Ali öl. 699/1230) ve benzeri âlimlerin eserleridir. Lâkin bunların içinde Havfî’nin eseri daha üstündür. O yüzden onun eserleri diğer eserlerin hepsinden önce gelir. Fas’taki üstatların büyüklerinden olan hocalarımızdan Ebu Abdullah Süleyman Şattî bu eseri açık ve ihatalı bir şekilde şerh etmiştir. *İmamu’l-Haremeyn*’in de Şafî mezhebi üzerine bu fenne dair telifleri vardır. Bunlar onun ilimlerdeki geniş ihtasına ve derin vukufuna şehadet eder. Hanefîler ve Hanbelîler için de durum budur. Âlimlerin ilimlerdeki makamları muhtelifdir.

Allah dilediğini hidayete erdirir, (Bakara, 2/142), O’ndan başka Rab yoktur.

## XX. Hendesî (geometrik) ilimler

Bu ilim kemiyetleri (*mekadir, quantities*; ölçüler, *measurements*) inceler, ister çizgi ve (hendesî) cisim gibi sürekli kemiyetler olsun ister adedler gibi süreksiz kemiyetler olsun kemiyetlere ârız olan avâriz-ı zatiye (zafî özellikler ve kaideler) bu ilimde tetkik olunur. Meselâ (bu özellikler ve kaideler şunlardır):

Bir üçgenin iç açılarının toplamı iki dik açıya eşittir.

Birbirine paralel olan iki çizgi sonsuza kadar uzansalar bile yine de hiçbir şe-

kilde kesişmezler.

Kesişen her iki çizginin karşı karşıya olan açıları yekdiğerine eşit olur.

Birbiriyle mütenasip dört kemiyetten birincisinin üçüncüsüyle çarpımı, ikincisinin dördüncüsüne çarpımına eşittir. Ve benzeri diğer kaideler<sup>22</sup>.

Bu sanata dair olmak üzere Yunancadan tercüme edilen kitap Euclid'in *Kitabu'l-usûl ve'l-erkân* isimli eseridir. Bu konuda talebeler için vaz' olunan eserlerin en basiti (ve en geniş) budur. Halife Ebu Cafer Mansur zamanında Müslümanlar tarafından Yunancadan (Arapçaya) tercüme edilen ilk kitab da budur. Kitabın mütercimleri muhtelif olduğundan nüshalar arasında bir takım farklar bulunmaktadır. Tercüme nüshalardan biri Hüneyn b. İshak'a (öl. 260/873), diğeri Sabit b. Kurra'ya (öl. 288/901) ve öbürü de Yusuf b. Haccac'a (Haccac b. Yusuf b. Matar Kûfi) aittir.

Eser onbeş makale (bölüm) ihtiva eder. Dördü yüzeylere, biri mütenasip miktarlara, (mekâdir-i mütenasibe), diğeri yüzeylerin yekdiğerlerine olan nisbetlerine, üçü adedlere, onuncusu muntaklara ve muntaklar üzere kavi olana –ki cezirler– demektir (yani rasyonel ve irrasyonel kemiyetlere), beşi de cisimlere dairdir.

Âlimler bu eseri bir çok defa ihtisar etmişlerdir. Nitekim İbn Sina, Şîfa'nın matematik bahsinde böyle yapmış, eserinde bu konuya ayrı bir bölüm ayırmıştır. İbn Salt (İbrahim b. Salt veya Ebu Salt Ümeyye b. Abdülaziz b. Ebu Salt, öl. 460/1068) *Kitabu'l-iktisar*'da böyle yaptığı gibi diğeri de aynı şekilde hareket etmişlerdir. Hendesi ilimlerin başlangıç noktası mutlak surette bu kitaptır.

Bilinmelidir ki hendese onu tahsil edenin aklına parlaklık ve fikrine istikamet kazandırır. Çünkü geometrinin bütün burhanlarındaki intizam açık ve tertip seçiktir. Tertipli ve intizamlı olan kıyaslarına hemen hemen galat dahil olmaz. O yüzden geometride mümarese, fikri hatadan uzaklaştırır. Geometri bilen bir şahıs için bu yoldan (parlak bir zekâ ve) akıl hasıl olur. Rivayete göre Eflatun'un kapısının üzerinde; "Hendese bilmeyen evimize girmesin!" ibaresi yazılıymış.

Hocalarımız (r.a.) derlerdi ki: "Fikrin, hendese ilmi ile mümaresesi, elbisenin pisliğini yıkayıp kirini ve pasağını temizleyen sabun mesabesindedir". Bunun yegâne sebebi, işaret ettiğimiz gibi geometrideki tertip ve intizamın iyi (ve sağlam) oluşudur.

### *Küre ve koni şekillerine mahsus hendese (ve mekanik)*

Hendese ilimlerinden bir dal da küre ve koni (mahrûtât) şekillerine mahsus geometridir. Kürevî şekillere dair Yunanlıların kitaplarından iki kitap var. Biri Theodosius'un, diğeri Menelaus'undur. Bunlar kürelerin yüzeylerine ve kesişmelerine dairdir. (Matematik) taliminde Theodosius'un kitabı Menelaus'un kitabından önce gelir. Zira son kitaptaki burhanların çoğu ona bağlıdır. Astronomide inceleme yapmak is-

22 Bu ifadenin doğrusu şöyle olmalıdır: Birincisinin dördüncüsüne çarpımı, ikincisinin üçüncüsüne çarpımına denktir. Misâl: 5:10 +, 10:20 Burada ilk ve son rakamların çarpımı ortadaki rakamların çarpımına eşittir. Görülüyor ki sayılar arasındaki tenasüp o zaman geometrinin sahasına giriyordu. Eskilere göre hendesenin konusu hem sürekli kemiyet, yani geometrik şekil, hem de süreksiz aded yani aritmetiktir.

teyenler için her iki esere de mutlaka ihtiyaç vardır. Çünkü astronominin burhanları (ve delillerinin anlaşılması) bu iki esere bağlıdır, öyle ki astronomiden bahs etmek, tamamiyle gök kürelerinden ve belli hareketler sebebiyle orada ortaya çıkan kesişmelerden ve dairelerden bahsetmekten ibarettir. Nitekim ilerde bundan bahsedeceğiz. O yüzden astronomiyi öğrenmek yüzeyleri ve kesişmeleri itibarıyla kürevî şekillerin hükümlerini bilmeye bağlıdır.

Koniler (mahrûât) de hendesenin furuundandır. Bu ilimde konik cisimlerde görülen şekiller ve kesişmeler tetkik edilir. Bu gibi hususlara âriz olan şeyler geometrideki temel esaslara istinaden hendesî burhanlarla ispatlanır. Bunun faydası, maddeci cisim olan marangozluk ve mimarlık gibi amelî sanatlarda ortaya çıkar. Garip timşâller (ve heykeller), nâdir görülen âbideler nasıl yapılır, mekanik cihaz ve teknik aletlerle ağırlıkların çekilmesine ve nadirattan olan muazzam cisimlerin (heyâkil) nakline nasıl çare bulunur bunlar ve benzeri daha başka hususların gerçekleşmesi de bu ilmin temin ettiği faydalardandır.

Müelliflerden biri bu fenne dair amelî hileler, –yani hayreti mucip mekanik âletler– hususunda garip sanatlardan (teknik usûller) ve yeni mekanik cihazlardan bahsededen müstakil bir eser yazmıştır. İhtiva ettiği hendesî burhanların zor olması yüzünden umumiyetle anlaşılması güç ve muğlak görünmektedir. Halkın elinde mevcut olan bu eser (IX. asırda yaşamış olan) Benu Şâkir’e nisbet edilmektedir<sup>23</sup>.

### *Mesaha*

Mesaha (yüzölçümü, *surveying*) hendesenin dallarındandır. Bu disipline bir arazinin yüzeyi ölçülmek istendiği zaman ihtiyaç duyulur. Bunun mânası, malum bir toprağın miktarının, karışla veya arşınla veyahut diğer bir ölçü âleti ile veya misli ile mukayese edilmesi halinde bir toprak parçasının diğer bir toprak parçasıyla tesbit edilmesidir. Arazinin, tarlaların, bağ ve bahçelerin ölçüsünü tesbitte, arazi ve arsaların ortaklar ve vârisler arasında taksim edilmesinde ve benzeri hususlarda bu ilme ihtiyaç duyulur.

Ulema bu konuda çok miktarda güzel eserler telif etmişlerdir.

### *Menazır (optics)*

Menazır, hendesenin furuundandır. Bu ilim sayesinde gözün idrakindeki galat (yanılma) sebepleri, vukua geliş keyfiyetini bilme suretiyle açık bir şekilde anlaşılır. Gözün idrâki şüadan bir koni şeklinde vücuda gelir. Bu koninin baş tarafı gözün en üst noktası, temeli ise gözle idrâk olunan ve görülen nesnedir. (Galat-ı rü’yet denilen) göz yanılması ekseriya yakını uzak, uzak olanı küçük, keza su altında ve şeffaf cisimlerin arkasındaki maddeleri büyük, aşağıya doğru bir nokta halinde düşen yağ-

23 Bu müellif Benu Şâkir değil Benu Musa olmalıdır. Dedelerinin ismi Şâkir olan Musa’nın oğulları Muhammed, Ahmed ve Hasan’dır. bk. *GAL*, I, 216; Suppl. I, 382



mur tanesini doğru bir çizgi ve (döndürülen) bir şua'yı daire olarak görmektir. Buna benzer daha başka misâller de vardır.

Bu ilimde bu gibi şeylerin sebepleri ve keyfiyetleri hendesî burhanlarla açıklanır. Yine bu ilim vasıtasıyla hilâllerin görülmesine ve kûsûfun (güneş ve ay tutulmaları) vukuuna esas teşkil eden enlemlerin muhtelif oluşuna göre ayın muhtelif görünümlerindeki optik durum da açıklanır. Bu fenle ilgili buna benzer daha bir çok meseleler vardır.

Yunanlılardan bir çoğu bu fenne dair eser yazmışlardır. Müslümanlardan buna dair eser yazanların en meşhur İbn Heysem'dir (Hasan b. Hasan veya Hasan b. Hüseyin b. Heysem, öl. 430/1039).

## XXI. Hey'et ilmi (astronomi)

Bu ilimde (uzayda yer kaplayan, "mutehayyız") sabit ve seyyar yıldızların hareketleri tetkik edilir. Bu hareketlerin keyfiyetlerinden, bu hissi hareketleri icab ettiren felekteki şekillere ve vaziyetlere hendesî usullerle istidlal edilir.

Meselâ, ikbal ve idbar (gelme - gitme) tarzındaki hareketin mevcudiyetiyle, arzın merkezinin felek-i şemsin merkezine mübayin (ve ondan farklı) olduğu burhanla ispatlanır.

Yine meselâ yıldızların rucû ve istikameti ile, onları (yıldızları) taşıyan ve felek-i a'zâmın dahilinde hareket eden küçük feleklerin (*spheres*) mevcudiyetine istidlal olunur.

Yine meselâ sekizinci felekin varlığına sabit yıldızların hareketiyle istidlal edilir. Keza müteaddit meyilleri bulunması sebebiyle bir yıldızın müteaddit felekleri olduğu burhanla ispatlanır ve buna benzer daha başka hususlar.

Hareketlerden ve bu hareketlerin keyfiyetlerinden ve cinslerinden bir mevcudu idrâk etmek ancak rasadla olur. Biz ancak ikbal ve idbar (muvazeneli geliş ve gidiş) biçimindeki hareketleri rasadla biliyoruz. Keza feleklerin kendi tabakalarındaki tertiplerini ve yine rucû ve istikameti ve benzeri şeyleri de o sayede bilmişizdir.

Yunanlılar rasada (gök cisimlerinin müşahedesine) çok önem verirlerdi. Belli bir yıldızın hareketini rasad etmek için vaz' olunan âletler yaparlar ve buna "zâtu'l-hılk" (*astrolabes*, *usturlab*) derlerdi. Bu âleti yapmanın (ve kullanmanın) tekniği, hareketinin felekin hareketine mutabık oluşunun delilleri âlimler vasıtasıyla naklölunagelmektedir.

Pek az istisnasıyla İslâm'da rasada önem verilmemiştir. Sadece Me'mun zamanında buna biraz heves edilmiş, hatta zâtu'l-hılk denilen malum rasad âleti yapılmış, ancak bu işe başlandığı halde (ikmal edilmeden evvel Me'mun öldüğünden) tamamlanamamıştı. Me'mun ölünce rasadın eseri (ve rasadhane) ortadan kalkmış, ihmal edilmişti. Ondan sonrakiler eski rasadlara (tarassud usûllerine) itimat ettiler, ama bu, (eski rasad, usturlab) ihtiyacâ kâfi gelmez. Çünkü uzun zamanların geçmesiyle (yıldızların) hareketleri farklılık gösterir. Bir de rasadda âletin hareketinin, feleklerin hareketine mutabakatı ancak takribî olup tahkiki (hakikati tam olarak) ifade etmez. O

yüzden zaman uzadıkça takribî olan bu hususta farklılık zuhur eder.

Astronomi şerefli bir sanattır. Ancak umumiyetle anlaşıldığı gibi “bu ilim semaların suretini, feleklerin ve yıldızların tertibini hakiki olarak (bize) verir”, diye de bir şey yoktur. Tersine o, sadece (tarafımızdan müşahade edilen) şu hareketten, feleklerle ait heyetlerin ve suretlerin böyle olması lazım gelir, (hükümünü ve neticesini bize) verir. Halbuki siz de bilirsiniz ki, belli bir şeyin, iki farklı şeyin lâzimesi (ve tabii neticesi) olması uzak bir ihtimal değildir. (O halde malum hareketleri meydana getiren feleklerin biçimleri sanıldığından başka türlü de olabilir.) (Müşahade edilen) hareketler, (feleklerle ait) bir lâzimedir, (bir neticedir, lazime ve neticeden hareketle melzûmu ve sebebi bilebiliriz), desek bile (unutmamak icab eder ki, kesinlik ifade etmeyen bir kıyas çeşidi olan) belli bir lâzimle belli bir melzûmun varlığına istidlal etmek kabilindendir ve bu hiçbir şekilde (bize) hakikati vermez. Buna rağmen hey’et, yüksek bir ilimdir, matematik ilimlerin erkânından bir rükündür.

Astronomiye dair yazılan eserlerin en güzeli, Batlamyus’a nisbet edilen *Kitabu'l-macesti*'dir (Almagest). Bu eseri şerh edenlerin tahkiklerine göre burada sözü edilen Batlamyus (İskender'den sonra Mısır'da hüküm süren ve) isimleri Batlamyus olan hükümdarlardan değildir. İslâm filozoflarından olan üstatlar bu eseri ihtisar etmişlerdir. Nitekim İbn Sina böyle yapmış ve onu *Şifa* isimli eserinin matematik kısmına idhal etmiştir. Endülüs hukemasından İbn Rüşd, İbn Sumha ve *Kitabu'l-iktisar*'da İbn Salt da bu eseri telhis etmişlerdir. İbn Ferganî'nin hey'ete dair bir telhisi vardır. O bunu (anlaşılsın diye akla) yaklaştırmış ve hendesi burhanlarını da çıkarmıştır.

Ve Allah “İnsana bilmediğini öğretmiştir” (Alak, 96/5).

### *Zîc ilmi*

Zîc ilmi (ilm-i ezyâc, *astronomical tables*) hey'et ilminin dallarındandır. Bu ilim aritmetik kaideler üzerine kurulan bir hesap sanatıdır. Bu kaideler her yıldızın kendine has olan hareket yolu ve sürat, yavaşlık, istikamet, rucû vs. (gibi çeşitli hareket biçimleri) itibariyle o yıldızın vaziyeti konusunda astronomik delilin vermiş olduğu husus ile alâkalıdır. Bu sayede farz olunan herhangi bir vakit için kendi feleklerinde bulunan yıldızların mahalleri astronomi kitaplarından çıkarılan bahsi geçen kaideler uyarınca ve yıldızlara ait hareketlerin hesap edilmesi suretiyle bilinir.

Ayların, günlerin ve geçmiş zamanla alâkalı tarihlerin bilinmesi hususunda bu sanatın mukaddimeler ve esaslar mesabesinde olan bir takım kanun ve kaideleri mevcuttur.

En yüksek ve en alçak noktaları, meyilleri, hareketlerin çeşitlerini ve bunların yekdiğerinden çıkarılmasını bilmeye yarayan tesbit edilmiş bir takım usûlleri vardır. Bu usûller talebelere kolaylık sağlamak maksadıyla tertipli bir biçimde cetvellerde gösterilmiştir. Buna “ezyâc” (zîc'ler) ismi verilir. Farz olunan bir vakit için, bu sanatla yıldızların yerlerini tayin etmeye “tadil” ve “takvim” denir.

Mutekaddiminden ve müteahhirinden bir çokları bu mevzua dair eser yazmışlardır. Meselâ Bettanî (Muhammed b. Cabir öl. 317/ 929) ile İbn Kemmad (Ahmed

b. Yusuf, öl. 591/1195) bu hususta kitap yazmışlardır.

Çağımızda Mağrib'teki muahhar âlimler, İbn İshak'a (Ebu Abbas Ali b. İshak, 619/1222'de bir rasadhâne kurmuştur) nisbet edilen bir zîc'e (ve cetvele) dayanmaktadır. Bunların kanaatına göre İbn İshak bu hususta rasada (ve astronomik müşahadeye) dayanmıştır. Sicilya'da astronomide ve matematik ilimlerde mahir bir yahudi varmış. Bu zat rasada önem verirmiş. Yıldızların hal ve hareketlerine dair vukua gelen hususları İbn İshak'a intikal ettirmiş. İşte bundan dolayı Mağripliler İbn İshak'ın eserine önem verirmiş. Çünkü kanaatlarına göre onun dayandığı esas, mev-suk imiş.

İbn Benna, İbn İshak'ın zîcini (ve tablosunu) diğer bir cetvelde telhis etmiş ve buna *el-Minhac* adını vermiştir. Bu zîcin kullanılması kolay olduğundan halk ona he-ves etmiştir.

Yıldızların felekteki yerlerini tesbit etmeye, sırf bunun üzerine nucûm ahkâmını (müneccimliği ve astrolojiyi) bina kılmak için ihtiyaç duyulmuştur. Bu da belli bir takım tesirlerin bilinmesidir ki, feleklerin vaziyetleri itibariyle bu tesirlerden, insanlık âleminde dinler (ümmetler) hanedanlıklar, beşerî faaliyetler, istikbalde vukua gelecek hâdiseler, vesair hususlar husule gelir. Nitekim Allah izin verirse, biraz ilerde bunu beyan ederek ona dair olan delilleri izah edeceğiz.

## XXII. Mantık ilmi

Mantık ilmi, mahiyetleri tanıtan tarifler ve tasdikâtı ifade eden hüccetler hususunda sahih olanı fâsîd olandan ayırt etmeye esas teşkil eden bir takım kaidelerden ibarettir.

Bunun izahı şudur: İdrâkta aslolan sadece duyulur şeyleri (mahsûsât, *sensibilia*) beş duyu ile idrâk etmektir, ister hayvan-ı nâtık (insan) olsun ister diğerleri olsun bütün hayvanlar bu idrakte müşterektir. İnsan ancak mahsûsâtın mücerret olan külliyyâtı idrâk suretiyle diğer hayvanlardan temayüz eder. Bu da şöyle olur: Birbirine muvafık olan müşahhas varlıklardan, sözü edilen hissî mahiyetteki müşahhas varlıkların tümüne intibak eden bir suret hayalde (muhayyilede) hasıl olur. İşte küllî (*universal*) olan bu surettir. Bundan sonra zihin birbirine muvafık olan bu müşahhas şeylerle, yekdiğeri arasında tevafuk bulunan diğer bir takım müşahhas şeylere nazar eder, bunları birbiriyle mukayese eder. Böylece zihin için, bu ikisindeki intibak ve iştirak noktaları itibariyle bir suret daha hasıl olur. Bu yoldan zihin tecrid hususunda külle doğru durmadan yükselir. Nihayet öyle bir külle varır ki, o küllî ile beraber bulunan ve ona muvafık olan diğer bir küll bulunmaz. Bu hususiyetinden dolayı o küll basittir.

Meselâ, zihin müşahhas ve muayyen insanlardan, insan nevinin tamamına intibak eden nev'e ait sureti tecrid eder. Sonra insanla hayvan arasında bir mukayese yaparak her ikisine de intibak eden cinse ait bir suret tecrid eder. Sonra bir tarafta insan ve hayvan, diğer tarafta bitkiler olduğu halde aynı işi bir kere daha yapar. Böyle böyle en yüksek cinse ulaşır ki bu da cevherdir. Bu noktaya ulaşan zihin herhangi bir cihetten cevhere muvafık olan diğer bir küll bulamaz. Onun için akıl orada tecridi bırakarak durur.

Allah insan için fikir yaratmıştır. O bu vasıta ile ilimleri ve sanatları idrâk etmektedir, ilim ise ya mahiyetlere ait tasavvurlardır veya tasdiktir. Tasavvurdan maksat herhangi bir hüküm ihtiva etmeyen basit bir idrâktir. Tasdikten maksat ise bir şeyin diğer bir şeyde sübûtuna hükmetmektir.

İmdi fikir, istediklerini elde etmek için iki türlü çaba sarfeder. Ya bahiskonusu külliyyatı, bir terkip meydana getirecek şekilde bir araya toplar; böylece zihinde harıçteki fertlere intibak eden küllî bir suret hasıl olur, netice olarak da sözü edilen zih-nî suret mezkur müşahhas ve muayyen şeylerin mahiyetini bilmeyi temin etmiş olur. Veya bir şeye diğer bir şeyle hükmeder. Böyle bir şeyde diğer bir şey sübût bulur, bu da tasdikten ibaret olur. Fakat hakikatte bunun gayesi de tasavvura râcidir. Zira husule gelmesi halinde bu çeşit idrâkin temin ettiği fayda ancak eşyanın hakikatlarının bilinmesidir ki hüküm niteliğindeki bilginin icabı da zaten budur.

Fikrin harcadığı bu çaba bazan sahih yolla (ve usûlüne uygun), bazan da fasit yolla olur. Bu durum, sahih olanı fasit olandan ayırt etmek için bilginin elde edilmesiyle ilgili maksatlar hususunda fikrin faaliyet gösterdiği yolun ve sahanın tesbit edilmesini gerektirmiştir. Bu (usûl) de *mantık kanunu* denilen şeydir.

Mutekaddimîn denilen eski (alim)ler başlangıçta mantıktan parça parça cümleler halinde bahsetmişler, Yunan'da Aristo zuhur edene kadar bu ilmin usûlünü tertip ve meselelerini derleyip toplamamışlardı. Aristo zuhur edince mantığın bahislerini tanzim, mesele ve bölümlerini tertip etti, onu felsefî ilimlerin ilki ve başlangıcı (felsefeye giriş) haline getirdi. Bundan dolayı ona Muallim-i evvel (*first teacher*) ismi verilmişti. Mantığa mahsus olan eserine *Nass* (*fass*, metin, *organon*, âlet) ismi verilmektedir. Bu eser sekiz (küçük) kitap ihtiva etmektedir. Bunların dördü kıyasın suretine diğer dördü (veya beşi) ise maddesine dairdir.

Bunun izahı şudur: Tasdik konusu olan şeyler çeşit çeşittir. Bazısında maksat, tabiatıyla yakın, diğer bazılarında maksat zan olur (tasdikî hükümler ya kat'iyet veya zan ifade eder). Zannın da muhtelif mertebeleri vardır. Kıyas, bazan ifade ettiği matlup ve maksat itibarıyla ve mukaddimelerinin nasıl olması icap ettiği cihetinden tetkik edilir. Bazan kıyas hususi bir matlup ve maksat cihetinden ele alınır. Birinci bakımdan kıyasın incelenmesi, onun madde cihetinden, yani yakîn veya zan gibi hususi bir matlubu meydana getiren madde bakımından ele alınması mânasına gelir. İkinci bakımdan kıyasın tetkik edilmesi ise sureti ve mutlak olarak kıyasın meydana getirdiği neticeler bakımından ele alınması demektir. Bundan dolayı mantıktaki kitap sayısı sekizden ibaret olmuştur.

Birinci kitap, yüksek cinslerdir ki, zihinde mahsûsâtın tecridi oraya varır. Bunların üstünde başka bir cins bulunmaz. Buna *Kitabu'l-makûlât* (*Categories*) ismi verilir.

İkinci kitap, tasdik niteliğindeki kaziyelere ve bunların muhtelif şekillerine dair olup *Kitabu'l-ibâre* (*Hermeneutics*) ismini alır.

Üçüncü kitap kıyasa ve mutlak olarak kıyasın intacına dair olup *Kitabu'l-kıyas* (*Analytics*) ismi verilir. Suret itibarıyla kıyas en son burada tetkik edilir.

Dördüncüsü *Kitabu'l-burhan*'dır (*Apodeictia*). Burada yakîni intaç eden kıyas

tetkik edilir. Mukaddemelerin nasıl yakın olması icab ettiği, yakîn ifade etmesi için mesela zatî, evvelî (evveliyat, bedihiyat) vs. gibi diğer bir takım hususların şart kılındığı –ki bu şartlar o bahiste zikredilmiştir– da burada bahiskonusu edilir. Yine bu kitapta tariflerden ve hadlerden da bahsedilmiştir. Çünkü bunların da yakîn olması matluptur. Zira had ile mahdud (tarif ile muarraf) arasında başka bir şeye ihtimal bırakmıyacak şekilde bir mutabakatın mevcut olması zaruridir. Bundan dolayı mutekaddimîn bu gibi meselelerin incelenmesini bu kitaba tahsis etmişlerdir.

Beşincisi *Kitabu'l-cedel*'dir (*Topics*). Cedel, çirkin (lüzumsuz) tartışmaları kesip atma, hasmı susturma ve bu çeşit kıyasta kullanılması icab eden meşhûrattan bahsetme gibi şeyleri ifade eder. Sözkonusu maksadı ifade etmesi cihetinden, bu maksadı ifade etmesini sağlayacak şekilde cedel konusuna daha başka şartlar da tahsis edilmiştir. Bu şartlar da cedel kitabında zikredilmiştir. Kıyası yapan şahsın, matlubun iki tarafı arasında bulunup da vasat (ve orta terim) ismi verilen “câmi”i ayırt ederek kıyasını istinbat edeceği yerler ve keza kaziyelerin aksedilmeleri de bu bölümde anlatılmıştır.

Altıncısı *Kitabu's-safsata*'dır (*Sophistici elenchi*). Bu, hak olanın hilafını ifade eden bir kıyastır. Munazaracı buna istinaden hasmı ile mugalata eder. Maksat ve mevzu itibariyle fasit bir kıyastır. Bu, sırf mugalata niteliğindeki kıyas bilinsin de ondan sakınılsın diye kitaplara geçmiştir.

Yedincisi *Kitabu'l-hatâbe*'dir (*Rhetoric*). Hatabe halk çoğunluğuna tesir, onları belli bir maksada teşvik ve kendileri için matlup olan şeye tevcih etmeyi ifade eden bir kıyastır. Bu hususta kullanılması icab eden makbûlât da burada yer alır.

Sekizincisi *Kitabu's-şî'r*'dir (*Poetics*), Şiir hasseten (halkı) bir şeye yöneltme veya o şeyden nefret ettirme hususunu teşbih ve temsille ifade eden bir kıyastır. Bu konuda kullanılması gereken hayalî kaziyeler de burada anlatılır.

Mutekaddimîn indinde mantığın sekiz kitabı bunlardır.

Mantık sanatını tertibe ve nizama koyan Yunanlı filozoflar (dan Porphyry) daha sonra tasavvuru ifade eden beş küllîden bahsetmeyi de zaruri gördü. Zira bu tasavvur ya hariçteki mahiyetlere veya bunların cüzlerine veya avarızına mutabıktır. Beş küllî şunlardır. Cins, fasl, nevi, hassa, araz-ı amm. Netice olarak bu hususa, mantık fenninin girişini teşkil etmek üzere müstakil bir makale tahsis ettiler. Böylece (sayısı sekiz olan mantıktaki kitaplar ve) bölümler dokuz oldu.

Bütün bunlar Müslümanlar tarafından (Arapçaya) tercüme edildi. İslâm filozofları bazan şerh yazarak bazan da telhis suretiyle bunlar üzerinde çalıştılar. Nitekim Farabî, İbn Sina, daha sonra Endülüs filozoflarından İbn Rüşd bu yolu takip etmişlerdir. İbn Sina'nın *Kitabu's-şîfa*'sı felsefî disiplinlerin yedisini de tam olarak ihtiva eder.

Sonra muteahhirîn denilen âlimler zuhur etti. Mantığın terimlerini değiştirdiler. Beş küllîyi tetkik etmenin semeresinden ibaret olan hadler ve resimler (hakiki ve isim tarifleri) bahsini külliyât-ı hamse eklediler. Bu meseleleri *Kitabu'l-burhan*'dan buraya naklettiler. Makûlât kitabını da hazf ettiler. Çünkü makûlât konusu, doğrudan değil, dolaylı olarak mantık açısından tetkik edilmekteydi. Kaziyelerin aksedilmele-

ri konusunu da *Kitabu'l-ibare*'ye eklediler. Çünkü mezkûr konu, her ne kadar mutekaddimînin eserlerinde cedel bölümünde yer almışsa da bazı cihetlerden kaziyelere tâbi bulunmaktadır.

Sonra mantıkçılar maddesi cihetinden değil umumi bir şekilde matlubları intaç etmesi bakımından kıyastan bahsetmişlerdir. Maddesi itibariyle kıyası tetkik etme meselesini ise eserlerinden çıkardılar ki bunlar da burhan, cedel, hatâbe, safsata ve şiir olmak üzere beş kitaptı. Zaman zaman bu hususlara az çok temas edenler de olmuştur. Fakat umumiyetle bu konuyu sanki hiç mevcut değilmişçesine ihmal etmişlerdir. Halbuki bu fende *mühim* ve *mutemet* olan da bu husustur.

Sonra bu mevzuda ortaya koydukları hususlardan uzun uzadıya bahsettiler. Bu konuyu diğer ilimlerin bir âleti olarak değil, başlıbaşına bir fen olarak ele aldıklarından ona dair söylenen sözler uzadı ve genişledi. Bunu ilk defa yapan imam Fahrud-din (Razî) b. Hatib ile ondan sonra gelmiş olan Efdaluddin Hünecî (Muhammed b. Namver, öl. 646/1248) olmuştur. Çağımızda şark ahalisi Hünecî'nin eserlerine itimat etmektedir, Hünecî'nin bu sanata dair *Keşfu'l-esrar* isimli uzun bir eseri vardır. Bu sanata dair *Muhtasarü'l-muciz* adıyla bir eser daha yazmıştır ki talim itibariyle güzel bir kitaptır. *Muhtasarü'l-cümel*'i (veya mücmel) dört varak kadardır. Bu fennin esaslarını ve usûlünü bu eserinde toplamış olduğundan çağımızda talebeler onu ellerinden düşürmemekte ve ondan faydalanmaktadırlar. Mutekaddimînin kitapları ve tarikeleri ise sanki hiç mevcut değilmiş gibi metruk hale gelmiştir. Halbuki onların eserleri mantığın semeresi ve faydasıyla doludur.

Doğruya ileten Allah'tır.

### *Mantık ilminin red ve kabulüne dair*

Malumun olsun ki selef ve eski kelâmcılar mantık fenninin tetkik edilmesine şiddetle karşı çıkmışlar, bu fenne ta'nda ve ondan sakındırmada mübalağa etmişler, hülâsa bunun öğrenilmesini ve öğretilmesini yasaklamışlardır. Fakat sonradan İmam Gazalî ve Fahrud-din Razî'den beri ulema bu fenne bir dereceye kadar müsamaha göstermiş olduklarından halk da bu ilme düşkünlük göstermiştir. Ancak sayıları az olan bir taife mutekaddimînin reyine meylederek ondan nefret etmişler ve onu inkârda mübalağaya kaçmışlardır. Ulemanın mesleklerindeki maksatlara vakıf olman için bu husustaki red ve kabulün nüktesini sana izah edeyim.

Bu fennin menşei şudur: Kelâm âlimleri aklî delillerle imanî ve dinî akideleri desteklemek istedikleri zaman kendi usûllerine göre eserlerinde bahiskonusu edilen bir takım hususi delillerle mezkûr akideleri (ve onların sıhhatini aklî ve ilmen) ispat etmişlerdi. Meselâ "Araz vardır, arazlar hâdistir, cisimlerin onlardan hâli olması imkânsızdır ve havâdisten hâli olmayan da hâdistir" diyerek âlemin hudûsuna istidlal ettiler. Aynı şekilde tevhidi, temânü (*antagonism*) ile, kadîm sıfatları (kudret, ilim, hayat ve iradede ibaret olan) dört umumi ve şümullü sıfatla -gâibi hâzıra ilhak yoluyla- ispat ettiler. Bu hususta kelâmcıların eserlerinde bahiskonusu ettikleri daha başka deliller de mevcuttur.

Sonra mezkûr deliller için temel teşkil etmek üzere bir takım kaide ve esaslar bahiskonusu ettiler ki bunlar onlar için mukaddime ve giriş mesabesindedir. Meselâ cevher-i ferdin (atom), zaman-ı ferdin (*atomic time*), halânın (*vacuum*) varlığını kabul ettiler. Mahiyetlerin tabiatını (zihnî varlığını) ve aklî terkiplerini reddettiler. Bir araz iki zamanda baki olmaz, dediler. Ne var ne de yok olarak sadece bir mevcudun sıfatı olan bir hal (*state*) kabul ettiler. Kelâmcılar, kendi hususi delillerini temellendirdikleri gibi buna benzer daha başka esasları da bahiskonusu etmişlerdir.

Sonra Şeyh Ebu Hasan (Eş'arî), Kadı Ebu Bekir (Bakıllanî) ve üstad Ebu İshak (İsferainî) şöyle dediler: "İtikadî ve dinî akidelerde in'ikas vardır". Şu mânada ki, ne zaman delil bâtil olunursa, onun medlulü da bâtil olur. Bundan dolayı Kadı Ebu Bekir Bakıllanî, "Deliller, akideler (dinî esaslar ve kaideler) mesabesindedir. Onun için delilleri cerh ve iptal etmek akideleri cerh ve iptal etmek demektir. Zira akideler bu deliller üzerine bina kılınmıştır", diye kanaata sahip olmuştur.

Mantık fenni üzerine düşündüğümüz zaman görürüz ki, onun bütün bahisleri aklî terkip ve tabiî (yani zihnî) küllînin hariçte sübûtu meselelerinin etrafında dolaşıp durmaktadır. Onlara göre burası ispat ve kabul edilmelidir ki cins, nev, hasa ve araz-ı amm diye bir taksime tâbi olan beş küllî ona intibak edebilsin. Fakat bu nazariye kelâmcılara göre bâtildir. Onlara göre küllî ve zatî, mevcut değildir. Veya "hal" kabul edenlere göre bunlar (ne var ne de yok olan) hal kabilinden şeylerdir.

Buna göre beş küllînin ve ona dayanan tariflerin ve makûlât-ı aşerenin bâtil olması lazım gelmektedir. Aynı şekilde zatî araz da bâtil olur ve bunun neticesi olarak mantıkçılara göre burhanda şart olan zatî zaruri (zarurî-i zatî) kaziyeler de bâtil olur. Keza aklî illet (illet-i aklıye) de bâtil olur ve onun bâtil oluşuyla ister istemez mantığın burhan kitabı, keza cedel kitabının özünü ve esasını teşkil eden kısımlar yani kıyasta iki taraf arasında vasat-ı camiin alındığı yerler de bâtil olur. Geriye sadece sûrî kıyastan başka bir şey kalmamış olur. Mantıktaki tariflerden de sadece (bir cinsin) mahdud fertleri hakkında geçerli olanlar kalır. Meselâ (kendisine ait olmayan) cüzler kendisine dahil olacak kadar umumi, kendisine ait cüzler hariçte kalacak kadar da hususi olmamalıdır gibi –ki nahiv âlimleri buna (efradını) camî ve (ağyarını) mâni, kelâm âlimleri ise "tard ve aks" tabir etmektedirler–. Durum böyle olunca da baştan başa mantığın esasları yıkılmış olur.

Şayet biz yukardaki hususları mantıkta olan şekliyle kabul ve isbat edecek olursak, kelâma ait mukaddimelerden (ve temel esaslardan) bir çoğunun bâtil olduğu sonucuna ulaşırız. Yukarıda da temas edildiği gibi bu takdirde itikadî ve dinî akîdelerin isbatı için bahiskonusu edilen deliller de bâtil olmaya mahkum olur. İşte bundan dolayı eski kelâmcılar bu mesleğe intisap etmeyi men ve inkârda şiddet gösterip cerh ve iptal edeceği (kelâmdaki) delile göre onu bid'at veya küfür saydılar.

Gazalî'den itibaren gelen müteahhirin, in'ika-sı edilleyi (aynen mantıkçılar gibi) reddettiler. Onlara göre delilin bâtil olmasından medlûlün butlanı lazım gelmez. Yine onlara göre aklî terkip, külliyat ve mahiyetlerin hariçteki vücudu konusunda mantıkçıların dedikleri sahih idi. Durum böyle olunca "mantık, esas itibariyle dinî akidelere muhalif değildir, her ne kadar bunun (yani imanî akidelerin kelâmda bahis-

konusu edilen) bazı delillerine muhalif ise de” şeklinde bir kanaata vardılar. Daha açıkçası cevher-i ferd, halâ arazların bekası vs. gibi kelâmî mukaddimelerden çoğunu iptal ve red ettiler. Bunların yerine nazar ve kıyas-ı akli ile tashih olunmuş diğer bir takım deliller irad ederek dinî akideleri bunlarla isbat ettiler. Bu tarzın hiçbir şekilde sünî akaidine muhalif olmadığına karar verdiler. Bu görüş İmam (Fahreddin Razî) ve Gazalî ile onlara tâbi olanların kanaatidir.

İmdi bu husus üzerinde düşünölmeli, ulemanın ileri sürdükleri rey ve nazariyelerin ösülü ve menbaı iyi anlaşılmalıdır<sup>24</sup>.

Hidayete erdiren ve doğruya muvaffak kılan Allah’tır.

24 Bk. Bursa yazması, vr., 183b - 184b.

Cevdet Paşa tercümesinin bu kısmında şöyle demektedir. “Gazalî zamanına kadar kelâm âlimlerinin ekserisi mantık ilmini küfre yakın bir günah saymışlardı. Sonra gelen muhakkikler ise bu fenni, farz-ı kifaye sayıp “Her belde de mantık âlimi olan bir zatın bulunması lazımdır” demeleri ibret mahalli olan bir husustur ve öteden beri ulemanın efkâr ve enzarının yekdiğerine muhalif ve muarız, hatta bunlardan birinin belli bir zamanda benimsediğı fikrinin diğeri bir zamanda kabul ettiğı fikrine mugayir ve münakız olageldiğine bir hüccettir”. Gazalî’den önceki kelâmcılar, dinî akidelere muhaliftir diyerek mantığın her bölümünü şiddetle red ve inkâr etmiş, onu cerh ve iptal etmek için bir takım deliller ileri sürmüş, hemen hemen mantıkta geçen her şeyin, aksini iddia etme gibi bir tepki göstermiş, mantık fennini red için ileri sürdükleri delillere karşı itiraz ve tenkitleri de dinî akideler için vaki olmuş itirazlar ve tenkitler olarak telakki etmişlerdi. Bu telakkinin sebebi, dinî akideleri desteklemek maksadıyla mantığı red ve cerh için ileri sürdükleri delillere tevcih, edilen tenkitleri bizzat dine tevcih edilmiş tenkitler şeklinde anlamaları idi. Bu telakki, delilin bätül olmasından medlölün da bätül olması lazım gelir şeklinde ifade edilmekte ve buna da *in’ikas-ı edille* adı verilmekte idi. Daha sonra mantık ilmi kabul edilince, mantığı red ve cerh etmek için ileri sürölen delillerin bätül ve geçersiz olması icab etti. Bunların bätül sayılmalarından dinî akidelerin de bätül sayılması lazım gelmesin diye delilin butlanından medlölün butlanı icap etmez denildi. Bu yeni telakkiyi ortaya atan Gazalî daha da ileri giderek “mantık bilmeyenin ilmine güvenilemez” dedi. Bundan sonra mantık medresede okutulan ve itibarı yüksek olan vazgeçilmez ilimler arasında yerini almış oldu. Hatta sonraki âlimler mantığın tahsil edilmesini farz-ı kifaye saydı. Böylece eskiden ulemanın haram ve küfür saydığı mantık berat ederek öğrenilmesi farz olan zaruri ve faydalı bir ilim addedildi. Cevdet Paşa’nın da dediğı gibi bu husus gerçekten ibret ve ders alınması lazım gelen bir meseledir. Gelişigüzel aklı dine karıştıranın, dinle alâkası bulunmayan bir takım hususları din için faydalıdır gerekçesiyle dinî bir akide haline getirmenin vereceğı başka türlü bir netice yoktur.

Bir de şu husus var: Aristo fiziğinin ve teolojisinin vücuda getirilmesi veya anlaşılması ve anlatılması için mantık bir âlet vazifesi görmüştür. Mantıktaki düşünce tarzı ve kaideler esas alınarak fizikten metafiziğe ulaşılmıştır. Yeni duruma göre müslümanlar Aristo mantığını okuya okuya ve zihinlerine onun kaidelerini hâkim kıla kıla ergeç acaba Aristo’nun ulaştığı metafizik neticelere ulaşmayacak mıdır? Bu soruya hayır demek mümkün değildir. Gerçekten de Gazalî’nin felsefeyi reddetmiş olmasına rağmen, mantıktaki kaideleri düşünce faaliyetine esas alan kelâmcılar aşağı yukarı Aristo gibi düşünmüşlerdir.

Diğeri taraftan basit ve iptidai bir düşüncenin mahsulü olan *in’ikas-ı edille* de zamanımıza gelinceye kadar yaşama vasatı ve imkânı bulabilmiştir. Bugün bile fıkıh ve kelâmdaki bir delile itiraz, dinî bir akideye itiraz şeklinde görölmekte, değeriendirilmekte ve anlaşılmalıdır. Şu husus daima göz önünde bulundurulmalıdır. Dinsiz bir felsefeye ram olanların ve felsefî sistem ortaya atanların bu faaliyeti haklı olarak elbetteki din adamları tarafından cerh ve tenkit edilecek, bu bakımdan da din adamlarının az çok felsefe ile ilgilenmeleri kaçınılmaz olacaktır. Fakat red, cerh ve tenkit sadedinde ileri sürölen fikirlerin, görüşlerin ve delillerin dinî inanç haline getirilmemeleri şarttır.



### XXIII. Tabiiyât (Fizik)

Cisimlerden, onlara lâhık olan hareket ve sükun itibariyle bahseden bir ilimdir. Şu halde bu ilimde semavî ve unsurî (maddi cevher ve) cisimler bunlardan doğan hayvan (canlılar), insan, bitki ve maden, arzda vücuda gelen su kaynakları, zelzele, havada hasıl olan buhar, bulut, gök gürültüsü, şimşek, yıldırım vs. (gibi atmosfer hâdiseleri), cisimlerdeki hareket mebdai olan can (nefs), bu canın insanda, hayvanda ve bitkide tezahür eden nevileri bu ilimde tetkik edilir.

Aristo'nun bu ilme dair olan kitapları ulemanın elinde mevcuttur. Bunlar Me'mun zamanında felsefî ilimlerle birlikte tercüme edilmiş, ondan sonra İslâm uleması bu kitaplar tarzında eserler telif etmişler, bu ilmi şerh ve beyan etmişlerdir. Bu konuya dair yazılan eserlerin en ihatalısı ve şümüllüsü İbn Sina'nın *Kitabu's-sifa* isimli eseridir. O bu eserinde evvelce temas ettiğimiz felsefî ilimlerin yedi kısmını toplamış, sonra bunu *Kitabu'n-necat* ve *Kitabu'l-işarât* isimli eserlerinde telhis etmiştir. Ancak (fizik ve felsefe ile alakalı) meselelerin bir çoğunda Aristo'ya muhalifmiş gibi bir tavır takınır ve bu nevi meselelerde kendi reyine göre hareket eder. İbn Rüşd ise kendisine tâbi olarak ve hiç muhalefet etmeyerek Aristo'nun (fiziğe dair olan) kitaplarını telhis ve şerh etmiştir. (Ondan sonra da) âlimler bu konuya dair bir çok eserler telif etmişlerdir. Lakin günümüzde meşhur olan ve (fizik) sanatı hakkında muteber olan (tetkikler zikrettiğimiz) bu eserlerdir.

Meşrik halkı İbn Sina'nın *Kitabu'l-işarât*'ına önem vermektedirler. İmam İbn Hatib (Fahruddin Razî) bu eseri bir güzel şerh etmiştir. Âmidî'nin şerhi de öyledir. Meşrik halkından (Irak ulemasından) olup Hoca (Hâce) diye maruf olan Nasiruddin Tûsî (Muhammed b. Muhammed, öl. 672/1274) *İşarât*'ı şerh etmiş, İmam (Fahruddin Razî) ile *İşarat*'ın birçok meselelerinde tartışmaya girmiş, böylece Fahruddin Razî'nin düşüncelerini ve araştırmalarını aşmıştır.

“Her bilenin üstünde bir bilen vardır” (Yusuf, 12/76).

### XXIV. Tıp ilmi

(Tababet sanatı tabiiyâtın furuundandır). Bu, sıhhat ve hastalık itibariyle insan bedenini tetkik eden bir sanattır. Bu sanata vâkıf olan tabip, deva ve gıdalarla sıhhatin muhafaza edilmesi ve hastalıktan şifa bulunması için çare arar. Fakat daha evvel bedendeki organlardan her bir organa has olan hastalığın, bu hastalıkların menşei olan sebeplerin ve her hastalığa uygun düşen devanın tebeyyün etmesi lazım gelir. Hekim bu hususa (ve hangi ilacın hangi hastalığa münasip düştüğüne) davaların mizaç ve kuvvetleriyle, hastalığa ise hastalığın olgunlaşması ve tedaviyi kabul edip etmeyeceğini haber veren alâmetlerle istidlal eder. Bu alâmetler (hastanın) betinde benzinde, dışkılarında ve nabzında kendilerini belli ederler. Hekimler bu hususu tabiatın kuvvetiyle muvazene ederler. Çünkü sıhhat ve hastalık hallerinde (bedeni) idare eden bu kuvvettir. Tabip sadece, bunu takip eder, (bedenin tabii kuvvetini esas alarak hastalığa ona göre teşhis koyar) ve maddedeki tabiatın (hastalığın), mevsimin ve

(hastadaki) yaşın icabına göre bu kuvvete kısmen yardımcı olur. Bütün bu hususları bünyesinde toplayan ilme “tıp ilmi” denir.

Nice kereler bazı organlardan müstakillen bahsedilmiş ve bu hususi bir ilim haline getirilmiştir. Meselâ göz, göz hastalıkları (ve tedavide kullanılan göz) ilaçları böyledir. Keza menâfi-i a‘zâ (*physiologie*) de bu fenne ilhak olunmuştur. Bunun manâsı hayvanî bedendeki uzuvlardan her bir uzvun yaratılış icabı olarak temin ettikleri menfaatin bilinmesidir. Her nekad bu husus tıp ilminin mevzuu değilse de âlimler onu bu ilme lâhık ve tâbi olan bir disiplin olarak görmüşlerdir. Bu fenne dair önemli ve çok faydalı bir eser Calinos (Galen) tarafından yazılmıştır.

Calinos, eski tabiplerin önderi ve üstadıdır. Eserleri Arapçaya tercüme olunmuştur. Söylendiğine göre o, Hz. İsa’nın (a.s.) muasırı olup, gönüllü olarak gurbeti ihtiyar ederek dolaşırken Sicilya’da vefat etmiştir. Tababete dair olan telifleri ana kaynaklar olup ondan sonra gelen hekimlerin kaffesi bu eserlere tabi olmuşlardır, (İbn Haldun Hipokrat’tan bahsetmez). Bu sanat sahasında İslâmda zuhur eden üstadlar haddinden fazla maharet göstermişlerdi. Meselâ Razî (Muhammed b. Zekeriyâ, öl. 313/925), Mecusî (Ali b. Abbas, IV/X asır), İbn Sina böyledir. Endülüslülerden bir çok hekim yetişmiştir ki en meşhurları İbn Zühr (Abdumelik b. Zühr, Avenzoar, öl. 557/ 1162)dür.

Çağımızda İslâm şehirlerinde bu ilim gerilemişe benzer. Çünkü umran duraklamış ve gerilemeye yüz tutmuştur. Halbuki biraz sonra da belirteceğimiz gibi (doğrusu Bölüm 5, Fasıl 29’da geçtiği gibi) tababet sadece hadaretin ve refahın gerekli kıldığı sanatlardan bir sanattır.

\*  
\* \*

Umran ehlinden olan bedevîlerin de (kendilerine has) bir tababetleri vardır. Umumiyet itibarıyla bu tıbbî bazı şahısların noksan tecrübelerine bina ederler. Onlar bunu, kabilenin yaşlı adamlarından ve ihtiyar kadınlarından tevarüs etmişlerdir. (Kocakarı ilaçları denilen) bu çeşit tababet sebebiyle nice kereler sıhata da kavuşulur. Ancak bu çeşit tababet tabîî kanun üzere olmadığı gibi mizaca muvafık olma esası üzere de değildir. Araplarda bu nevi tababet çoktu. Onlarda Haris b. Kelede vs. gibi tanınmış tabipler vardı.

Şer‘iyât (veya nebeviyât)da naklolunan tıp da bu kabildendir. (İptidâî ve bedevî bir tedavi usûlüdür). Bunun vahiy ile herhangi bir alâkası yoktur. Araplarda mutad olarak mevcut olan bir husustan ibaretti. Nebi’nin (s.a.) âdet ve cibilliyetinden ibaret olan ahvalinin bahiskonusu edilmesi nevinden olmak üzere onun ahvalini zikretme esnasında bu hususa da temas edilmişti. Yoksa bu husus bu tarzda teşrî‘ kılınan bir amel olmak üzere naklolunmuş değildir. Zira Nebi (s.a.) bize ancak şer‘î hükümleri talim etmek üzere gönderilmiş, ne tıp ne de mutad (ve ahval-i âdiyeden) olan diğer bir şeyi tarif etmek için gönderilmemiştir. Hurma aşısı konusunda Hz. Peygamber için malum hadise vaki olmuş ve “sizler dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz”, demişti.

Şu halde naklolunan sahih hadislerde bahiskonusu edilen tıpla alâkalı herhangi bir şeyi meşrudur (şer‘î bir hükümdür), diye izah etmemek lazım gelir. Ortada buna

delâlet edecek hiçbir şey yoktur. Ancak bunlar teberrük ve bir iman akidesi, samimi bir iman cihetinden kullanılacak olsa o takdirde fayda itibariyle muazzam bir tesiri görülür. Mizacî (*humoral*) tıba böyle bir tesir yoktur. O sadece imanî kelimedeki samimiyetin eserlerindendir. Nitekim ishal hastalığına yakalanan zatın balla tedavi edilmesi hâdisesinde ve benzeri hallerde bu durum görülmüştür. (Adam bal şerbetini inanmadan içince iyi olmamış, inanıp kalbini berkitince şifa bulmuştu, bk. Buharî, IV, 57)<sup>25</sup>.

Doğru olana irşad eden Allah'tır.

## XXV. Ziraat

Bu sanat tabiiyâtın dallarındandır. Bu fende sulama, ıslah, toprağın ve bahçenin iyi bir bakıma tâbi tutulması, (ekim ve dikim için) uygun mevsimlerin seçilmesi, mahsulün ıslah ve ikmaline sebep olan her türlü tedbirin alınması itibariyle bitkilerin neşvunemasından bahsedilir.

Eskiler bu fenne büyük bir ehemmiyet vermişler, bu fenni umumi bir şekilde ele almışlardır. Bitkileri, hem dikim ve nemalanmaları cihetinden, hem de hassaları, ruhaniyetleri (bitkilerdeki canlar, ruh-ı nebatî) ve bu ruhaniyetin yıldızların ve büyük semavî ecramın ruha niyetleriyle olan müşâkele ve münasebetleri –ki bütün bunlar sihir babında istimal olunur şeylerdir– cihetinden tetkik etmişlerdi. Bu yüzden onlar

- 25 İbn Haldun'un bu kısımda, üzerinde durduğu nokta dinî düşünce ve hayat bakımından gayet mühimdir.

Hadis kitaplarında “Kitabu't-tıb ve'r-rukâ” başlığı altında çok sayıda tıba dair hadisler rivayet edilmiş, daha sonra da bunlar *Tıbbu'n-Nebevî* ve *Tababet-i Nebeviye* ismi verilen kitapların yazılmasına da yol açmıştır. Konu ile ilgilenen din adamları, hadislerde bahiskonusu edilen tıp ile ilgili hususlardan âdetâ bir takım sırlar, manevî hassasiyetler, gizli tesirler görmüşler ve konu ile ilgili hadisleri vahiy olarak telakki ettiklerinden bu gibi hususları Allah'a bağlamışlardı. Halbuki meselenin bu şekilde anlaşılması ve izah edilmesi gerçekler âleminde uzaklaşarak esrarengiz âleme geçmek olur, bunun da hurafe ve bâtil fikirleri artırmaktan başka vereceği bir sonuç yoktur. İbn Haldun'a göre mesele gayet basit ve açıktır. Cahiliye Araplarında ilmi ve teknik mânada tababet yoktu. Bildikleri şeyler de kocakarı ilaçları denilen şeylerden ibaretti. Hz. Peygamber kılık kıyafet, konuşma, dil gibi hususlar itibariyle içinde yetiştigi ve yaşadığı cemiyetin geleneklerine tâbi olduğu gibi, kocakarı ilaçları konusunda da gayet tabii olarak onlara uymuş, onların tedavi usûllerini ister istemez belli bir ölçüde bellemiş ve ihtiyaç zuhur ettikçe de bunları başkalarına nakl ve tavsiye etmiştir. Fakat bu hususlar onun din, vahiy ve şeriatla ilgili tasarruflarından olmayıp, örf, âdet, anane ve teamüle tâbi olan mutad ve beşerî hallerinden idi. Mübarek olduğuna iman edilerek tereddütsüz bir şekilde bu gibi şeylerin faydasına itikat edilmesi halinde, müşahade edilecek müsbet tesirler, tedavide kullanılan maddelerin mizacından ve tabiatından hasıl olan harici bir tesir olmayıp sadece imana ve itikada bağlı dahilî ve ruhi bir tesir olacaktır.

İbn Haldun İslâmın ilk yarım asrını bedavet olarak görmektedir. Halkın Mekke ve Medine gibi şehirlerde yaşamaları bedevî olmalarına mâni değildir. Tabii akli ve tıp ilimlerinin geliştiği eski medeniyet merkezlerine nazaran Mekke ve Medine şartları hakikaten bedavet hükmündedir. Hatta Araplar Şam ve daha sonra Bağdat'ı merkez yaptıktan sonra bile bedavet az çok devam etmişti. Eğer İbn Haldun tasavvuf, kelâm, fıkıh ve tefsir gibi ilimleri de bedavet ve hadaret esasına göre değerlendireydi İslâmın aslındaki sadeliği, saflığı ve doğruluğu daha iyi ortaya koyabilirdi. Ama İslâmî ilimlerden ve onların tarihî gelişmelerinden bahsederken bu cihete yeterli kadar önem vermemiştir.

bu fenne pek ziyade ehemmiyet vermişlerdi.

Yunanlıların kitaplarından, *Kitabu'l-felâhati'n-nebatiye* isimli eser (Arapçaya) tercüme edilmişti ki bu eser Nebat ulemasına nisbet edilmektedir. Bu kitap bu konuda bir çok malumat ihtiva eder. İnançlarına göre sihir kapısı kapalı ve sihirden bahsetmeleri mahzurlu olan Müslümanlar bu kitabın muhtevasını tetkik edince, bu eserin sadece dikim, ıslah ve bu konularda ortaya çıkan hususlar itibariyle nebatattan bahsettiler. Diğer fenle (yani sihirle) alâkası bulunan bahisleri de tamamen hazfettiler. İbnu'l-Avam (Yahya b. Muhammed) *el-Felahutu'n-nebatiye* kitabını bu tarzda ihtisar etmiş, diğer fen (yani ziraatın nücum ve sihirle alâkalı yönü) ihmale uğramıştı. Mesleme (el-Macritî) sihre dair olan kitaplarında diğer fennin (sihrin ve nücumun) ana meselelerini nakletmiştir. Nitekim Allah izin verirse sihirden bahsederken bu cihete temas edeceğiz.

Sonraki âlimlerin ziraat (felâhet, *agriculture*) üzerine olan kitapları çoktur. Bu kitaplarda bitkilerin ekim, dikim, bakımından, onların yetişmesi için gerekli olan şeyleri temin etmekten, zararlı şeylerden onları korumaktan ve bütün bu hususlarda ortaya çıkan şeylerden bahsetmenin ötesine gitmezler. Bu eserler elde mevcuttur.

## XXVI. İlahiyat ilmi

İlahiyat (*mabade't-tabîa, metaphysics*)da, mutlak varlık tetkik edilir. Bu ilimde önce mahiyetler, vahdet, kesret, vucûb, imkân vs. gibi cismanî ve ruhanî şeylere ait umumi hususlar incelenir. Sonra varlıkların mebdelerine bakılır ve bu mebdeler ruhanî olarak ele alınır. Sonra varlıkların, o ruhanî ilkelerden sudûr keyfiyeti ve mertebeleri araştırılır. Sonra bedenden ayrıldıktan ve mebde'e avdet ettikten sonraki nefsin ahvaline nazar edilir, ilahiyatçılara göre bu şerefli bir ilimdir. Onlar bu ilmin, varlığı olduğu gibi bilme hususuna kendilerini vâkıf kıldığını ileri sürerler. Bu ise onlara göre saadetin bizzat kendisidir. Onlara karşı yazılan reddiye ilerde (32. fasılda) gelecektir. (Varlıklar ve bunlara ait ilimlerdeki) tertiplerine göre (ilahiyat) tabiiyattan sonra gelir. Onun için onlar bu ilme mâverâu't-tabîa ismini de vermişlerdir.

Muallim-i evvel'in bu konuya dair olan kitapları ulemanın elinde mevcuttur, İbn Sina *Kitabu's-şifâ* ve *Kitabu'n-necât*'da bu kitapları özetlemiştir. Aynı şekilde Endülüslü filozoflarından İbn Rüşd de bu kitapları telhis etmiştir.

Sonraki âlimler (ve İslâm filozofları) hukemanın ilimlerine dair eserler vaz ederek o sahada tedvin faaliyetine girişmişlerdir. Gazalî ise, bilindiği gibi bunların bir kısmına reddiye yazarak onlara karşı çıkmıştır. Sonra müteahhirin kelâmcıları, kelâm ilminin meselelerini felsefenin meselelerine katıp karıştırdılar. Çünkü kelâmî ve felsefî araştırmalar aynı istikamette geliştiğinden bahisler müşterek bir hale gelmiş, kelâm ilminin mevzuu ve meseleleri ilahiyatın mevzuu ve meseleleriyle benzerlik göstermişti. Bu yüzden âdeta ikisi bir fen haline dönüşmüştü. Sonra müteahhirin kelâmcıları, tabiiyat ve ilahiyat konularındaki hukemanın tertibini değiştirdiler. Bir fen teşkil edecek biçimde iki ilmi birbirine kattılar, içice soktular. Umumi hususlardan (umûr-ı amme) bahsettiler. Sonra onun peşinden cismanî hususları ve buna tâbi olan

şeyleri getirdiler. Sonra ruhanî hususları ve buna tâbi olan şeyleri ele aldılar. Ve kelâm ilminin sonuna kadar bu hatt-ı hareketi takib ettiler. Nitekim imam İbn Hatib Fahrüddin Razî *el-Mebahisü'l-meşrûkiye*'de ve ondan sonra gelen bütün kelâm âlimleri bu yolu takip etmişlerdir. Böylelikle kelâm ilmi, felsefenin meseleleriyle muhtelit bir fen haline gelmiş, kelâm kitapları felsefî bahislerle dolmuştur. O derecede ki, iki ilmin konularından ve meselelerinden maksat bir ve aynı şeymiş gibi bir vaziyet hasıl olmuştu.

Bu durum karşısında halk şaşakaldı. Zira bu, doğru olmayan bir şeydi. Çünkü kelâm ilminin meseleleri, selef nasıl nakletmiş ise aynen o biçimde şeriattan telakki olunan bir takım akidelerden ibaret olup bu hususta, "bu konular ancak ve ancak akılla sabit olur" anlayışı içinde akla müracaat ve istinat olunmaz. Çünkü akıl, şer' den de şer'î nazarlardan da azlolunmuştur. Mütetekellimlerin o konuda akli deliller ikame etmeden bahsetmeleri (itikadî hususlarda bilinmeyen bir) hakikati araştırmak için değildir. İmdi önceden meçhul olan bir şeyi sonradan (akli bir) delille ta'lil edip malum hale getirmek felsefenin halidir. Kelâmcılar, bu hareketle, sadece imanî akideleri ve selefin bu husustaki kanaatlarını akli hüccetlerle takviye etmenin yolunu araştırır ve bu hususları aklen idrâk ettiklerini idda eden Ehl-i bid'atın bu konulardaki tereddüt ve itirazlarını def ederler. Bu ise imanî akidelerin aynen selef tarafından telakki ve itikat edildiği biçimde nakli delillere istinaden sahih olduklarını farz ettikten sonra sözkonusu olur.

Şu halde iki durum arasındaki fark çok büyüktür. Şöyle ki şeriat sahibinin mâlik olduğu idrâk (ve idrâk vasıtaları, filozoflarınkinden) daha geniştir. Çünkü bu idrâklerin sahası, akli nazarlara ilgili idrâklerin sahasından daha geniştir. Şu halde o saha bu sahanın üstündedir ve bunu ihata etmiştir. Zira o ilâhî nurlardan istimdadla bulunmaktadır. İmdi o idrâkler zayıf olan nazar (ve akıl) kanununun ve onlar tarafından ihata olunan (beşerî) idrâklerin altına giremez. Şu halde Şâri', bizleri herhangi bir idrâke hidayet ve delâlet etti mi, bize düşen onu kendi idrâkimize takdim etmek, diğerlerini bir yana bırakarak sadece ona güvenmek ve akli idrâklerle onu tashih etmeye kalkışmamaktır. Velevki akıl ona muarız ve muhalif olsun. Daha açıkçası biz (din namına) inanmak ve bilmekle memur olduğumuz şeylere itimat eder, bu konuda anlamadığımız hususlar olursa o vakit de sükut eder, onu Şâri' e havale eder (bu meselenin gerçek mânası ona meçhul değil, der) ve akli ondan azlederiz.

Kelâmcıların bu meseleye girmelerinin (ve akli delillerle uğraşmalarının) yegâne sebebi, bid'at niteliğindeki görüşlere dayanarak selefçe kabul edilmiş akidelere karşı çıkma vadisinde ilhad ehlinin yapmış oldukları itirazlardır. Bu yüzden kelâmcılar, kendilerinin itirazları cinsinden şeylerle onları reddetme ihtiyacını duymuşlardır. İşte bu hal nazari hüccetlerle uğraşma ve selef akaidini o çeşit akli delillerin hizasına getirme (mukayese ve muvazene yapma) meselesi üzerinde durulmasını icab ettirmiştir.

Tashih veya iptal maksadıyla tabiiyâtın ve ilahiyâtın meselelerini incelemek, kelâm ilminin konusundan olmadığı gibi kelâmcıların nazarlara cinsinden bir şey de de-

gildir. İki fenni yekdiğerinden ayırt etmek için bu hususu biliniz. Hiç şüphe yok ki bu iki fen müteahhirin kelâmcıları katında hem konu, hem muhteva (vaz' ve telif) itibariyle muhtelit bir hale getirilmiştir. Halbuki hak olan odur ki, mevzu ve meseleleri itibariyle bu iki ilim yekdiğerinden başkadır. Karışıklığın ortaya çıkmasının sebebi, istidlal sırasında her iki fennin maksatlarının birlik göstermesidir. Bu yüzden ehl-i kelâmın hüccet öne sürmeleri, belli bir itikadı, delille arayıp bulmak için yeni baştan girişilen bir teşebbüs imiş gibi bir hal almıştır. Halbuki vaziyet hiç de böyle değildir. Kelâm, mühlidlere karşı sadece bir reddiyedir. (Şer'an ve dinen bilinmesi ve inanılması) matlup olan şey ise tâ baştan doğru olarak farz ve kabul olunmuş ve öylece de malum olmuştur.

Aynı şekilde vecd hallerinden bahseden sonraki aşırı mutasavvıflar (gulat-ı mutasavvıfa, *extremist sufies*), ortaya çıkınca, onlar da iki fennin (kelâmın ve felsefenin) meselelerini kendi fenlerine katıp karıştırdılar. Bütün bu hususlarda söylenen (farklı ve zıt) sözleri bir ve aynı şey haline soktular. (Böylece tasavvufa kelâm ve felsefe girmiş oldu). Meselâ nübüvvet, ittihad, hulul, vahdet (*union, incarnation, oneness*) vs. üzerinde mutasavvıfların söyledikleri sözler böyledir. Halbuki aslında bu üç fenden herbirinin idrâkleri, (bilme vasıta ve sahaları) yekdiğerinden başka ve ayrıdır. Bunların içinde, fen ve ilimler cinsinden olmaktan en uzak bulunanı da sûfilerin idrakleri, (keşf ve ilhama dayanan malumatı)dır. Çünkü onlar bu hususta vicdana (*intuitive experience*) dayandıklarını iddia etmekte ve (aklî) delillerden kaçmaktadırlar. Ama vicdan, ilmî idrâklerden, bu çeşit idraklerle alâkalı bahislerden ve onlara tâbi olan hususlardan uzak olan bir şeydir. Nitekim bunu evvelce izah ettiğimiz gibi ilerlede tekrar izah edeceğiz<sup>26</sup>.

Allah dilediğini dosdoğru bir yola iletir, doğruyu da en iyi O bilir.

26 Bu bölümle ilgili tetkikler: Afîfî, "Mevkıfı İbn Haldun min felsefet-i t-tasavvuf", *A'mâlu mehrecanı İbn Haldun*, Kahire, 1962, 135 - 143; H. Frank *Beitrag zur Erkenntnis des Sufismus nach İbn Haldun*, Leipzig, 1884. İbn Haldun *mabaddetabîa ve maverâuttabîa* ismi de verilen ilahiyat (metafizik, *science of divine matters*) meselesi üzerinde durmaktadır. Bu konu *felsefe-i ûlâ* veya sadece *felsefe* adıyla da anılır. Felsefe deyimi umumi olarak yukarıda bahsi geçen aklî ve tabîî ilimleri ifade ettiği gibi hususi olarak da mabaddetabîayı ve ilahiyatı ifade eder. İlerde 30. bölümde felsefe red ve iptal edilirken o zaman felsefeye dahil olan aklî ve tabîî ilimler değil, sadece felsefenin metafizik kısmı red ve iptal edilecektir. Burada sadece ilahiyat anlatılmış, kelâm ve tasavvufufla olan alâkasına temas edilmmiştir. İbn Haldun'a göre metafizik ister felsefe adı altında ortaya çıksın isterse kelâm ve tasavvuf kılığına girerek dinî bir renk içinde kendini göstere sin bâtil bir şeydir. Aklın ve ilmin sahasına girmeyen dinî ve şer'î meseleleri akıl ve mantık temeline dayanarak incelemek ve buna göre sonuçlara varmak kökten yanlıştır, çünkü akıl ve mantık bu makamdan azlolunmuştur. Bu sahada hiçbir yetkisi yoktur. Kelâmcıların dedikleri gibi "akılla nakil taruz ettihte akıl evvel nakil onunla müevvel" demek yanlıştır. Tersine akla ve mantığa muhalif ve muarız bile olsa, naklî ve dinî hükümleri, selefçe kabul edilerek sıhhatli ve mevsuk bir tarzda bize intikal eden şekilleriyle aynen ve olduğu gibi kabul etmekten başka çare yoktur. İbn Haldun burada kelâmcılara karşı tavır alırken selef yolunu benimsemektedir. Ancak o bu fikirleriyle din ile aklî ve aklın ürünü olan ilimleri saha ve amir itibariyle yekdiğerinden ayırmakta, her ikisine de kendi tabîî hudutları ve sahaları dahilinde tam istiklâl vermekte, dinî akla, aklî ilme boğdurmamakta, akla da dine de geniş bir hürriyet vermekte, bu suretle hem düşüncüyü ve ilmi hem de dini ve inancı serbestiyete kavuşturmuştur. Bu noktada İbn Haldun'u Kant'a benzetebiliriz.

İbn Haldun inceleme konusu olarak aklın önüne tabiat hâdiselerini, akli ilimleri ve ictimai meseleleri koymakta, din makamından azlettiği akla bu sahada tam bir istiklâl ve hürriyet vererek seleflerden ve Gazalî'den ayrılmaktadır. Zira selefler umumiyetle nakil ve nasların dışında bir ilim olacağını düşünmek bile istememişlerdir. Gazalî ise İbn Haldun gibi metafiziği red ve iptal etmiş, ancak bundan sonra akli, İbn Haldun'un yaptığı gibi tabiatın, cemiyetin ve müsbet ilimlerin hizmetine değil, nasların hizmetine sokmuş, tasavvufun peşine takmış ve bu suretle de tabiat ve maddî sahada gerçekçi ve doğru neticelere varmasının yollarını tıkamıştır. Tıkanan yolları ve kapanan sahalara akla ve ilme açmaya çabalayan İbn Haldun bu noktada gerçekten ileri bir fikir merhalesini temsil etmektedir. Dinin aklıleştirilmesine kararlı ve ısrarlı bir şekilde karşı çıkarken, *şer'î ahkâmın* ve nasların sadece vahiy ve imanla kabul edilmesini istemektedir. O derecede ki Osmanlı âlimlerinin en büyüklerinden biri olan Cevdet Paşa bile bu sahada onun önünden gidemediği gibi yanısıra dahi yürüyememiş, hatta peşini bile takip edememiş. Onun için de kelâmcıların tarafını tutarak İbn Haldun'a karşı tavrı almıştır. Muhafazakâr bir âlim olan Cevdet Paşa'nın bu noktada rahatsız olması, İbn Haldun'un ne kadar ciddi ve köklü değişiklikler peşinde koşmakta olduğunu göstermesi bakımından son derece önemlidir. Bu konu ile ilgili olarak koyduğu notta Cevdet Paşa şöyle diyor.

"Fîlvâki müteahhirîn bu hususta ifrata kaçtıklarından müellifin itirazı yerindedir. Fakat büsbütün akıl cihetini terk etmek dahi bizlere göre münasib değildir. (Demek ki İbn Haldun din sahasında akli büsbütün ve tamamen terk etmektedir). Zira İslâm dininin hususiyetlerinden biri budur ki İslâmî akideler hikmetin ve felsefenin karşısına konulup hikmet terazisiyle ölçülüp akli hükümlerle mukabele edilebilir. Çünkü muhal iki kısımdır: Biri aklen imkânsızlıktır. İki zıddın bir araya getirilmesi ve çelişkinin ortadan kaldırılması gibi. Diğeri tabii ve âdi imkânsızlıktır. Mucizeler bu mânada muhaldir, yani tabiat kanunlarına ve carî adete göre imkandır. Ama bizatihi akli hükümlere göre imkânsız değildir. İslâm akaidi birinci mânadaki imkânsızlığı kabul etmez, ama ikinci mânadaki imkânsızlığı kabul eder. Zira birinci kısım aklın harice müracaat etmeksizin imkânsızlığına hükmettiği maddelerdir, ikinci kısım mahsusattan ihtira ve iktibas olunan delillere muhalif olup halbuki galat-ı his ihtimali ve sair akli ihtimaller hasebiyle bu makûle delillerin külli oluşlarına pek çok şüphe âriz olabileceğinden yakın ifade eden nakil delillerle sabit olan ahkâmı nakz edemezler. Sünnîlere göre mirac âdi bir muhaldir, onun için kabul edilir. Mutezileye göre akli muhaldir, onun için reddedilir. Yoksa akli muhal kabul etmemekde haddizatında iki taraf mütefektir. Velhasıl İslâm akideleri haricîten kat'an nazar, yalnız aklın tasavvurunda olabilecek maddelerdir. Hikmetin esası dahi akli imkân olduğundan İslâm akaidi hikmet karşısında meydana konulur. Hasım tarafından ileri sürülecek nakz ve muaraza niteliğindeki delillere men ile mukabelede bulunmak kolay olur. Ama Hristiyan akaidi hikmet meydanına çıkarılıp mütefekkilere arz olunamaz. Zira akâidlerinin esasını ekânî-i selase teşkil eder. Bu ise mütefekkilere imkânsız geldiğinden akıl mizanına gelmez ve bunu hikmet hiçbir şekilde kabul etmez. Buna bid'atçı mutasavvıfların makul olmayan bazı iddiaları gibi bu bir sırdır demekten başka bir mazeret bulamazlar".

Cevdet Paşa bu fikirleriyle kelâmcıların ve medresenin, mutad ve resmî telakkisini ortaya koymaktadır. Aslında onun da işaret ettiği gibi; "akli imkânsızlık İslâm'da yoktur. Onun için bu manada bir imkânsızlığı gerektiren nasların lafızları ve zahiri manaları te'vil edilir. Adi ve tabii imkânsızlığı gerektiren mucizeleri te'vile ihtiyaç yoktur" telakkisini sünnîler Mutezileden almışlar ve çağlar boyu savunarak İslâm düşüncesini tam mânasıyla bir çıkmazın içine sürüklemişlerdir. Hâlâ da geniş ölçüde İslâm âlemine bu telakki hâkimdir. Hangi şeylerin aklen, hangi şeylerin tab'an, âdeten ve hissen imkânsız olduğunu herkes kendi anlayışına göre takdir ettiğinden, büyük sünnî âlimleriyle Mutezilenin önde gelen kelâmcıları bile bu hususun tesbitinde uyuşmadıklarından ya gelişi güzel her nassın zahiri mânasının aklen imkânsızlığı ileri sürülerek lüzumsuz bir takım te'villere girişilmiş veya bilakis her şey muhal-i âdi sayılarak bir sürü hurafe ve bâtıl şeylere itikat edilmiştir. Bu noktada, "eğer dinî konularda akıl ve mantık işe karıştırılmayacaksa, o vakit İslâm ile Hristiyanlık arasında ne fark kalır" sorusuna, "eğer her şey akla ve mantığa uygun olacaksa, o vakit İslâm ile felsefe arasında ne fark vardır" diye cevap vermek gerekir. Dini din yapan ondaki sırfılıktır, aklıüstü oluşdur.

## XXVII. Sihir ve tılsım ilimleri

Bunlar bir takım istidatların keyfiyetlerine dair ilimler olup bu sayede beşerî nefsler, unsurlar âleminde tesirler husule getirmeye muktedir olurlar. Bu tesir ya herhangi bir (*âmil, movement* ve) yardımcıya başvurmada veya semavî hususlardan bir yardımcı sayesinde vukua gelir. İlkine *sihir* (büyü, efsun, *sorcery, magic*), ikincisine *tılsım* denir.

Şeriatlar katında bu ilimler metruktür. Çünkü bunlarda zarar vardır. Ayrıca bu ilimlerle meşgul olunurken, (yardımlarını temin etmek maksadıyla) yıldız ve benzeri diğer şeyler gibi Allah'tan başkasına yönelme şart koşulmaktadır. Bu yüzden bu ilimlere dair olan kitaplar, halk arasında yokmuş gibi (azalmış) oldu. Sadece Nabat ve Keldanîler gibi Musa'nın (a.s.) Peygamberliğinden önceki zamanlarda eski kavimlerin kitaplarında mevcut olan hususlar kalmıştı. Çünkü Hz. Musa'dan evvel gelmiş geçmiş peygamberlerden hiçbiri ne şer'î bir kanun vaz' etmişler ne de (Allah'tan) ahkâm getirmişlerdi. Onların kitapları sadece bir takım öğütler Allah'ın birliği, cennet ve cehennemın hatırlatılması gibi hususlarla alâkalı idi. (Hz. Musa'dan evvelki nebiler sihir ve tılsımı yasaklamadıklarından o vakitler bu fenler almış yürümüştü).

Bu ilimler Babil sakiplerinden Süryanîlerin ve Keldanîlerin, Mısır halkından Kıptîlerin ve daha başka kavimlerin arasında mevcut idi. Bunların bu ilimlere dair telifleri ve eserleri vardı. Şu var ki onlara ait eserlerden pek azı bize tercüme edilerek nakledilmiştir. Meselâ Babillilerin eserlerinden (*evza, âsâr*) *el-Felâhatu'n-nabatiye* isimli kitap gibi. (Bazı nüshalarda bu eserin İbn Vahşiya'ya ait olduğu kayıtlıdır). Halk sihir ilmini bu eserden öğrenmiş ve türlü türlü şubeleri halinde bu ilmi genişletmişti. Bu eserlerden (*evza* ve *ıstılahlardan*) sonra, mesahıfu'l-kevakibi's-seb'a (yedi yıldızla dair sayfalar, burçlardaki) derecelerin figürleri ve yıldızlar hakkındaki *Tumtum-ı Hindî* ve benzeri kitaplar vaz' olundu.

Sonra meşrıkda, İslâm milletindeki sihirbazların büyüğü ve reisi olan Câbir b. Hayyan zuhur ederek (sihirle uğraşan) kavmin kitaplarını taradı. (Kimya ve sihre dair olan) sanatı ortaya koydu. Bu fennin özünü bulmak üzere bu sahaya daldı, onu bulup çıkardı, bu fenne dair bir takım eserler yazdı. Hem bu fenden hem simya (kimya, *alchemy*) sanatından uzun uzadıya bahs etti. Zira simya da sihre tâbi olan sanatlardandır. Çünkü muayyen nevideki cisimlerin (ve cevherlerin) bir suretten diğer bir surete istihale etmesi, amelî bir sanat (ve pratik bir teknik) ile değil, sadece ruhî kuvvet (kuvve-i nefsiye, *psychic power*) ile husule gelir. O halde ilerde yeri gelince anlatacağımız gibi simya ve kimyagerlik de sihir kabilinden bir şeydir.

Sonra matematik ve sihir ilimlerinde Endülüslülerin üstadı olan Mesleme b. Ahmed Macritî zuhur edip (sihre dair yazılan) söz konusu kitapların hepsini telhis ve tertip etti. Bu kitaplarda takip edilen muhtelif usulleri *Gayetu'l-hakîm* ismini verdiği eserinde topladı. Ondan sonra da hiçbir kimse bu ilme dair (ondan daha iyi) bir şey yazmadı.

Sihrin hakikatini ve mahiyetini açık bir şekilde ortaya koymak için önce bir gi-



riş yapıyoruz. Şöyleki beşerî nefslar (ve insan ruhları) her ne kadar nevi itibariyle bir iseler de hususi vasıfları itibariyle muhtelifler. Nefslar (*souls*) sınıf sınıftır ve her sınıfın kendisine has bir takım hususi vasıfları vardır ki bunlar öbürlerinde bulunmaz. Sınıflardan herbirine has olan bu vasıflar (havas) o sınıfın fitratı, cibilliyeti ve tabiatı haline dönüşmüştür.

İmdi nebilerin (a.s.) nefslerinin hususi bir vasfı (*hassa, particular quality*) vardır. (Bu sayede beşerî ruhaniyetten insilâh ve tecerrüt ederek melekî ruhaniyete yükselir. O insilâh ve tecerrüd anında melekleşirler, zaten vahyin mânası da bundan ibarettir, bk. *Mukaddime*, Paris baskısı). Nebilerin ruhları bu suretle rabbanî marifet elde etme, şanı yüce ve ulu Allah adına vaki olan meleklerin hitabını işitme –nitekim zikri geçmişti– ve buna tâbi olmak üzere ekvâna ve mahlukata tesir etme (ve tasarrufta bulunma) kabiliyetini kazanırlar.

Sihirbazların nefslerinin de ekvânda ve maddî âlemde tesir etme ve yıldızların ruhaniyetini celbetme hassası vardır. Böylece onunla maddî şeyler üzerinde tasarrufta bulunur, tesirleri nefsanî (ruhî) veya şeytanî kuvvet sayesinde. Nebilerin tesirleri ise ilahî bir medet ve rabbanî bir hassa iledir. Kâhinlerin nefslerinin de, şeytanî kuvvetlerle gaip olan hususlara vâkıf olma hassası vardır. Böylece her sınıf insana, öbür sınıfta bulunmayan bir hassa tahsis olunmuştur.

Sihirbazların sahip oldukları nefslerin üç derecesi vardır. Bu derecelerin izahı şudur:

1. **Sihir:** Birinci derece olan sihirbazların nefsleri herhangi bir âlet ve yardımcı (unsur) olmaksızın sadece himmet (kalbin teveccühü, dikkatin bir noktaya teksifi) ile tesir meydana getirir. Filozofların sihir dedikleri şey budur.

2. **Tılsım:** İkinci derecede olanlar ya feleklerin veya unsurların mizacından veya yahut da adedlerin hassasından bir yardımcı (*muin, aid*) sayesinde tesir icra ederler. Buna tılsım ismi verilmektedir. Derece itibariyle bu evvelkinden zayıftır.

3. **Göz bağlama:** Üçüncüsü muhayyile (mütehayyile, tahayyül, *imagination*) kuvvetinde olan tesirdir. Bu çeşitten bir tesire sahip olan şahıs (irâde ve kasdı ile tüm) muhayyile kuvvetlerine yönelerek hayaller üzerinde bir çeşit tasarruf ederek faaliyetinde bulunur. Maksudı ne ise ona göre hayal kuvvetleri üzerine türlü türlü hayaletler, karaltılar ve suretler ilâ eder. Sonra bunları (ve nefsinde vücûda getirdiği evham ve hayalâtı) his üzerinde müessir olan kendi nefsinin kuvveti sayesinde seyircilerin duyularına indirir. (*Ruhî gücü* ve muhayyile kuvvetiyle önce kendisinde vücûda getirdiği tasavvurları ve tahayyülleri sonra muhatabına telkin eder). Seyirciler bunları sanki hariçte imiş gibi görürler. Halbuki ortada (ve dış âlemde) hiçbir şey yoktur. Meselâ bazılarının bir takım bahçeler, nehirler ve saraylar gördükleri (veya gösterdikleri) nakledilir. Halbuki ortada böyle bir şey yoktur. Filozoflar buna *şa' ve-ze* veya *şa' beze* (gözbağıcılık, göz boyamak, çeşm-bendî, *prestidigitation*) ismini verirler. (El çabukluğuna dayanan aldatmalara ve şaşırtmalara ise *hiffet-i yed* ve hokkabazlık, derler).

Sihrin dereceleri hakkındaki tafsilat budur.

Sonra sözü edilen hassa ve özel vasıf, tüm beşerî kuvvetlerde (ve özel kabiliyet-

lerde) olduğu gibi sihirbazda kuvve halinde bulunur. Sadece riyazet (*exercise*) ile kuvveden fiile çıkar. Sihirbazlık riyazetlerinin tümü ancak feleklere, yıldızlara, ulvî âlemlere ve tazimin, ibadetin, hudûun ve tezellülün her çeşidiyle şeytanlara teveccüh etmek suretiyle husule gelir. Bu ise Allah'tan başkasına yönelmekten ve secde etmekten başka bir mânaya gelmez. Allah'tan başkasına teveccüh ve ibadet ise küfürdür. Bu yüzden sihirbaz kâfirdir. Küfür, sihrin maddelerinden ve sebeplerindendir. Nitekim az evvel bunu görmüştünüz. (Netice olarak sihirbazın katledilmesi gerekir, ama) fıkıhçılar sihirbazın katli hususunda ihtilaf etmişlerdir. Acaba o, sihri fiilen icra etmeden evvelki küfrü sebebiyle mi yoksa ifsad tarzındaki tasarrufu ve bunun neticesinde âlemde meydana gelen fesat yüzünden mi öldürülmektedir, diye. (Sihirbazın katli hususunda ittifak vardır. Ancak acaba o, sihir yapmasa bile sihre inandığı ve bunu öğrendiği için kâfir oldu diye mi, yoksa fiilen sihir yaparak âlemde fesat çıkardığı için mi, yani bu konudaki inancından dolayı mı, fiilinden dolayı mı katledilir, konusunda ihtilaf etmişlerdir). Bunların hepsi de ondan hasıl olur.

Sihrin ilk iki derecesinin hariçte bir hakikati vardır. Sonuncu mertebe olan üçüncü derecesinin ise hariçte hakikati yoktur. Onun için ulema, acaba sihrin bir hakikati (ve mahiyeti) var mıdır, yoksa sadece bir hayal (*tahyil, imaginary*) den mi ibarettir, diye sihir konusunda ihtilaf etmiştir. Sihrin bir hakikati vardır, diyenler onun ilk iki derecesini nazar-ı itibara almışlardır. Onun herhangi bir realitesi yoktur, diyenler ise üçüncü ve sonuncu derecesini dikkate almışlardır. Haddizatında bu konuda ulema arasında ihtilaf yoktur. Daha doğrusu ihtilaf sözü edilen derecelerin karıştırılmasından ortaya çıkmıştır. Doğrusunu en iyi bilen Allah'tır.

Bilmek gerekir ki bahsettiğimiz tesirlerinden dolayı sihrin varlığı hususunda mütefekkirler arasında hiç şüphe yoktur. Kaldı ki bu hususlar Kur'an'da da ifade edilmiştir. Allah Taâlâ şöyle buyurur: “Lakin şeytanlar kâfir oldular. Halka sihir öğretiyorlardı, Babildeki iki melek üzerine indirilen (sihr)i belletiyorlardı. Bu iki melek, Biz hakkınızda bir fitneyiz, sakın sen kâfir olma demedikçe hiç kimseye bir şey öğretmezlerdi. Halk onlardan, kariyı kocasından ayırmaya yarayan şeyler öğreniyorlardı. Bu iki melek Allah'ın izin vermesi hali hariç sihirle hiçbir kimseye zarar ve ziyan vermemekte idiler” (Bakara, 2/102).

*Sahih*'te rivayet edildiğine göre Resûlullah'a (s.a.) da sihir yapılmıştı. Hatta hiç bir şey yapmadığı halde bir şeyler yaptığını hayal ederdi. Onunla ilgili sihir tarağa, taraktaki kıllara ve hurmanın kuru tomurcuğuna yerleştirilerek Zervân kuyusuna gömülmüştü. Bunun üzerine (karşı bir tedbir olmak üzere) izzet ve celâl sahibi Allah, Hz. Peygamber'e muavvizetân'ı (Felak ve Nas sûreleri) indirmiş ve “Düğümlere üfleyen cadıların şerrinden de” (Allah'a sığınırım de) diye emretmişti. Hz. Aişe, “Bu sûre, üzerine sihir yapılan sözkonusu düğümlerden birine okunur okunmaz derhal düğüm çözülürdü” demiştir. Sakinleri Nabatlardan ve Suriye Keldanîlerinden olan Babil'de sihir çokça mevcuttu. Kur'an bundan bahsetmiş, haber ve rivayetlerde de bu husus bahiskonusu edilmiştir. Hz. Musa'nın (a.s.) Peygamberliği zamanında Babil ve Mısır'da sihir pazarı gayet revaçta idi. Bundan dolayı Musa'nın mucizesi (sihirbazların) dava ve mücadele konusu yaptıkları şey cinsinden idi. Yukarı Mısır'da-

ki eski mabetler (*berâbî*) de bundan bir takım eserler kalmıştır ki bunlar bu hususa, (Eski Mısır'da sihrin ileri gittiğine) delâlet eden vesikalardır. Gözümüzle görmüşüzdür ki sihirbazlardan biri kastına, azmine ve niyetine tekabül eden bir takım şeylerin (mâna ve) hassaları ile, sihre konu yapılmak istenen şahsın suretini tasvir etmiş, (temessül ve tecessüm ettirmiş) ve telif ve tefrik (veya mürekkep ve muhtelif olmaları) itibariyle (sihirbaz tarafından okunan) isimlerin ve sıfatların bahiskonusu (hassaların ve) mânaların emsali (sembolleri) büyü yapılan şahısta mevcut olmuştur. Sonra aynen veya manen (*actual-symbolic*) sihir yapılan şahsın yerine ikame ettiği sözkonusu suret (*picture*) üzerine bir takım (sihirli) sözler söylemiş, sonra söylemiş olduğu bahiskonusu fena sözlerdeki harflerin mahreçlerini tekrarlama suretiyle ağzına topladığı tükürüğü (o surete) üflemişti. Bu (hassa ve) mâna üzerine (yani bu hava ve anlayış içinde) evvelce bu iş için hazırlamış olduğu ipliği düğümlemişti. Bundan maksat hem düğüm, hem de sıkıca sarma tefe'ulde bulunmak, sözkonusu fiili itibariyle üfleme işinde kendisine iştirak eden cinden ahd almak ve kararlılığındaki azmi hissettirmektir. Bu bünyenin, (beşerî figüran, öbür nüshalarda niyetin ve kelimelerin) ve fena isimlerin habis bir ruhu vardır. Bu ruh sihirbazın üfürüğü ile birlikte tükürüğüne yapışık olduğu halde nefesiyle dışarıya çıkar. Ondandır da bir takım habis ve şerir ruhlar hasıl olur. İşte bunun sonucunda sihirbazın sihre konu olan şahsın başına getirmek için çabaladığı şey vâki olur.

Yine sihri meslek edinen ve bu işle meşgul olan öyle kimseler müşahade etmişzdir ki, bunlar bir posta ve abaya işaret edip bu esnada da içlerinden gizli (efsunlu) sözler okuduğu vakit bir de bakarsınız ki, o şeyler kesilmiş ve paramparça olmuştu. Aynı tarzda karnı yarılsın, diye meralarında otlayan koyunların karınlarına işaret ettiği vakit bakmışsınız ki, hayvanların bağırsakları karınlarından çıkıp yere dökülmüş.

İşitmişizdir ki çağımızda Hindistan'da biri varmış. Bir insana işaret edince derhal kalbini çıkarırmış. Adam da ölü olarak yere düşermiş. Kalbine bakmak için göğsünü deşerlermiş ama içerde bir şey bulamazlarmış. Yine o şahıs nara işaret edermiş sonra narı yarıp bakarlarmış ama içinde bir tek tane bile bulamazlarmış.

Aynı şekilde Sudan ve Türk illerinde bir takım sihirbazlar (Şamanlar) varmış, bulutlara sihir yaparlarmış. Bunun üzerine belli topraklara yağmur yağarmış. (Yağmur duasında olduğu gibi).

Keza tılsım işleminden olmak üzere sevişen sayılar hakkında (a'dâd-ı mutetabbe, *loving numbers*) bir takım acaplıklar görmüşüzdür. Sevişen adedler şunlardır; Re, Kef ve Re, Fe, Dal. Bu iki sayıdan ilki 220, ikincisi 284'dür. Sevişen adedlerin mânası şudur: Bu iki sayıdan birinde mevcut olan yarım, dörtte bir, altıdabir, beştebir ve emsali cüzler toplanınca onun arkadaşı olan diğer adede müsavi olur. İşte bunun için bu adedlere sevişen sayılar ismi verilmiştir.

(Misâl: 220: 110 + 55 + 44 + 22 + 11 + 10 + 5 + 4 + 2 + 1 = 284, 284: 142 + 71 + 4 + 2 + 1 = 220. Bu konuda geniş bilgi için Cevdet Paşa tercümesine bakınız).

Bahiskonusu adedlerin iki sevgili arasındaki dostluk ve birlik üzerinde tesirli oldukları tılsımcılar tarafından nakledilmiştir. Bu iki aded için iki timsâl (*effigy*) konulur. Bunlardan biri zühre (venüs) taliindedir. Bu zühre kendi hanesinde veya şeref

burcunda olup dostluk ve (hüsn-i) kabul nazarı ile aya bakmaktadır. İkinci timsâlin yeri evvelkisinden itibaren (sayılarak) yedinci (hane olarak) tesbit edilir. Bu iki timsâlden birinin üzerine iki sayıdan biri diğerine de öbürü konulur. Ekser (büyük aded) ile dost edinilmesi murat olan şahıs, yani sevgili kasdedilir. Acaba buradaki “ekser” sözü ile kemiyet itibariyle mi yoksa cüzleri itibariyle mi daha büyük olan kasdediliyor? Bunu bilemiyorum. İmdi bu sayede iki sevgili (mutehabbeyn) arasında öyle muazzam bir dostluk ve kaynaşma hasıl olur ki nerede ise birbirinden hiç ayrılmazlar. *el-Gayet* (*u'l-hakim* isimli eserin) müellifinin ve bu fennin diğer üstatlarının söyledikleri söz budur. Tecrübe de bu (nun doğruluğu)na şahitlik etmektedir. Keza arslan mührü (Cevdet Paşa tercümesinde tabi' yerine tali' kelimesi kullanılarak aslan tali'i denilmiştir) –ki ona çakıl mührü (*pebble seal*) de derler– böyledir, mücerrebtir. Şöyle ki: Çelik bir yüksek (kalı-ı Hind-i isbî) üzerine bir arslan sureti resm edilir. Arslan kuyruğunu kaldırmış, ısırığı bir çakıl taşını ikiye bölmüş bir haldedir. Ayaklarından süzülüp ağzını ağzına doğru açmış bir yılan, sırtında ise kıvılcıktan bir akrep var. Bu tılsım resm edilmesi için arslan burcunun birinci veya üçüncü derecesine güneşin girmesi vakti gözetlenir. Şu şartla ki iki ışıklı kütenin (ay ve güneşin) de uğursuzluk vaziyetinden uzak ve iyi durumda olmaları lazımdır. Bu şartlar bulunur ve ele geçerse, o vakitle bir miskal kadar veya daha az altın üzerine o mühür (ve resim) tab edilir. Ondan sonra gül suyu ile mahlul za'feranın içine daldırılır. Sonra sarı ipekten bir bez parçasına sarılıp taşınır. (Halk ve sihirbazlar) iddia ederler ki, kim bunu taşırsa padişahlar katında izzet kazanır. Onlarla münasebet kurma, onların hizmetlerinde bulunma ve onları kendine ram etme bakımından tarife sığmayacak derecede itibar kazanır. Keza padişahlar onu taşısa, aynı derecede hükmü altındakilere karşı kuvvetli ve izzetli olurlar. Bu hususu da, bu fennin ehli olanlar, *el-Gayet* (*u'l-hakim*) de ve diğer eserlerde bahiskonusu etmişlerdir. Tecrübe de bu (nun doğruluğu)na şahitlik etmektedir.

Keza (tesir ve hassa itibariyle) güneşe mahsus olan altıgen vefkında (vefk-ı müseddes) da durum böyledir. Bahsederler ki güneş, şerefhânesine hulûl edip uğursuzluktan salım olunca, keza ayda hükümdarlar tali'i ile selâmette bulununca bu (sihirli) müseddes vefk vaz' olunur. Bunda da onuncu (burca ve hane) ye sahip olanın, tali' sahibine dostluk ve (hüsn-i) kabul nazarıyla bakması dikkate alınır. Bu durum şerefli delillerden (istidlal ile) hükümdarların mevalidinde (*nativities*) olan şeyin vücud gelmesine elverişlidir. (Padişah çocukları için uygundur). Bu (efsunlu) müseddes vefk, kumaş parçasında taşınır. Hükümdarlarla dostluk kurmada, onların hizmetine girmede ve onlarla (sıkı ve samimi) münasebetler tesis etmede bunun tesiri vardır, diye (halk ve sihirbazlar inanır ve) iddia ederler.

Bunun bir çok örnekleri vardı. Mesleme b. Ahmed Macritî'nin *Kitabu'l-gayet* (*i'l-hakim*) isimli eseri bu sanata dair tedvin edilmiş bir eserdir. Bu eserde sanat tam olarak anlatılmış ve meseleleri mükemmel bir şekilde ortaya konulmuştur.

İmam Fahrüddin (Razî) Hatib'in bu hususa dair bir kitap yazdığından, buna da *es-Sırru'l-mektûm* (*fi muhatabati'n-nücûm*) ismini verdiğiinden, doğu İslâm âleminde bunun rağbet görmekte olduğundan bize bahsedildi. Lâkin biz bu esere vakıf ola-

madık. Ama zannımıza göre İmam bu fennin üstatlarından değildi. Belki de hakikatı hal bunun aksinedir. (Bu eserin ona aidiyeti doğru olmayabilir).

Mağrib'te, sözü edilen sihir ameliyelerini meslek edinen bir sınıf vardır ki bunlar *ba'âcîn* (karın yaranlar, *rippers*) diye tanınmaktadırlar. Bir kumaşa veya posta işaret ettikleri zaman, onları parça parça ederler. Yarılınsın diye bir sürüdeki koyunların karınlarına işaretle bulundukları zaman hemen onların karınları yarılıverir, diye yukarda bahsettiğimiz şahıslar bunlardır. Şu sıralarda (Mağrib'te öyle sihirbazlardan) birine *ba'âc* (yırtıcı) ismi verilmektedir. Bu ismi almasının sebebi ekseriya davaların karınlarını yarmak suretiyle sihir sanatını ve mesleğini icra etmesidir. Bu yoldan sürü sahiplerini korkutarak hayvanların ürünlerinden bir miktarının kendisine verilmesini temin etmektedirler. Ba'âclar, hâkimlerden ve idarecilerden kendilerine bir zarar gelmesinden korktukları için gayet gizli bir şekilde bu çeşit faaliyetlerde bulunmaktadırlar. Şahsen ben bunlardan bir cemaata rastladım ve bu çeşit fiillerine bizzat şahit oldum. Bana haber verdiklerine göre onların küfür niteliğindeki dualarla, ecinnilerin ve yıldızların ruhaniyetlerini (Allah'a) şerik kılma suretiyle icra olunan hususi bir teveccühleri ve riyazetleri (*viche*, idman, *devotions*, *exercises*) varmış. Buna dair ellerinde bir de yazılı sahife varmış. *Hinzırıyye* (domuzluk) adını verdikleri bu risaleyi aralarında tedris ederlermiş. Bu çeşit fiillerini tahakkuk ettirme mertebesine, (o nevi teveccüh ve riyazetle) vasil olurlarmış. Onlar bu yoldan sadece hür insanların dışında kalan meta, hayvan ve köle gibi şeylere tesir ederlermiş. Onlar bu hususu kendi tabirleriyle, "Biz bunu ancak paranın yürüdüğü hususlarda yaparız", şeklinde ifade ederler ve bununla mülk edinilen, alınan ve satılan her malda bu olur, demek isterlermiş. Onların iddiaları işte budur. Bunu sormam üzere, onlardan biri bunları bana haber vermişti. (Sihir yapma şeklindeki) fiillerine gelince, bu aşikâre mevcut olan bir şeydir. Bir çoğuna bizzat vakıf oldum. Kendi gözümüzle müşahade edip o hususta hiç de şüpheye düşmedik.

Sihir ve tılsımların hali ve âlemdeki tesirleri budur.

\*  
\* \*  
\*

Filozoflar, sihrin de tılsımların da insan nefsinin eseri olduğunu kabul ettikten sonra ikisi arasında fark görmüşlerdir, insan nefsinin böyle bir tesiri bulunduğuna dair şu yolda istidlalde bulunmuşlardır. Sihir ve tılsımın insan bedeni üzerinde bir takım eserleri vardır. Ancak bu tesir, tabii bir mecra üzere ve bedenle ilgili cismanî sebepler yolundan değildir. Belki bunlar bazan ruhların keyfiyetinden (bedene) ârız olan tesirlerdir. Sevinç ve neşe sebebiyle ortaya çıkan hararet gibi. Bazan da ruhî tasavvurlar (*psychic perceptions*) cihetinden (bedene) ârız olan tesirlerdir. Vehimler yönünden vukua gelen şeyler gibi. Hiç şüphe yoktur ki, duvarın kenarında veya gerili bir ip üzerinde yürüyen bir kimsenin, düşme hususundaki tevehhümü (tahayyül ve tasavvuru) kuvvetlenince, mutlaka aşağıya düşer. Bundan dolayısıdır ki bir çok kimsenin bu vehmi (ve kuşuntuyu) kendilerinden izale edene kadar kendilerini idmanlarla bu hususa alıştırdıklarını görmekteyiz. (Canbazlar gibi) Görüyoruz ki bunlar uçurumların kenarlarında ve gerili ip üzerinde yürümekte ve düşmekten korkmaktadırlar. Böylelikle sabit olmaktadır ki, (adamın düşmemesi) insan nefsinin tesir-

lerindendir ve düşme tasavvuru vehimden ileri gelmektedir. Tabîi ve cismanî sebepler (aracılığı) olmaksızın insan nefsinin kendi bedeni üzerinde böyle bir tesiri olunca, bedeninin dışında da böyle bir tesiri olması pekala mümkündür. Zira bu çeşit bir tesir hususunda nefsin (bütün) bedenlere olan nisbeti bir ve aynıdır. Çünkü nefis ne belli bir bedene hulûl, ne de ona intiba etmiş değildir. Bu suretle nefsin diğer cisimler üzerinde de tesirli olabileceği sabit olur.

Filozoflara göre sihirle tılsım arasındaki fark da şudur: Sihirbaz sihir yaparken (nefsinden hariç bir *muine*, *aid* ve) yardımcıya ihtiyaç duymaz. Tılsımcı ise tılsım yaparken yıldızların ruhaniyetlerinden, adedlerin esrarından, mevcudattaki hassalardan ve müneccimlerin ileri sürdükleri gibi unsurlar âleminde tesirli olan feleklerin maksada (müsait) vaziyetlerinden yardım ister. Onun için filozoflar sihiri “Ruhun ruhla ittihadıdır” diye tarif ederler. Onlara göre bu semavî olan ulvî tabiatları (tebaî, *natures*) arzî olan suflî tabiatlara rabt etmek, mânasına gelir. Ulvî tabiatlar ise, yıldızların ruhaniyetlerinden ibarettir. Bu yüzden tılsım yapan şahıs umumiyet itibariyle müneccimlikten istimdadda bulunur.

Filozoflara göre sihirbaz, yaptığı sihiri (kendi iradesi ve kudretiyle) kazanmış değildir. Belki onlara göre o bu çeşitten bir tesir özelliği taşıyan bir cibilliyete fitratan sahiptir.

Filozoflara göre mucize ile sihir arasındaki fark da şudur: Mucize, nefste (malum) tesiri husule getirebilén ilâhî bir kuvvettir. O yüzden (mucize gösteren şahıs) bu husustaki fiili itibariyle Allah’ın ruhu ile teyid edilmiştir. Sihirbaz ise ancak kendi kendine ve ruhî kuvvetiyle ve bazı ahvalde de şeytanların onun imdadına koşmalarıyla sözkonusu hususi tesiri meydana getirebilmektedir. Şu halde esas itibariyle aklen, hakikaten ve zat itibariyle ikisi arasında fark vardır. Biz sadece hâricî ve zahîrî alâmetlerine bakarak mucize ile sihir arasında fark bulunduğuna istidlal ederiz. Şöyle ki mucize hayırlı şahıslar için hayırlı maksatlarda ve saf hayra sahip olan nefslere ait olmak üzere vücuda gelir. Ona dayanılarak nübüvvet davasında (hasımlara karşı) meydan okunur, (tahaddi), sihir ise şerli kişilerde ve umumiyetle eşleri birbirinden ayırmak, düşmanlara zarar ziyan vermek vs. gibi şerli fiillerde halis muhlis şerli olan nefslere ait olmak üzere husule gelir. İlahiyatçı filozoflara göre ikisi arasındaki fark işte budur.

Bazı mutasavvıfların ve keramet sahiplerinin de âlemdeki ahvalde sihir cinsinden sayılmayan bir takım tesirleri mevcuttur. Bu tesir sırf ilahî imdat ve destek ile hasıl olur. Çünkü mutasavvıfların yollarının ve mesleklerinin esasını nübüvvetten gelen eserler teşkil eder, gidişatları ona tâbidir. Halleri, imanları ve Allah’ın davasına sarılmaları ölçüsünde ilâhî medet ve inayetten haz alırlar. Bunlardan biri şer niteliğinde olan fiilleri yapma kudretine sahip bile olsa, onu icra etmez. Çünkü o icra ettiği veya etmediği hususlarda ilâhî emirlerle mukayyettir. O yüzden kendilerine (yapınız, diye Allah tarafından) izin verilmeyen herhangi bir şeyi hiçbir şekilde icra etmezler, içlerinden biri böyle bir şey yapmaya kalkışrsa, hak yoldan sapmış olur. Nice kere olur ki sahip olduğu (mânevî ve ulvî) hal geri alınır.

Mucize, Allah’ın ruhunun imdadı (*support*) ve ilâhî kuvvetlerle vukua geldiğinin

den sihrin hiç bir çeşidi onun karşısında duramaz ve tutunamaz. Asa mucizesi meselesinde Hz. Musa'nın karşısına çıkan Firavun'un sihirbazlarına bakınız. Asa, sihirbazların uydurmaları olan şeyleri nasıl derleyip toplayıp yuttu (bk. A'raf, 7/114). Böylece sihirbazların sihirleri nasıl ortadan kalktı, hiç yokmuşçasına nasıl yok olup gitti.

Muavizeteyn'in Felak süresindeki, "Düğümlere nefes eden cadıların şerlerinden de Allah'a sığınırım" meâlindeki âyet nazil olunca da durum böyle olmuştu. Hz. Aişe (r.a.), "Hz. Peygamber bu süreyi sihirli düğümlerden hangisine okursa o derhal çözüldü (ve sihir bozulur) idi", demiştir. Onun için imanın himmeti sebebiyle, Allah'ın ismi ve zikri karşısında sihir varlığını koruyamaz.

Tarihçiler naklederler ki Kisrâ'nın "Derefs-i kâviyân" dedikleri sancağında altınla dokunmuş bir "vefk-ı miinî-adedî" (yüzlük tılsım, dedikleri efsun) vardı. (Bu sancak) sözkonusu vefk (*magic square*) için rasad olunmuş felekteki vaziyetler (ve tali' durumları) için işlenmişti. Bu sancak İranlıların hezimete uğramalarından ve perişan olmalarından sonra Rüstem'in Kadisiye'de katlolunduğu gün yere düşmüş bir vaziyette bulunmuştu. Tılsımcıların ve vefk ehli olanların inançlarına göre bu vefk savaşlardan gâlip ve muzaffer çıkmaya mahsustu. Şayet bu vefk, yani tılsım bir sancakta veya sancakla beraber bulunsa, o sancak asla mağlup olmaz. Ancak tılsımlı sancağın karşısına, Resûlullah'ın ashabının imanı ve Allah'ın davalarına sıkı bir şekilde sarılmaları tarzında tecelli eden ilâhî bir medet çıkmıştı. O yüzden, sihirli düğümler, bu durum karşısında mevcudiyetlerini devam ettiremedi. Ve teker teker çözüldü. (Büyü bozuldu, böylece sihirbazların öteden beri) "Yapagelmekte oldukları şey boşa çıktı" (bk. En'am, 7/118).

Şeriat ise sihir, tılsım ve gözbağıcılığı (*şa' baza*) arasında fark görmemiş ve hepsini bir sınıfa sokarak aynı derecede mahzurlu saymıştır. Zira Şâri' bize ancak ahiretimizin salâhı itibariyle dinimiz bakımından veya dünyamızın salâhı itibariyle maişetimiz (iktisadiyat) yönünden önemli olan fiilleri (ve amellerin icrasını) mubah kılmıştır. Bu iki durum itibariyle bizce önemli olmayan fiillere gelince, bu çeşit şeylerde ya (haddizatında) bir zarar vardır veya bir çeşit zarar vardır. Meselâ vukuu suretiyle zararı husule gelen sihir böyledir. (Esas itibariyle zararlı olup bizi de ilgilendirmemektedir). Tılsım da aynı hükümde tutulur. Zira vücuda getirdikleri tesirler birdir ve keza müneccimlikte de bir çeşit zarar vardır. Zira tesirine itikat edilmek suretiyle imanî akideyi ifsat etmektedir. Çünkü umuru (ve hâdisatı) Allah'tan gayri (olan bir takım âmillere) bağlamaktadır. İmdi bu durumda sözkonusu fiil zararı nisbetinde mahzurlu olur.

Şayet bir fiil bizce önemli değilse, ayrıca onda herhangi bir zarar da sözkonusu değilse, bu durumda en azından Allah'a bir yakınlık peyda etmek maksadıyla o fiilin terkedilmesi lazım gelir. Çünkü (hadiste buyrulmuştur ki), "Kendini ilgilendirmeyen şeyleri terk etmesi bir kimsenin iyi bir müslüman olduğunu gösterir". O yüzden ki şeriat, zararlarını dikkate alarak sihri, tılsımı ve gözbağıcılığını bir sayarak aynı sınıfa ithal etmiş ve bu sınıfa haram ve mahzurlu olma hükmünü tahsis etmiştir.

(Şeriat yönünden) sihirle mucize arasındaki farka gelince: Bu hususta kelâmcı-

ların bahiskonusu ettikleri şeye göre bu fark tahaddîye racidir. Tahaddî mucizenin iddiaya muvafık tarzda vukuunu dava etmektir. Kelâmcılar şöyle derler: Böyle bir tahaddîde bulunma imkânı, sihirbazın elinden alınmıştır. Bunun için ondan böyle bir şey vâki olmaz. Mucizenin, yalancının davasına muvafık bir şekilde vukua gelmesi (beşerî) kudret dahilinde değildir. Zira mucizenin doğruluğa (ve peygamberin davasındaki sıdkına) dalâleti aklî bir delâlettir. Çünkü mucizenin zatî sıfatı (nebiyi) tasdiktir. Şayet mucize kizb ile birlikte vukua gelse, sâdık dediğimiz kâzib (doğru dediğimiz yalan) olur ki, imkânsız bir şeydir. Şu halde mucize mutlak surette kâzibten ve sahtekârdan vukua gelmez.

Hukemaya gelince onlara göre ikisi arasındaki fark bahsettiğimiz gibi her ikisi de azami hadde olmak şartıyla hayır ile şer arasındaki farktır. Bu duruma göre sihirbazdan hayır sâdır olamaz. (O, sihiri) hayra sebep olan hususlarda kullanmaz. Mucizenin sahibinden ise bilakis şer zuhur etmez. (O, mucizeyi) şerre sebep olan şeylerde kullanmaz. Güya bu ikisi esas fitratları ve mahiyetleri itibariyle yekdiğerinin zıddı olan hayrın ve şerrin uç noktalarında bulunmaktadır. (Biri azami derecede iyi, öbürü aynı nisbette kötüdür).

Allah dilediğini hidayete erdirir (Bakara, 2/142). O aziz ve kavidir. O'ndan başka Rab yoktur.

\*  
\* \*

**(Göz değme hâdisesi):** Bu çeşit ruhî tesirler (*psychic influence*) kabilinden olan diğer biri göz değme (*isabet-i ayn, çeşm-zeden, kem-nazar, evil eye*)dir. Bu, kem nazar sahibi olan bir şahsın ruhundan ileri gelen bir tesirdir. Şöyle ki kem nazar sahibi idrâk ettiği bir maddeyi veya hali güzel bulur. Onu güzel bulma hususunda çok ileri gider. Bu çeşit bir hoşlanma, güzel bulma halinden bir haset hasıl olur. (Çekememeye ve kıskançlığa dayanan) bu his içinde o maddeyi veya hali, ona sahip bulunan şahıstan soymaya kasdeder. (Kendine mal edemeyince de) onun fesada uğramasını tercih eder.

İmdi bu, yani göz değmesi (insan nefsinde) fitratan var olan bir cibilliyettir. Bununla diğer ruhî tesirler arasındaki fark şudur ki, bunun ortaya çıkışı fitrî ve cibillî olup (şartlar mevcut olunca kendiliğinden zuhur ve sudur etmekten) geri kalmaz. Sahibinin ihtiyarına bağlı değildir. Faili onu iktisap edemez. Öbür ruhî tesirler içinde dahi iktisap ile olmayıp fitrî olanlar varsa da onların sudur ve zuhuru, failinin iradesine racidir. Bu tesirlerin fitrî olan ciheti, bilfiil değil, bilkuve ortaya çıkma halinin onda mevcut oluşudur. Bunun içindir ki “sihirle veya kerametle (adam öldürüp) katil olan, kısas olmak üzere katlolunur; kemgöz ile katil olan ise idam olunmaz”, denilmiştir. Bunun yegâne sebebi şudur ki, kemnazar, sahibinin iradesiyle ve kasdiyle olan veya terk edilebilen cinsten bir şey değildir. Belki bu hal sadece zaruri (bir nüshada, fitrî) olarak ondan sudur etmektedir<sup>27</sup>.

27 Sihir ve tılsım konusu hem ictimâî hem de dinî hayat bakımından gayet önemlidir. Bu mesele bir çok İslâmî ilimler gibi sadece nazarî ve mücerret bir şey olmayıp geniş halk kütlelerini sürekli olarak ilgilendiren fiilî ve tatbikî bir şeydir. İbn Haldun'un bu bahse oldukça geniş yer ayırması hiç



şüphe yok ki bu konu üzerindeki özel merakından ve alâkasından ileri gelmektedir. O, bütün *Mukaddime* boyunca fırsat buldukça ruhî hal ve tesirlere temas etmekten ayrı bir zevk almıştır.

Sihrin dinî hayat bakımından önemi; Peygamberler tarafından gösterilen mucizelere sihir, peygamberlere de sihirbaz denilip reddedilmiş olmalarından, Hz. Musa gibi peygamberlerin sihirbazlarla mücadele etmesinden, Harut ve Marut isimli iki meleğin insanlara sihir talim etmelerinden ileri gelmektedir. Başlangıçta peygamberleri sihirbazlık yapmakla suçlayıp reddedenler, daha sonraki çağlarda keramet sahibi velileri de aynı şeylerle suçlayıp reddetmişlerdir. Zünnûn Mısırî ve Hallaç gibi sûfilerde bu hal görülmüştür. Bu da zahir ulemasının değil, nebilerin ruhanî hayatlarının onlar vasıtasıyla devam etmiş olmasındandır. Tuhafur ki mutasavvıfları bu yönden itham edenlerin başında zâhir uleması gelmektedir. Şu hususun da belirtilmesinde fayda var. Zaman zaman bazı sûfiler sihirle, ama daha çok onu iptal etmek için karşı tedbir olmak maksadıyla meşgul olmuşlardır. Bütün bu hususlar dinî hayatla sihir ve tılsım arasındaki yakın ve sıkı bağı göstermeye yeter. Yağmur duasıyla da, sihirle de bulutlardan yağmur yağdırıldığına inanıldığına göre aşikârdır ki arada şeklen ve sureten bile olsa bir benzerlik vardır.

İbn Haldun, ruhî hâdiselere olan büyük merakı sebebiyle az da olsa sihrî ve tesirini mübalağa etmiştir. Konunun başında sihrî üçe ayırıp ilk ikisinin kabulü konusunda bütün İslâm alimlerinin mütefak olduklarını söylemesi dikkate şayandır. Gerçi sihir ve tılsım yapmanın haram olduğu hususunda ulema arasında ittifak vardır. Ama sihrin bir mahiyeti ve hakikati olup olmadığı hususunda ulema ihtilaf etmiştir. Bazıları sihrî ve tılsımı mücerret *tahyil* ve *ihâm*dan ibaret görmüşler ve bunun sübût ve vukuu yoktur demişlerdir. Böyle olunca sihrin ve tılsımın bir hakikati ve gerçekliği yoktur. Maturidîlerin önemli bir kısmı Eş'arîlerden bazıları ve Mutezilenin tamamı bu görüşü kabul ve tercih etmişlerdir. (İhâm ve tahyil, yani bir vehim ve hayal meydana getirme, muhatabı olmayan bir şeyi gösterme, olanı göstermeme veya olduğundan başka türlü gösterme hâdisesine bugün *illusion*, bu işi yapanlara illuzionist, denilmektedir ki, elçabukluğu ve gözboyama denilen şey de budur). İbn Haldun bu görüşte olan âlimleri görmezlikten gelmekte ve onları yok saymaktadır. Sihrin bu kısmını da *şa'beze* ve *şa'uze* yani hokkabazlık ve şarlatanlık sayıp küçümsemektedir.

Ulemanın cumhuruna göre sihrin ve tılsımın bir hakikati vardır. Kur'an ve hadisın zahiri buna delalet etmektedir. Bunların bazına göre sihrin meydana getirdiği tesir mizacın bozulması gibi maraz nevinden bir tesirdir. Diğerlerine göre bir maddeyi başka bir madde haline getirme nevinden gerçek bir tesirdir. İbn Haldun işte bu görüşte olanlarla yani sihrin bir hakikati ve ona bağlı olan bir tesiri bulunduğunu kabul edenlerdendir. Ancak bu meşru, helal ve mubah bir iş olmadığı gibi bir bakıma tabii ve faydalı da değildir.

İbn Haldun'un hurafelere ve batıl inançlara—düşmanlık derecesinde—bir muhalefeti olduğunu biliyoruz. Keza fiilî durumla ve yaşanan hayatla alâkası bulunmayan şeylere de fazla iltifat etmediği malumdur. Bu durum karşısında sihir ve tılsım gibi meseleler üzerinde o, ruhî tesirler bakımından durmakta, cemiyette fiilen var olan müşahhas hâdiseler olarak meseleyi ele almakta ve hatta bu konuda müşahedelerine dayanmaktadır. Bugün bu konular psikoloji, parapsikoloji, spiritualizm ve metapsişik gibi araştırma dallarının çalışma alanını teşkil etmektedir. İbn Haldun'un ruhî hâdiselere ve onların gözle görülür ve elle tutulur tesirlerine ilmi bir şekilde ve müsbet bir anlayış içinde yanaşıp red ve inkâr yoluna gitmemesi onun hesabına kayda değer ileri ve doğru bir anlayıştır. Hurafelere ve batıl itikatlara karşı oluşu, aklen ve ilmen izahı zor bir takım ruhî hâdiseleri ve tesirleri yok saymasına veya hafife almasına değil, ciddiye alıp ehemmiyetle üzerinde durmasına sebep olmuştur.

Burada nefsin ve ruhun tesiri şu şekilde vukua gelmektedir: Hilkati ve tabiatı itibarıyla kendine has bazı ruhî vasıflara ve kabiliyetlere sahip olan insanlar, telkin ve inanç yoluyla kendi bedenleri üzerinde ruhî bir tesir meydana getirdikleri gibi başkalarının ruhları ve bedenleri hatta hayvan, bitki ve madde gibi şeyler üzerinde de bir takım tesirler meydana getirebilmektedirler. Mesela *sâhir* (*süje*), ruhî bir hazırlıktan sonra muhayyile gücü ile dilediği maddelerin özelliklerini ve niteliklerini tahayyül ve tasavvur yolu ile zihninde canlandırarak, onlara belli hayalî şekiller ve suretler vermekte, sonra tecessüm ve temessül ettirdiği şeyleri tükürüklü nefesiyle dışarıya atarak hedefi olan *mes-hûr'a* (objeye) göndermektedir. Dış âlemdaki gerçek varlıkların özelliklerini ve niteliklerini taşıyan bu hayalî tesirler, ruhanî güç sayesinde meshûra yani sihir yapılmak istenen şahsa ulaşınca derhal

onun üzerinde evvelce tasarlanan şöyle ya da böyle bir tesir, meselâ bir adamı diğer bir adama sevdirmeye veya nefret ettirme şeklinde bir netice vücuda getirebilmektedir. Şayet sâhir dışardan yardım görmeden doğrudan kendi ruhunun ve nefsinin kudreti sayesinde bu işi yaparsa ona *sihir* denir. Eğer şeytanların, cinlerin, bir takım rakam ve harflerin yardımına başvurarak ve onlar aracılığıyla tesir vücuda getirirse buna da *tılsım* yani cincilik ve cindarlık denir. Bu durumda sâhir başkalarına tesir etmek için ervah-ı şerîre, nüfûs-i habîse ve ervah-ı süflîye denilen zararlı ve pis ruhları, emel ve arzularının gerçekleşmesi için âlet ve vasıta olarak kullanmaktadır, demektir. Her halde bu örneklerde de görüldüğü gibi sihir daha makul bir şekilde izah edilmekteyse de alâkası ve faaliyet sahası yıldızlara ve feleklerin vaziyetlerine kadar uzanan tılsımla alâkalı izahlar fazla tatminkâr değildir. İbn Haldun'un "sihirbazlar bu neticeye bir riyazet ve viche ile yani idman ve temrinlerle belli usûller takip ederek ulaşırlar" demesi esasen fitraten kendilerinde var olan kabiliyetleri sıkı, sürekli ve düzenli bir çalışma ile bu istidadlarını geliştirir ve güçlendirirler manasına gelir. Bu satırlar da bize Hind fakirlerinin ve yogilerinin faaliyetlerini hatırlatmaktadır. Türk şamanları hakkında nakledilen haberler de Hind yogilerinin halleri kadar acıip ve garaptır. Birünî *el-Cemahir fi'l-cevahir* isimli eserinde şamanların bulutları sihirleyerek yağmur yağdırdıklarını anlatır.

Veliler nefes etme, nazar etme, mânen tasarrufla bulunma, himmet etme, teveccüh etme ve duada bulunma yoluyla muhatapları ve şeyhlerin müritleri üzerinde öylesine tesir ederler ki âdeta onların ruhlarını hamur gibi yoğurarak ve mayalayarak bir şekil ve istikamet verirler. Bu da süje olan ruhun bütün dikkatini, tèsir gücünü ve kendine has kabiliyetlerini obje olan ruha yöneltip üzerinde teksif etmesi suretiyle vukua gelir. Yalnız bu ameliyeden, ancak tesir eden ve tesir altında kalan ruhların bu tesiri vücuda getirme ve kabul etme kabiliyetleri nisbetinde sonuç alınır. Tesir edilmek istenen şahsın ruhu çok katı, sert ve inatçı ise o ruha nebiler dahi tesir edemezler. Bu itibarla tesir etme ve tesir alma bakımından ruhlar arasında çok çeşitli ve girift münasebetler vardır. Herhalde gözdeğmesi (nazar) meselesine, burada verilen izahat çerçevesi dahilinde temas edilmesi bu meseleyi de oldukça vuzuha kavuşturmuş olmaktadır.

Kedinin fare, baykuşun serçe, yılanın kurbağa üzerinde hal, hareket ve bakışlarıyla bile tesir ettikleri bir gerçek iken, en kuvvetli ve en mükemmel bir ruha sahip olan insan nevi içinden çıkan bazı özel kabiliyet sahiplerinin çeşitli idman, terbiye ve talim usulleriyle de geliştirip ilerlettikleri ruhî istidadlarıyla canlılar, bitkiler ve maddeler üzerinde sınırlı da olsa bir tesir icra edebileceklerini kabul etmemek, en azından bazı gerçeklere göz kapamak olur.

İbn Haldun'un, Sasanî hükümdarlarının Derfeş-kâviyân isimli tılsımlı bir sancak kullandıklarını, savaşın zaferle neticelenmesi üzerinde bu efsunlu sancağın tesirli olduğuna inandıklarını söylemesi, bunu kendi kanaati için bir delil gibi nakletmesi, en azından bu bâtil inancı tenkit ve reddetmemesi, sihir konusundaki mübalağalı tutumuyla alâkalıdır. Daha evvel de işaret ettiği gibi Sasanîlerin Kadisiye'de hezimete uğramaları İslâmî imanına ilaveten henüz canlı ve taze olan Arap bedaveti ve asabiyeti yüzünden, bir de fazla hadarîleşen İranlıların maddî refah içinde keyf ve zevklerine düşkün bir millet karakterini kazanmış olmalarındandır. Aslında bedavet ve asabiyetlerini kaybeden milletler, sihir ve tılsım gibi tabii olmayan yollardan savaşlarda netice almak isterler. Fakat ekseriya başarılı da olamazlar. Başarılı oldukları takdirde de bu başarıların gerçek sebebi tılsım değildir ama hurafelere boğulmuş olan milletler her şeyi sırlı ve sihirli şeylere bağlamaktan kendilerini kurtaramazlar.

Bedevlere gelince onlar basit mânada bir sihirli bilseler ve buna inansalar bile ince hesaplara ve uzun işlemlere dayanan tılsımları ne bilir ne de buna ihtiyaç duyarlar. Onun için sihir ve tılsım ve şa'beze gibi şeylere en çok hadarîlerde talep olduğu için bu işi meslek edinenler sanat ve marifetlerini oralarda halka arz etmektedirler.

Şurası muhakkaktır ki bayrak ve sancak gibi ulviyetine ve kudsiyetine inanılan şeylerin milletler ve askerler üzerinde sihirli ve tılsımlı diyebileceğimiz esrarengiz bir tesiri vardır; orduya heyecan ve moral veren, bir hususiyeti mevcuttur. Ancak bu tesir malum manadaki büyü ile ilgili değildir.

Bu bölümün başında aslında ziraatla ilgili olan, *el-Felahatu'n-nabatiye* isimli eserin sihir bahsinde zikredilmesi, yapılan bir sihire uygun olan kokulu ve zehirli bitkilerin özellikleri bu sayede bilindiği içindir. Esasen eski Mısırlıların ve Babilîlerin ziraat ve bitkiler üzerinde bu kadar fazla durmaları bu bitkilerin sihirle olan alakaları sebebiyledir.

Gaipte olanları en iyi Allah bilir. Sırlara vakıf olan da O'dur.

## XXVIII. Harflerin esrarına dair olan ilim

Bu ilme çağımızda *sîmîya* (sihirli harf, *letter magic*) ismi verilmektedir. Aslında tılsım için vaz' olunmuş olan sîmîya kelimesi, tasarruf sahibi olan mutasavvıfların ıstılahında (tılsım mânasından alınarak) *esrar-ı hurûf* (*secrets of letters*) mânasına naklolunmuş ve mânası umumi olan bir lafzın hususi mânada kullanılması kabilinden olmak üzere kullanılmıştır.

Başlangıçta İslâm'da bulunmayan bu ilim (uzun) bir müddet geçtikten ve aşırı mutasavvıflar (gulat-ı mutasavvıfa, *extremist sufies*) zuhur ettikten sonra ortaya çıkmıştır. Bu nevi mutasavvıflar, hissî (idrâk) perdesinin açılması (suretiyle gayb âlemini müşahede etme), ellerinden bir takım harikulade şeyler zuhur etmesi, unsurlar âlemi üzerinde tasarruflarda bulunmaları, (tasarrufa dair) kitaplar ve ıstılahlar tedvin etme, varlığın vahid'den aşağıya doğru inmesi ve (bu husustaki) tertibi hakkında belli bazı kanaatlar ileri sürme cihetine meyletmışlerdi. Çünkü bunlar itikad ederler ki, feleklerin ve yıldızların ruhları kemâl-i esmâî'nin (*verbal perfection*) mazharlarıdır. (İlahî isimlerdeki kemâl bu ruhlardan zuhur ve tecelli eder.) Harflerin tabiatları ve sırları da isimlere (ve kelimelere) sirayet etmiş ve bu isimler de şu (müşahede edilen) nizam üzere mükevvenata sirayet etmiştir. Mükevvenat ise tâ ilk defa icad edildiği vakitten beri tavırdan tavıra intikal edegelmış ve bu suretle kendindeki sırları (ve hikmetleri) izhar etmiştir. İşte bundan dolayı, sîmîya ilminin dallarından olarak harflerin esrarı vücuda gelmiştir. (Sır olduğu için) konusuna vâkıf olunamaz, (hadsiz hesapsız olduğu için) meseleleri sayı ile ihata edilemez. Bu fenne dair Bûnî'nin (Ahmed b. Ali, öl. 622/1225 *Şemsü'l-maarif* isimli eseri, Kahire, 1321). İbn Arabî'nin ve bunları takip eden diğer âlimlerin müteaddit telifleri vardır. Onlara göre bu ilmin (ve sihirli harflerin) semeresi ve neticesi, mükevvenata sirayet etmiş bir halde bulunan sırlarla kuşatılmış harflerden (sudur ve) neşet eden esma-i hüsnâ ve kelimât-ı ilâhiye sayesinde rabbanî nefslerin tabiat âleminde tasarrufta bulunmalarıdır.

Sonraları (bu ilmin ehli olan âlimler, sırlı) harflerdeki (sihirli) tasarrufun sebebini tayinde ihtilaf ettiler. Bazıları bu sırrı harflerin (terkibindeki) mizaca bağlayıp unsurlar gibi harfleri de tabiatlar itibariyle dört sınıfa taksim ettiler. Bu suretle (unsurlardaki) tabiatlardan her biri, harflerden bir sınıfa tahsis edildi. Fiil ve infial (etkileme ve etkilenme) itibariyle tasarruf, onların tabiatında bu sınıftaki harflerle vâkı olur. Bu suretle *teksir* (*breaking dawn*) adını verdikleri teknik bir usûlle unsurların gösterdiği çeşitlenmelere göre Nâriye, hevâîye, mâîye ve tûrâbiye (ateş, hava, su ve toprak) diye harfler muhtelif nevilere ayrılmış oldu. Buna göre (ebceddeki) "Elif" ateş, "Be" hava, "Cim" su ve "Dal" toprak içindir. Sonra ebced harfleri ve (onlara tekabül eden) unsurlar tükeninceye kadar ard arda aynı işlem tekrarlanır. Böylece dört unsurdan herbirine ait olan yedişer harf belirlenmiş olur. Şöyle ki:

ناریه	هوانیه	مائیه	ترابییه
ا	ب	ج	د
ه	و	ز	ح
ط	ی	ك	ل
م	ن	ص	ع
ف	ض	ق	ر
س	ت	ث	خ
د	ظ	غ	ش

Nâriye olanlar: Elif, he, tî, mim, fe, sin, zal;

Hevâiye olanlar: Be, vav, ye, nun, dad, te, zî;

Mâiye olanlar: Cim, ze, kef, sad, kaf, se, ğayın;

Türâbiye olanlar: Dal, ha, lam, ayın, ra, hî, şın.

(Burada verilen ebced hesabı Mağriplilere göredir, Meşrık ehline göre sin 60, sad 90, şın 300, dad 900 ve zî 1000 dir. bkz. s. 314).

Nâri harfler soğuk hastalıkları (*emraz-ı bârida*) defetmek ve artırılması arzu edildiği zaman harareti kat kat artırmak içindir. Bu artış da ya hissen (ve maddeten olur) veya hükmen (ve mânen nücûm ahkâmı vasıtasıyla) olur. Nitekim savaşlarda düşmanların katledilmelerinde ve tecavüzlerin vukuunda merihin kuvvetleri (hükmen) artırılır.

Mâi harfler de hummalar ve benzeri ateşli hastalıkları (*emraz-ı hârre*) defetmek ve artırılması istendiği zaman soğuk kuvvetleri kat kat fazlaştırmak içindir. Bu fazlaştırma da ya hissen veya hükmen olur. Meselâ ayın kuvvetlerini artırmak ve bunun emsali olan hususlar böyledir.

Diğer bazıları ise harflerdeki (sihirli) tasarrufun sırrını adedî nisbetlere bağlamışlardır. Çünkü ebced harfleri vaz'an ve tab'an kendilerine ait malum sayılara delâlet etmektedir. Bu yüzden adedlerdeki tenasüp sayesinde bizzat o harflerde de bir tenasüp ve münasebet vücuda gelmiştir. Meselâ be, kef ve râ harfleri arasında bir tenasüp mevcuttur. Çünkü bu üç harften herbiri kendi hanelerinde ikinci kademeye delâlet etmektedirler. (2, 20, 200) Meselâ be birler hanesinde, kef onlar hanesinde ve ra yüzler hanesinde ikinci kademedeki sayıyı ifade eder ve yine meselâ bunlarla dal, mim ve te harfleri arasında bir münasebet mevcuttur. Çünkü sonunculardan herbiri dördüncü basamaktaki dörtler hanesine delâlet etmektedir. (4, 40, 400) Şu halde dört ile iki arasında kat (ve yan) olma münasebeti vardır. Böylece adedlerde olduğu gibi isimlerin (ve kelimelerin) de vefkleri (*magic square*) ortaya çıkar ve harflerin her sınıfı, şeklin adedi veya harflerin adedi itibariyle kendisine münasip düşen vefkler sınıfına mahsus olur. Harfî sır ile adedi sırdaki tasarrufun birbirleriyle imtizaç etmelerinin sebebi aralarında mevcut olan tenasüptür.

Lâkin bu harflerle tabiatların mizaçları arasında veya harflerle adedler arasında bulunan tenasüpteki sırrı anlamak güçtür. Çünkü bu husus ilimler ve kıyaslar kabilinden değildir. (Esrar-ı hurûf ile meşgul olan) mutasavvıfların bu husustaki mesnedleri sadece zevk ve keşftir. Bûnî der ki; “Harflerdeki sırrın, aklî kıyasla ulaşılır cinsten bir şey olduğu zannedilmemelidir. Belki bu husus ancak müşahade yolu ve ilahî tevfiğ ile husule gelir”.

Bu harflerle ve bu harflerden mürekkep olan (kelime ve) isimlerle tabiat âleminde tasarrufta bulunma ve bundan mükevvenatın etkilenmesi meselesi imkân kabil olmayan bir husustur. Zira bu çeşit tasarrufların (*magic activity*) bu fenle meşgul olanların çoğundan vukuu, tevatürle sübût bulmuştur.

Bazan bunların tasarrufları ile tılsımcıların tasarrufları bir ve aynıdır, zannedilir ama hiç de öyle değildir. Çünkü tılsımın hakikati ve tesiri bu fennin ehli olanların tesbitlerine göre şöyledir: Tılsım, kahr cevherinden, (özünden ve kaynağından) hâsıl olan ve himmete rabt edilmiş bulunan bir takım kuvvetlerdir ki bunlar terkip edildikleri şeyde kahr ve galebe tesiri vücuda getirir. Bu ise felekteki sırlar adedlerdeki nisbetler ve sözkonusu tılsımın ruhaniyetini celbeden buhurlar sayesinde olur. (Bu kuvvetlerin himmet ve azimetle sıkı bir şekilde bağlı olmasının) faydası, ulvî tabiatları süflî tabiatlara rabtettir. Fennin ehli olanlara göre tılsım, hava, toprak, su ve ateş (unsurların)den mürekkep bir *maya* gibidir. Bunların tümü ile hasıl olur. Bu maya neyin içinde husule gelirse, onu kendi zatına döndürür ve kendi suretine kalbeder. Keza madenî cisimler için *iksir* de maya gibi olup içine sirayet ettiği madenî tahvil suretiyle kendisine kalbeder. Onun için derler ki, kimyanın mevzuu ceset içinde ceset (madde içinde madde)dir. Zira iksirin bütün cüzleri ceset (cevher, cisim ve madde) niteliğindedir. Tılsımın mevzuu ise ceset içinde ruhtur. Zira tılsım, ulvî tabiatları süflî tabiatlara rabt etmekten ibarettir ve süflî tabiatlar cismanî (maddî) olduğu halde ulvî tabiatlar ruhanîdir.

Bilmek lazımdır ki tabiat alemindeki tasarrufların tümü sadece insan nefsine ve beşerî himmetlere hastır. Zira insan nefsi tabiatı ihata etmiş olup zatı ile onun üzerinde hükmetmektedir. Şu halde tılsımcılarla ehl-i esma (olan mutasavvıflar) arasındaki farkın hakikati şudur: Tılsımcıların tasarrufu, feleklerin ruhaniyetini aşağıya indirerek onu bir takım belli suretlere veya adedî nisbetlere rabtettikten ibarettir. Maksat da bundan, tabiatı sayesinde kalb ve tahvil tesirini meydana getirecek bir çeşit mizacın hasıl olmasıdır. Tıpkı mayanın içine katıldığı şeyde vücuda getirdiği tesir gibi. Ehl-i esmanın tasarrufları ise ancak mücadele ve keşf ile kendileri için hasıl olan ilahî nur ve rabbanî imdat sayesinde meydana gelir. Bu sebeple tabiat onların irâdesine ram olur, kendilerine boyun eğer ve itaatsizlik yapmaz. Bu durumda da ne feleklerin kuvvetlerine, ne de başka şeylerin yardımına ihtiyaç duyulmaz. Zira mutasavvıfların dayandıkları medet ve destek bu gibi şeylerden daha üstündür.

Tılsımcılar feleklerin ruhlarını aşağı indirme (*istinzal*) üzere nefse kuvvet veren bir riyazete az da olsa ihtiyaç duyarlar. Bunun da en basit şekli (*devation*, kalben) teveccüh ve riyazettir. Ama esma ehlinin hali böyle olmayıp onların riyazetleri büyük riyazettir ve bununla mükevvenatta tasarrufta bulunma maksadı da güdülmez. Çünkü bu

(çeşit bir maksat gütmek onlar için) hicaptır. Tasarrufları, Allah'ın kendilerine olan ikramlarından bir keramet olmak üzere (bizzat değil) ancak bi'l-araz hasıl olur. Şayet esma sahibi, keşf ve mücahedenin neticesi olan ilâhî esrar ve melekûtî hakikatlar konusundaki marifetten hâlî olur, esma ile harflerin ve kelimelerin tabiatları arasındaki münasebetle iktifa eder ve bu yönden onlarla tasarrufta bulunursa –ki bunlar ehl-i simîya diye meşhurdurlar– bu takdirde esma sahibi ile tılsımcı arasında hiçbir fark kalmamış olur. Hatta tılsımcı esma sahibi (mutasavvıf)tan daha çok güçlü ve güven vericidir. Zira o, ilmî ve tabîî olan usûllere ve düzenli bir takım kaidelere başvurmaktadır. Esmanın esrarına sahib olan şahıslar, ıstılâhî ilimlerde (*technical norms*) itimat olunabilecek burhan çeşidinden bir kaideye mâlik olmadıklarından başka bir de teveccühündeki hulûsunu (ve kalbî bağlılığındaki samimiyetini) yitirmiş olup bu yüzden kelimelerin hakikatlarına ve münasebetlerin tesirlerine vâkıf olmaya esas teşkil eden keşfi de elden kaçırmışlarsa, elbetteki onların hali rütbe itibarıyla (tılsımcıdan) daha zayıftır.

Bazan esma sahibi (sûfî), kelime ve isimlerdeki kuvvetleri yıldızların kuvvetleriyle meczeder. Böylece esmâ-i hüсна zikri veya resmettiği (bu isimlerin) vefkleri için, hatta sair isimler için o isimlere münasip düşen yıldız (lar)ın nazlarından (ve talî'lerinden) olan müsait bir takım vakitler tayin eder. Nitekim Bûnî, *el-Enmat* (*Şemsu'l-maarif* veya *el-Lumau'n-nûraniye fî tertibi evradî'r-rabbaniye*) ismini verdiği eserinde bunu yapmıştır. Onlara göre (yıldızla vefkler arasındaki) bu münasebet, isimlerdeki kemalin berzahı olan “Hazret-i amâiye” (*nubilous*) katından (gelmekte) olup bunun tafsilatı (vefkler) hangi münasebet üzere bulunuyorsa, o biçimde hakikatlara iner. Onlara göre bu münasebetin varlığı, ancak müşahedenin hükmü ile kabul edilir. İmdi esma sahibi sözkonusu müşahededeki hali olup bu münasebeti taklit yoluyla telakki etmişse, onun yaptığı iş tılsım sahibinin yaptığı iş mesabesinde olur. Daha doğrusu evvelce de söylediğimiz gibi tılsımcı ondan daha mevsuk ve mutemet olur.

Aynı şekilde tılsımcı da kendi ameliyesini ve (kullandığı) yıldızların kuvvetlerini hususi bir takım kelimelerden mürekkep olan belli duaların kuvvetleriyle meczeder. Çünkü kelimelerle yıldızlar arasında bir münasebet mevcuttur. Ancak onlara göre kelimelerdeki münasebet, esma ehlinde olduğu gibi müşahade halindeki ittıla çeşidinden değildir. Belki onlar bu hususta sadece sihirbazlık mesleklerindeki usûllerinin icabına müracaat ederler. Şöyle ki yıldızları mükevvenat âleminde var olan cevherlerin, arazların, zatların, mânaların, harflerin ve isimlerin hepsine göre bir taksime tâbi tutarlar. Harfler ve isimler de buna dahil olduğundan bunlardan bir kısmı, (harf ve isimlerin bir sınıfı), herbir yıldızla has olur. Tılsımcılar Kur'an'daki sûre ve âyetleri bu tarzda taksim etme nevinden olmak üzere bu temel üzerine bir takım garip ve kötü şeyler bina ederler. Nitekim Mesleme Macritî'nin *el-Gaye*'de yaptığı şey budur, Bûnî'nin *el-Enmat*'daki tavrından anlaşıldığına göre o da onların (yani tılsımcıların) tarikine ve usûlüne itibar etmiştir. Zira sözkonusu *el-Enmat*'ı ve ihtiva ettiği duaları, bu duaların yedi yıldızın saat ve vakitleri üzere taksim edilmelerini dikkatle gözden geçirir, sonra da *el-Gaye*'ye vakıf olup yıldızların kıyametini yani her yıldızla has olan ve *kıyâmât-ı kevakib*, yani yıldızların yerini tutan dualar ismi verilen şeyleri dikkatle gözden geçirirsen, göreceksin ki ya bunlar da o maddeden ve özendir, (Bûnî'nin *Enmat*'da, Mesleme'nin *Gaye*'de

anlattıkları tılsım nevinden şeylerdir), veya (her iki fendeki) icadın aslında ve ilim berzahındaki tenasüp (ve paralellik bu benzerliği ve) bahiskonusu hususların tümünü kaçınılmaz kılmıştır. “Ve size (bu gibi konularda) çok az bilgi verilmiştir” (İsra, 17/85).

İmdi şeriatın haram kıldığı her ilmin sübûtu inkâr olunamaz. Haram olmakla birlikte sihrin sabit olduğu malumdur. Lâkin Allah’ın öğrettiği bizi ziyadesiyle tatmin eder.

### *Tahkik ve bir nükte*

Verilen izahattan açıkça ortaya çıkmaktadır ki işbu sîmîyâ, (ilm-i esrar-ı hurûf, *letter magic*), şer’î riyazet yoluyla husule gelen bir çeşit sihirdir. Çünkü yukarıda beyan ettiğimiz veçhiyle şu varlıklar âleminde tasarrufta bulunmak, insan nevi içinde iki sınıf kimseye el verir: Bir sınıf peygamberlerdir. Bunların tasarrufları ilahî kuvvetle vücuda gelir. Allah onları bu fitrat üzere yaratmıştır. Diğer sınıf sihirbazlardır. Bunların tasarrufları da nefsin kuvvetiyle husule gelmektedir. Bu da onların cibilliyetinde var olan bir şeydir. Bazan evliyaya da tasarrufta bulunmak el verir. Onlar bunu imanî kelimelerle kazanırlar ve bu, tecridin (ve safvetin) neticesidir. Lâkin onlar bunu, yani tasarrufu kasetmezler. Belki bu gibi şeyler talep hali olmaksızın (sırf ilâhî bir lûtf ve ikram olmak üzere kendiliğinden) onlar için hasıl olur. Güçlü ulu veliler böyle şeylerle karşılaştıkları zaman derhal ondan yüzçevirir, Allah’a sığınır ve o çeşit halleri kendi haklarında bir çeşit ilâhî imtihan ve ibtilâ (mekr) addederler. Nitekim naklederler ki Bayezid Bistamî Dicle nehrinin kenarına gelince (keramet olmak üzere) nehrin iki kenarı birbirine birleşir. O ise acelesi olduğu halde “Ben (Allah’ın lûtf ve inayetinden olan hazzımı ve) nasibimi bir akçaya satamam” der ve öbürleri gibi gemiye binerek (parasıyla) öbür geçeye geçer.

Aynı şekilde fitraten sihir istidadına sahip olan kimselerin, bu istidatlarını kuvveden fiile çıkarmaları için behemahal riyazet yapmaları icap eder. Bazan fitrî olmayarak, iktisap yoluyla da sihir hasıl olur. Bu çeşit sihir fitrî olandan başka olup ilkinde olduğu gibi bunda da riyazet yolu ile bir takım mümarese ve temrinlere mutlak ihtiyaç vardır. Sihre mahsus bu çeşit riyazetlerin neler olduğu malumdur. Bunların keyfiyetleri Mesleme Macritî’nin *el-Gaye*’sinde, Cabir b. Hayyan’ın risalelerinde ve daha başka müelliflerin eserlerinde bahiskonusu edilmişti. Sihirbazlığı iktisap etmeye kast ve azm edenlerden bir çokları bu gibi şeylerle uğraşır ve sözü edilen riyazet şekillerini şartlarına ve kaidelerine uygun biçimde öğrenirler.

Lakin eskilerin yaptıkları sihirbazlık riyazetleri ve temrinleri küfriyâtla dolu idi. Meselâ yıldızlara tevceccüh eder, yıldızların ruhaniyetlerini celbetmek için türlü türlü dualar okurlar. Bu çeşit dualara da *kıyâmat* (ve *tertib*) ismini verirlerdi. Küfriyât kabilinden olan diğer bir riyazetleri, (bir insanın) fiillerini yıldızların tali’lerine bağlamak ve burçlarındaki yıldızların mukabillerinde bulunmanın muradın husule gelmesinde tesirli olduğuna itikat etmek, bu suretle Allah’tan başka müessirlere inanmaktır.

Bundan dolayı mahlukat âleminde tasarrufta bulunmaya kast ve azm edenlerden bir çoğu, bu tarz bir tasarruftan sakınmışlar ve onu bu yoldan elde etmekten kaçınmış-

lardır. Onlara göre bu gibi şeyler küfür olduğundan onlarla mümaresede bulunmaktan uzak durmuşlardır. Buna karşılık sözkonusu riyazetleri ezkâr, subuhât (zikir ve teşbihler) ve Kur'an ve hadislerinden iktibas ettikleri bir takım dualarla şer'î bir şekilde icra ettiler. (O çeşit riyazetleri dinî riyazetler şekline dönüştürdüler). Gayeleri, ihtiyaçlarına münasip düşen taksimatı tanıyıp onu kendilerine rehber edinmekti. Bu yüzden evvelce de izah ettiğimiz gibi âlemde var olan her şeyi yedi yıldızın tesirlerine göre zatlar, sıfatlar ve fiiller olmak üzere taksim etmeye mecbur kaldılar. Bununla beraber sözkonusu taksimat için münasip olan günleri ve saatları da araştırdılar. Bu ameliyelerini şer'î riyazet perdesi altında gizlediler. Tâki küfürden ibaret olan veya küfre yol açan malum sihirbazlığa bulaşmış olmayalım diye. Şer'î bir teveccühe temessük ettiler. Çünkü bunu umumi ve halis bir nitelikte buldular. Nitekim Bûnî, *el-Enmat*'da ve diğer eserlerinde bunu yapmış, (küfür mahiyetindeki eski sihirbazlığın sakıncalı sözlerini kaldırarak yerlerine dini ifadeler koymuş, bu suretle eski sihirbazlığı ve tılsımcılığı İslâm perdesi altında gizleyerek takdim etmiş) idi. Buna "sîmîya" (*letter magic*) ismini vermişlerdi. Maksatları bu ismi ortaya atarak sihir sözünden sakınmada mübalağa ve hassasiyet göstermekti. Fakat sîmîya adı altında öne sürdükleri şeyler, hakikatte mâna ve mefhum itibarıyla sihirbazlıktan başka bir şey değildi. Her ne kadar şer'î bir teveccüh ve tahsil etmişler ise de Allah'tan başkasının tesirine itikat etme halinden yine de o kadar fazla uzak kalamadılar. Bundan başka bir de âlemde tasarrufta bulunma vaziyeti içinde bulunmaktadırlar. Halbuki Şari<sup>4</sup> nazarında bu çeşit tasarruflar haram ve günahdır. Mucize yoluyla peygamberlerden zuhur eden tasarruflara gelince, bunlar onlardan Allah'ın emriyle hasıl olur. Bu çeşit hârikalar ortaya koyma kudretini onlara o verir. Evliyadan zuhur eden tasarruflar da Allah'ın emriyledir. İlham yoluyla onlarda zaruri ilim yaratma şeklinde hasıl olur. Bunsuz husule gelmez. Onlar, Allah'ın izni olmadan bu gibi şeyleri iktisap etmeye yeltenmezler. Şu halde bu taifenin sîmîya hakkındaki yaldızlı sözlerine itimat olunamaz. Çünkü evvelce de ifade ettiğim gibi bu fen sihirbazlık fenlerine dahil ve onlara tâbidir. Allah keremiyle halkı hakikat cihetine irşad etsin<sup>28</sup>.

28 Mısır ve Beyrut nüshalarında bulunmayan son paragrafın bazı nüshalardaki şekli şöyledir:

Bir çok kimseler tasarruf sahibi olmayı arzu ederler. Lâkin sihirle ilgili temrinlerden, isim ve vaziyetten uzak kalmak isterler. Bundan dolayı sihirbazlıktaki teveccüh ve kelime cinsleri biçimindeki tılsımlı riyazetlere münasip olmak üzere bunların yerine hususi bir takım dualar ve zikirler seçerler. Sihirbazlar gibi tâlî vakitlerini tayin ederler. Sihirden sakınabilmek için teveccühleri ve himmetleriyle herhangi bir zarar meydana getirme vaziyetinden uzak dururlar. Fakat yine de sihirden fazla uzak kalamazlar. Çünkü tasarruf kasdıyla olan teveccüh de sihrin kendisidir. Bundan başka eğer dikkatle düşünecek olursanız bunların riyazetlerinin de neticede sihirbazlığa vardığını görürsünüz. Çünkü kullandıkları sözlerden (mâna ve esas olarak) onların ifadeleri seçilmiştir. Bûnî'nin *el-Enmat*'ında hatta öbür eserlerinde bu durumun mevcut olduğunu görmekteyiz.

Şayet bazı kimseler bu çeşit riyazetler meşrurdur, diye yanlış bir zanna kapılacak olurlarsa onların bu zan ve kanaatlarından sakınmak lazımdır. Bilmek icab eder ki, böyle şeylere teşebbüs etmek meşru değildir! Büyük veliler bu hallerden uzak kalmışlardır. Kendilerinden bu nevi tasarruflar zuhur eden evliya ya ilham veya (meselâ rüya gibi) diğer bir yoldan Allah'tan aldıkları fermanla bu işi yapmaktadırlar. Ayrıca sözkonusu velilerin bu çeşit tasarrufları (sihirbazlarda olduğu gibi) ruhî kuvvete değil, imanî kelimeye ve akideye dayanır.

Sîmîya ilminin hakiki mahiyeti budur. Görüldüğü gibi bu fen sihrin şubelerinden ve dallarındandır.





**Zâyirace** (zâyirçe) sîmîya ehline göre kelimeler arasındaki harfî irtibata istinaden (belli) sorulardan cevaplar çıkarmak da sîmya ilminin dallarındandır. Bununla uğraşanlar ilerde olacak şeyleri öğrenme hususunda bilgi sahibi olmak için bu fennin esas teşkil ettiği kanaatini vermeye çalışırlar. Bu ise bilmece ve hileli (kaypak) meseleler (*mesâil-i seyyale* veya *mesâil-i sâile*)den ibarettir. Sîmyacıların bu hususta üzerinde konuştukları bir çok sözler (ve tekerlemeler) vardır. Bunların en acaibi Sebti'nin "**âlemin zâîrcesi**" dir. Burada daha önce söz konusu edilmiş olan bu zâyircenin yapılış keyfiyeti hakkında söylenenleri izah edeceğiz. Bu zâyircenin kenarlarında yazılı olan Sebti'nin manzumesini nakledeceğiz. Sonra zâyircenin daire ve etrafında yazılı olan cetvelleri ile birlikte bir tarifini vereceğiz. Sonra bu hususta hak olan şeyin üzerinden perdeyi kaldırıp "Bu gayb kabilinden bir şey değildir, sadece ifade bakımından soru ile cevap arasındaki mutabakattan ibarettir" diyeceğiz. Bu da, teksir sanatı adı verilen bir sanatla sualden cevabı çıkarmak için tutulan enteresan yollardan garip bir usuldür. Daha evvel de bu hususa işaret etmiştik. Bu kasidenin sıhhati hakkında itimat, olunacak bir şeye sahip değiliz. Ancak biz zahire göre onun en sahih nüshasını araştırdık<sup>29</sup>.

- 29 Cevdet Paşa tercümesindeki fazlalık: Bu fennin ehli olanların bilmece kabilinden bir çok sözleri vardır. Bunların en garibi olan Sebti'nin zâyirçe-i âlemi ile düşkünlük derecesinde meşgul olunmuş, ondaki bilgiler ve hükümler çıkarılmış, bu suretle gaibe vâkıf olma ve âlemde tasarrufta bulunma arzusu peşinde koşulmuştur. Bu zâyirce altıncı asırda Mağrip'teki mutasavvıfların şeyhi olan Ebu Abbas Sebti'ye nisbet edilir. Bu zat Sebte'de doğmuş, Merakeş'te ikamet etmiş ve Ekvan'da tasarrufta bulunmakla meşhur olmuştur. İhtiyaç sahiplerine muhtaç oldukları şeyleri ucuza satıp aldığı parayı da fukaraya tasadduk edermiş, diye hikaye edilir. Hatta yağmuru dahi taliplerine satmıştır, diye rivayet olunmuştur. Şimdi kabri Merakeş'te bu veçhile maruf olup ihtiyaç sahipleri ona sadakalar ve nezirler takdim ederek ihtiyaçlarını görmekte idirler, diye meşhurdur. Bunun sıhhati, tecrübe ile Mağrip ahalisi arasında zikredilir. Bu zatı, *Kitabu't-teşevvuf fi risâleti't-tasavvuf* isimli eserin müellifi dahi överek zikretmiştir. İşte bu zata nisbet olunan bu zâyirce büyük bir daire içinde, birbirine paralel bir takım daireler ihtiva eder. Merkezden çembere doğru giden oniki burç sayısınca evler ile onikiye taksim edilmiş, her vitr'in üzerinde baştan sona kadar bir takım harfler ve adedler var. Dahilinde ve dairesinde ise ilimlerin adları ve ekvanın yerleri yazılmıştır. Zâyircenin arkasında enine, boyuna kesilen bir takım hatlar ile bir cetvel vardır. Eni itibariyle 55, uzunluğuna 131 hane ihtiva eder. Bu hanelerin bazısında harf, bazısında aded var, bazısı da boşdur. Zâyircenin kenarında da bahr-ı tavîlden bir lâmiye kasidesi var. Zâyircenin nasıl yapılacağını ve ondaki ilim ve marifetlerin nasıl çıkarılacağını anlatır. Ondaki bilgileri istihraç eden kimseye tesadüf etmedik. Ama onunla mesâil ve gıyûb istihraç eden pek çok kimseye mülâki olduk. Bazısı cevapla kasidesinin kafiyesi üzere bir beyit, bazısı daha ziyade istihraç ederler. Meşrikte her bahrda ve her kafiye üzere manzum olarak zâyirceden cevap çıkaranlar varmış, diye bize nakledilmiştir. Bu kitabın baş tarafında zâyirçeye dair bir hayli söz söylemiştik. Şimdi de zâyircenin kenarında yazılı olan kasideyi nakl ve irad ederiz. Ama hiçbir şekilde sıhhatini taahhüt edemeyiz. Zira bu babta mevsuk bir kimseden sahih bir rivayet ele geçiremedik. Fakat mümkün mertebe nüshaların sahibini araştırdık. Bunun naklini bitirdikten sonra buna vukufu olan bazı zatlardan tahkik edebildiğimiz veçhiyle bununla amelin keyfiyetini zikrettik, sonra hakikat-ı hali yani bu keyfiyetin gaybı bilmek demek olmayıp belki sual ile cevap arasında bir nevi mutabakattan ibaret olduğu, teksir dedikleri sanatla sualden cevap çıkarmada bir garip fen ve marifet olduğunu açıkça ortaya koyduk. Daha evvel kitabın boş tarafında da bu tahkikata işaret etmiştik. Rosenthal tercümesinde de bulunmayan bu kısım, ifadeden anlaşılıldığına göre Cevdet Paşa'nın ilavesi olmayıp İbn Haldun'a aittir.

## Zâyirçenin etrafındaki kaside:

Sebtî söze başlar, Rabbına hamd eder,  
 Halka rehber olarak gönderilen Nebî'ye salat, selâm.  
 O, son peygamber olarak gönderilen Muhammed'dir.  
 Sahabesinden ve onları takip eden tabiûndan Allah razı olsun.  
 Dikkat edin bu, âlemin zâyirçesidir ki  
 Duyularla akıl arasına hulûl ettiğini görüyorsunuz.  
 Kim onun nasıl terkib edileceğini iyi bilirse  
 Cismini de iyi bilir,  
 Yüce (varlık)ın idare ettiği hükümleri ve kaideleri kavrar.  
 Kim rabt etmeyi iyi becerirse kuvvet elde eder  
 Takvayı elde eder, her şey onun için hasıl olur.  
 Kim idarenin nasıl olduğunu iyi kavarsa, sırrını iyice kavrar  
 Nefsini anlar ve sıhhatli bir velâyete sahip olur.  
 Görürsün ki o emir âleminde hakikat üzeredir  
 Zikirlerle kemale erenin makamı işte budur.  
 Bunlar sırlardır onları saklı tutman lazımdır  
 Onları daireler içinde ayağa kaldır, Ha ile dengele  
 Ve Ti ile ki, onun bir Arşı vardır ve nakışlarımız ve yazılarımız ondadır,  
 Nazımda ve nesirle onu cetvelenmiş bir halde görebilirsin!  
 Dairelerdeki nisbetler, feleklerinin nisbetleri gibidir  
 Yıldızları, onları yüksek dereceler ithal için resm et  
 Onun kirişlerini (tevtar) ihraç et, harflerini çiz  
 Harflerin bir mislini, kenarda boş olan yerlerde tekrarla  
 Onlardaki zir'in şeklini dik, evlerini de surla çevrele  
 Bamm'larını tahkik et, onları cila ile nurlandır.  
 Bir mühendis gibi (unsurların) tabiatlarına ait olan ilimleri tahsil et.  
 Meselâ şekillere ve dörtgenlere ait bir ilim tesbit et  
 Musiki ile harflerinin ilmini eşitle,  
 Aletlerle talim et, sonra tahkike ve tahsile geç:  
 Daireleri tesviye et, harflerdeki nisbetleri ayarla,  
 Dünyalarını salıver ve iklim bölgelerini cetvelle göster.  
 Bir emirimiz var ki Bicâye şehrini istiyor,  
 Ortaya çıkan ve açıktan açığa hükmeden Zenâta hanedanı için  
 İşte Endülüs bölgesi! Ama onların Hüd'u nerede?  
 Benu Nasr ortaya çıktı ve zaferleri peşlerinden geldi.  
 Hükümdarlar, silahşörler ve hâkilller  
 Dilersen isimlerini tasrih et, şimdi ülkeleri bomboş.  
 Tunus'ta hüküm süren Muvahhidlerin Mehdisi  
 Meşrike hükümdarlar vefklerle inmişlerdir.  
 Bölge üzerine (efsunu) bölüştür ve inan  
 İstersen onu hatasız bir Rumca ile ifade et  
 Ve Alfonsa ve Barcelona, bunların harfî Ra'dır  
 Onların fırakları Dal'dır, Ti ile kemal bulmuşlardır.  
 Kinave hükümdarları  
 Onlar kendilerine ait Kaf'a delâlet ettiler.  
 Milletimiz olan Araplar amme cihetinden incelip zaafa düştüler  
 Hind-i Habeşî ve Sind, sonra Hürmüs  
 Tatar İran ve onların ötesindeki enkaz

Bizans hükümdarı Kayser Ha'dır. İranlıların ki Yezcard  
 Kefe aittir, Kıptîlerin ki ise uzun bir lâ ile yazılmıştır  
 Abbasîlerin hepsi de şerefli ve muhteremdirler.  
 Lakin o efsunlu faaliyet muattal olunca bir Türk oldular  
 Eğer hükümdarları tetkik edip nasıl olduklarını bilmek istersen  
 Onları haneler içinde mühürle, neseplerini tesbit et, cetvele çıkar.  
 Harflerdeki kanunun ve ilmin hükmüne göre  
 Tabiatlarındaki tabiata ve mesela onu ölç.  
 İlimleri bilen ilmimizi bilir  
 Varlıktaki esrarı bilir ve kâmil olur  
 Bilgisi kökleşir ve Rabbını tanır.  
 Melahimin bilgisine sahip olur Ha ile Mim'i ayırarak  
 Nerede bir isim ortaya çıksa ve aruz onu yarsa  
 İmdi onun hakkında hâkimin hükmü katıyetle idamdır.  
 Sana bir takım harfler gelecek darb etmek için onları tesviye et  
 Sana Sibeveyh'in harfleri gelecektir, ayrılmış olarak  
 İmdi nekre yaparak yerleştir, karşılaştı, değiştir  
 Kuvvetli bir haykırıyla parçalara ayır  
 Düğümlerde ve boğazlananda vardır, diye bilinir ekseriya  
 Ve iki vasfını ekle imdi tesiri akılda da görülür  
 (Bir yıldızın) tali'ini seç hanelerini hesapla  
 Kökünü ters çevir, çevresini dümdüz et  
 Kişi bunu sezer de muradına nail olur  
 Onların harfleri verilebilir, bunların nazmı aşikârdır  
 Eğer baht çıkarsa yıldızlar (onu) mesud etmiştir.  
 Mülk olarak sana yüce ursa ve mojon yıldızları yeter  
 Bamm'la çalınmış Dal nağmeleri ne hoştur  
 İmdi Dal'ın "Bize nida etti" ahengi içinde kaynağa giden yolu bulursun  
 Tellerin zir'lerini bulursun. Bammırlar Ha'ya bağlıdır  
 Müselles mesnaları Cim'de aşikâr olmuştur.  
 Eflak ile gir, cetveli ta'dil et  
 Elif, Be Cim ve geriye kalan ebced harflerin hepsini resm et  
 Caiz görülmesi gereken tertib hatalarını caiz gör  
 Çünkü aruz şiirinde cümleden boş olan yerler var  
 Dinimiz için bir kök, fıkhumuz için de bir kök  
 Nahiv ilmimiz için de belle ve tahsil et  
 Vefkın cezri üzere otağa gir  
 Ve Allah'ı tesbih, tekbir ve tehlil et.  
 Bir takım beyitler çıkarırsın her murada dair  
 Tabii bir nazım ile, yüceden gelen sır  
 Bunun öylece tesbitiyle onların sayılarındaki hüküm elde edilir  
 Fatihalar ilminde görüyorsun ki, bir yol var  
 Ayetlerimizi (beyitlerimizi) çıkaracaksın, yirmi çarpılmıştır tabii bin ile ey cetvel ustası  
 Mükemmel hale gelen çarpım sanatını göster  
 Ki arzuların sıhhat bulsun, yüce (âlem) sıhhatli olsun.  
 Zir'leriyle seciye yap, zurna ile meth et  
 Onu zir'lerin daireleri için ikame et ve ele geçir  
 Onu evfak ile ikame et, onun için hazırlanan esas ile de  
 Harflerindeki esrarı tekrar silsile haline getir,  
 (İşaretler)

Vezinlerin nisbetleri, keyfiyetleri, ondaki mukabelenin miktarları, tabiatların imtizacına müteallik mahalle olan nisbeti itibariyle mümeyyiz derecenin kuvveti, tıbbi ilmi ve kimya sanatı hakkında.

Ey Câbir'in ilmi ile birlikte tababete tâlip olan  
 Ey mekadirdeki miktarı aralıksız bilen  
 Eğer tababet ilmine talip isen mutlaka bir nisbet lazımdır  
 Terazinin ahkâmı için kaynağa böylece tesadüf edersin  
 Derdiniz deva bulacak iksir muhkem olacak  
 Tashih ederek vaz' ettiğiniz mizaçlar ayan beyan olacak.  
 (Ruhanî tababet)  
 Ve sen liavus (güneş) istiyorsun ve onun tecelli eden fikrini  
 Behram Bircis ve yedi gezegen ki ikmal olunmuş.  
 Soğuk algınlıklarından ileri gelen acıları tedavi et bu yoldan onu tashih et  
 Her nereye nakledilmiş olursa olsun onu terkîp et.  
 (İşaretler)

Hükümdar çocuklarına ve oğullarına ait şuaların matrahları ve mazharları hakkında:

Şuaların matrahları, ışınların atılması ilmi müşkil bir şeydir;  
 Kavislerinin kenarı bir muntakada tecelli eder  
 Lakin Hac'da imamımızın bir makamı vardır.  
 Yıldızların eni (arızı) tadil edilince o zuhur eder  
 Tûl ve arzı açıkça belli olan merkezler ve vaziyetler vardır  
 Onun elde edilmesiyle o vasl haline gelir.  
 Bir murabbân öyle mevkileri vardır ki onun işareti ve hanesi sukût mahallidir  
 Onların müseddesleri için bunu takib eden bir müselles hanesi var  
 Murabbâa bir ilave yapılır. Budur onun kıyası  
 Katiyetle ve onun kökü Ayın (harfi) ile iş yapmıştır  
 Senin şuaların iki murabbadaki nisbetten mürekkeptir  
 Sad (harfi) ve onun iki katı ile  
 Böylece onun terbi (dörtlenmesi) açıkça ortaya çıkacaktır.  
 (İşaretler)

Bu amel ve işlem burada hükümdarlara aittir. Lakin amelîyedeki kanuniyet (umumî ve) düzenlidir. Bundan daha acaib bir şey görülmemiştir.

Hükümdarların makamları:

Birinci makam (işaret)  
 İkinci makam (işaret)  
 Üçüncü makam (işaret)  
 Dördüncü makam (işaret)  
 Beşinci makam (işaret)  
 Altıncı makam (işaret)  
 Yedinci makam (işaret)  
 (Her makamın kendine has bir zimâm rakamı vardır).  
 İttisâl ve infisâl hattı (işaretler)  
 İttisâl hattı (işaretler)  
 Infisâl hattı (işaretler)  
 Hepsî için veter (veya zîr) ve tam cezre tâbi (işaretler)  
 İttisâl ve infisâl (işaretler)

İttisal (hattın)da tam zaruret (işaretler)  
 Nurların ikamesi ve tesbiti (işaretler)  
 İşlemde cevap veren kök  
 Hükümdarlar namına ikame ve tayin edilen sualler (işaretler)  
 Çocukların makamı (işaretler)  
 Nurun makamı (işaretler)  
 Beha ve ihtişam makamı (işaret)

\*  
\* \* \*

Ruhanî yönden tesir altında kalma ve Rabbanî inkıyad:

Ey Rabbanî tehlil için sırta talip olan  
 Onun esmâ-i hüsnasında buna bir yol bulabilirsin.  
 Halkın hayırlıları, gönülden sana itaat edecektir  
 Keza reisleri de o güneşte işlem görmüştür  
 Umum halkın sana gelerek bağlandıklarını göreceksin.  
 Dedğim şey haktır, ihmal başkasında vaki olmuştur  
 Senin yolun bu yoldur. Bahsettiğim (diğer) yollar  
 Sizden başkasına aittir, sizin başarınız artık görünmüştür  
 Eğer şu varlık âleminde takva ile birlikte bir baht ve  
 Metin bir din (ile yaşamak) dilerse veya  
 Cüneyd ve Zunnûn gibi bir sanatın sırrına bağlanmak istersen (yol budur).  
 Görüyorum ki sen B. Bistamî'nin sırrına bürünmüşsün  
 Ve ulvî âlemde ihdas olunacaksın (ol âlemdeliklerle konuşursun)  
 Hindlilerin ve sûfî topluluklarının dediği budur.  
 Resûlullah'ın yolu hak ile pırıl pırıl  
 Hiçbir eser, Cebrail tarafından indirilen gibi hükmetmemiştir.  
 İmdi elindeki tehlil, kavsin ise matladır  
 Perşembe günü başlangıçtır, pazar günü aşikâr olur  
 Cuma günü de onun misli isimlerle olur  
 Pazartesi esmâ-i hüsnâ ikmal edilir  
 Tî harfinde bir sır vardır, He de olduğu gibi  
 Onunla her şey arasındaki nisbetin muattal olduğunu sana gösterdiğimde  
 Onların nakışlarında saadet saati için koştukları şarttır.  
 Ud ve misk (müştaka) ise elde olunan bir takım buhûr  
 Üzerlerine Haşr (sûresinin) ahirini okurlar, Dua olarak bir de  
 İhlas ve Fatiha sûrelerini, tertil ile.

Yıldızların nurlarının (aşağıdaki işaretlere) ittisali:

Sağ elinde bir demir bir de mühür var  
 Başını tevkil et ama duada değil  
 Haşr âyeti, kalbini ona tevcih et  
 Halk uyuyunca onu tertil ve tilavet et  
 Ekvandaki sır odur ondan başka bir şey de yoktur.  
 En ulu âyet budur onu tahkik ve tahsil et  
 Eğer iyi hizmet edersen o sayede kutup olursun  
 Ulvî âlemin sırlarını (o sayede) idrak edersin.  
 Serî Sakatî ve daha evvel Maruf Kerhî onu fısıldamışlardı  
 Hallac onu açıkladığı için katl olunmuştu  
 Şibli de hep onu söyler dururdu  
 Müritlerin fevkine yükselip yücelene kadar.

İmdi kalbini mücahede ile kirden pastan tasfiye et  
 Zikre devam et, oruç tut, nafilelerle meşgul ol.  
 Bu tâifenin sırrına muhakkik olandan başkası vakıf değil  
 Bir de ilimlerdeki esrarı bilen ve tahsil eden.  
 (İşaretler)

\*  
\* \*

Tabîî bir tesirle vâki olan mahabbet, nefsin meyli, mücahede, taat, ibadet, hubb, taaşşuk, fenâ-ı fena, teveccüh, murakabe ve daimî dostluk makamları hakkındadır:

Bircis'in (Jüpiter) sevgi vefkında bir makamı vardır:  
 Halita, kalayla veya ikmal edilmiş bakırla veya  
 Gümüşle hazırlanmış onu sahih olarak gördüm.  
 İmdi onun hatlarını baht sayman yersiz değil  
 Onun sayesinde ayın nurunun artması için çabala  
 Asi olan onun güneşini kabule hazırlanmandır.  
 Onu uyut, buhur, Hind udları için buhur olduğu halde  
 O saat için bir vakit tayin et, duası; Elâ, (dikkat), olsun  
 Duası bir maksad içindir o amel meydana getirir.  
 Onun Taysaman'dan müzeyyen bir duası vardır  
 Vaziyetlerine göre terkip edilen harflerle olan dua  
 Veya sıcak hava ile meseleleri ehlileştirilmiş bir dua da denilmiştir.  
 Harfleri Dâl ile veya onun Lam ile nakş edeceksin  
 Bu murabba için hasıl olan bir vefktir.  
 Eğer bunların delâletlerini canın istemiyorsa

.....  
 Be'sini güzelleştir, onları arzuladığın bir noktaya uzaklaştır  
 Onlardan baki kalan az bir hulasadır  
 Bazılarının şartı ile bir takım şekiller nakş et  
 Fiiline eklediğin doğru düzgün nisbeti ve  
 Meryemin anahtarı ki her ikisinin fiili eşittir  
 Bir nida geldi ve B. Bistamî Meryem sûresini tilavet etti.  
 Bırak da fiilin bir mesnede ve kasda dayansın, artır  
 Anlaşılması zor delilleri metin üzerine abanmış kişi gibi  
 Bin küsur defa hanelerini aks et (süreleri hatm et)  
 Onun bâtınında bir sır, sırrında ise bir zuhur vardır.

\*  
\* \*

Nihayete ait makamlar üzerine:

Sen gayba sahipsin ulvî âlemden onun bir suretini çıkar  
 Onu bir ev olarak bulursun elbisesi ise mücevherat  
 Güzellikte Yusuf, bu onun misli.  
 Hakikaten nesir ve tertil ile indirilmiştir (bu sure)  
 Elinde bir kudret var, gayb hakkında konuşur  
 Bülbül ile rekabete giren bir udu andırmakta.  
 Behlul onun güzelliğine öyle âşık oldu ki neticede çıldırdı  
 O, B. Bistamî'ye tecelli edince onu perişan etti ve de öldü..  
 Cüneyd ve H. Basrî o kadehten içtiklerinden bedenlerini ihmal ettiler  
 İmdi tehlil ile bir gaye ve murat talep edilir  
 Kim Allah'ın esmâ-i hüsnasıyla nisbetsiz olarak süslenirse

Ve muradına nail olarak kendisi için en iyi olanı başarır  
 Ulvî âlemdeki komşularının katında onların yakınlığından nasip alır  
 İyi hizmet edersen gaybtan haber verirsin  
 Umulan acaip şeyleri sana gösterecektir melce olan zat hakkında  
 İşte fevz budur ona güzellik nail olur  
 Bu hususta bir takım ilaveler daha vardır ki tefsirleri gelecek

\*  
\* \*

Vasiyet, son, hal, iman, İslâm, haram kılma ve ehliyet üzerine:

Kasidemiz budur, adedi doksandır (buna)  
 Eklenen bir giriş, bir sonuç bir de cetveldir  
 Taaccüp ettim sayıları doksan olan beyitlere (ve âyetlere)  
 Ki daha fazla âyetleri tevlid edebilir bunların tayini sarih değil  
 Bu sırrı bilen kendini bilmiş ve  
 Müşkil olan müteşabihin tefsirini de anlamış olur  
 Şer'an haramdır halka sırrımızı ifşa etmek  
 Bunlar havastan olup te'vile ehil bulunsalar bile.  
 Eğer halkı buna ehil hale getirmek istersen onlardan kati bir ahd ve yemin al  
 Onların mertliğini ve dindarlığını uzun uzun dene  
 Belki bu yoldan sen de, onların sırrını işitip de necat bulursun,  
 Katiyetten ve ifşa etmekten. Böylece yüce bir reis olursun  
 Abbas'ın bir oğlu sırrını gizli tuttu  
 O yüzden saadetlere nail oldu, yüksek makam onu takip etti  
 Resûlüllah bir kere hutbe okumak üzere ayağa kalkmış  
 O'nun başına minnet ederek bunu ikmal etti  
 Ruhlar onların mazharları olan bedenlere tevdi edildi  
 Netice vura vura onları öldürme biçiminde ortaya çıktı  
 Ulvî âlemde fenamız fena bulur  
 Ve biz varlık elbisesini giyeriz sürekli olarak  
 Manzumemiz tamamlanmıştır. Hânımızdan selam olsun  
 Resullerin sonuncusuna en yüce bir salât ve selâm ile  
 Şanı yüce ve şevketi ulu arşın ilâhî salat eylesin  
 Efendilerin efendisi olan kâmil zat'a  
 İmamımız, şefaatchimiz ve rehberimiz olan Muhammed'e  
 Yüksek ve yüce vasıflara sahip olan ashabına da

Dostluktan neşet eden mertebe:

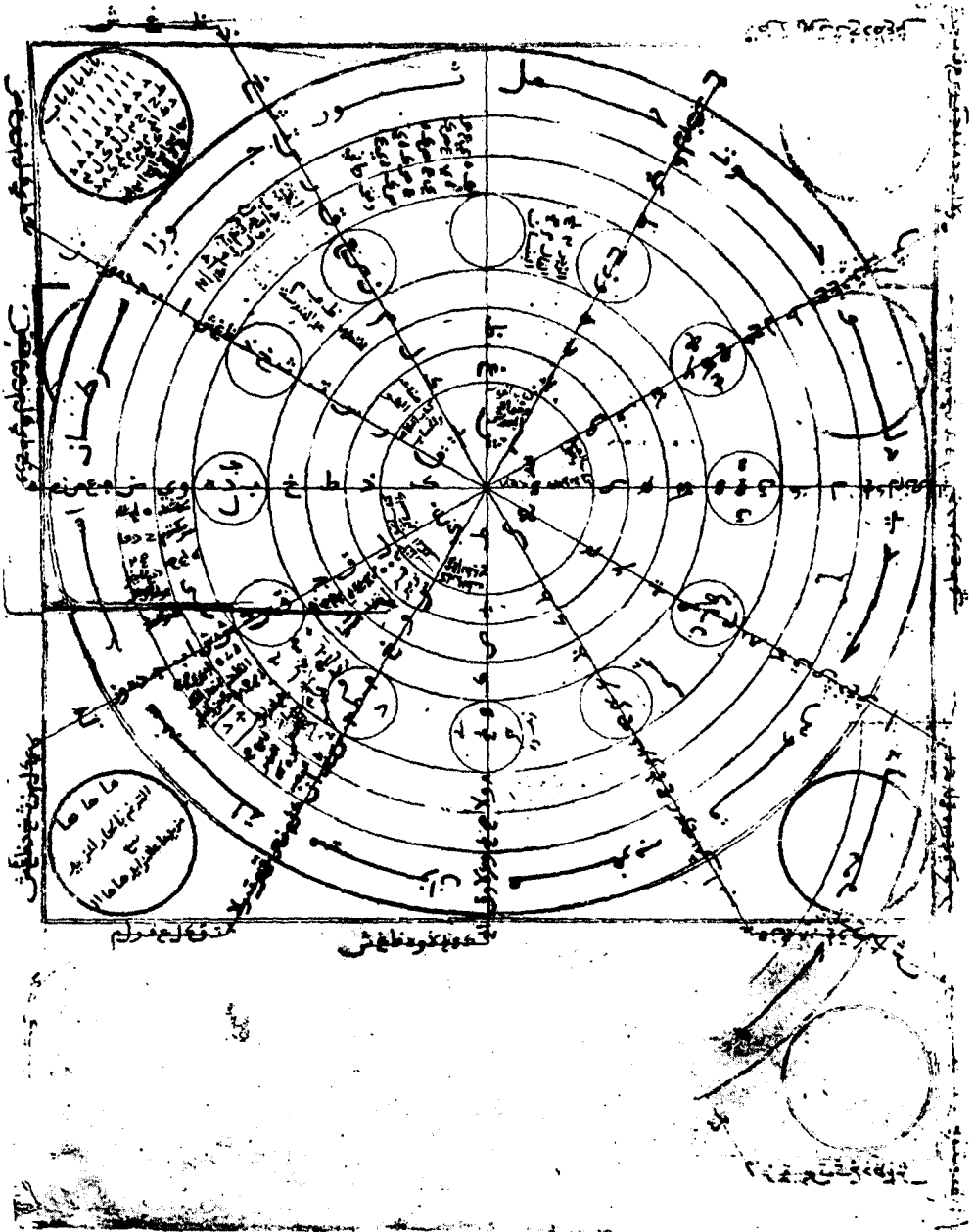
Matlup olan her tarihte ay ve güneşin tashihi ve yıldızların tacdili (işaretler)  
 Zâyirçe tamamlanmıştır.

\*  
\* \*

Bu işle meşgul olanlardan olup da kendileriyle görüştüğümüz şahıslardan nakletmek üzere soru sahibine verilmesi gerekli cevapların zâyirçe-i âlemden çıkarılmasına dair olan işlemin keyfiyeti –Allah'ın inayetiyle– şöyledir:

Dereceler sayısınca bir sualin 360 cevabı vardır. Özel bir tâli'deki bir sualin cevapları evtar harflerine izafe edilen suallerin ve kasidenin beytinden harflerin çıkarılması ameliyesindeki tenasübün değişmesiyle değişir.

**Tenbin:** Evtar (*chords*) harflerinin ve cetvelin terkibi üç usul üzeredir: Biri



### Zâyirçe-i âlem

(Cevdet Paşa tercümesinde yer alan şekiller ve Rosenthal'ın çözümlemesi için son kısımdaki eklere bakınız)



1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80																				

Arapçadaki harflerdir ki kendi şekilleri (ve sayı değerleri) ile aynen nakledilir. Diğer gubâr (toz, *dust*, *abacus*) resmi ile olan harfler olup bunlar da tebeddül eder. Şayet edvar (*cycles*) dörtten fazla olmazsa, bunlar, kendi şekilleri (ve sayı değerleri) ile nakledilir. Eğer dörtten ziyade olursa yapılacak işleme göre, meselâ onlar ve (icabına göre) yüzler hanesine nakledilir. Nitekim izah edeceğiz. Üçüncüsü de zimam resmi üzere olan harflerdir. Bunlar da aynen gubar harfleri gibi nakledilir. Ancak zimam resmi ikinci bir nisbet ve imkân daha vermektedir.

İmdi o birler hanesinde bin yerindedir ve on (bin) mesabesindedir. Arapça beşten bir nisbeti vardır. Bu yüzden cetvelin hanesinde şu şekilde üç harf o şekilde iki harf konulmasını hak etmiştir. Cetvelden bir takım boş haneler ihtisar etmişlerdir ki ne vakit edvarın usûlü dörtten ziyade olsa cetvelin uzunluğundaki sayıdan hesap edilir. Dörtten az olunca da sadece ondaki dolu haneler hesap edilir<sup>30</sup>.

## 30 Erkâm-ı hindiye

ارقام هندیہ									
۹	۸	۷	۶	۵	۴	۳	۲	۱	

## Rusûm-ı ğubariye

رسوم غباریہ									
۹	۸	۷	۶	۵	۴	۳	۲	۱	

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰

## Rusûm-ı zemam

رسوم زمَام									
۹	۸	۷	۶	۵	۴	۳	۲	۱	
۹	۸	۷	۶	۵	۴	۳	۲	۱	
۹	۸	۷	۶	۵	۴	۳	۲	۱	

1	2	3	4	5	6	7	8	9
۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹
10	20	30	40	50	60	70	80	90
۱۰	۲۰	۳۰	۴۰	۵۰	۶۰	۷۰	۸۰	۹۰
100	200	300	400	500	600	700	800	900
۱۰۰	۲۰۰	۳۰۰	۴۰۰	۵۰۰	۶۰۰	۷۰۰	۸۰۰	۹۰۰

(bk. Cevdet Paşa tcr. s. 174, 175; Rosenthal, III, 197).

Belli bir sualdeki işlem yedi usûle ihtiyaç gösterir. (1) Evtar harflerinin adedleri, (2) Onikiye taksim ettikten sonra ondaki devirlerin ezberlenmesi. Bu durumda daima sekiz tam, altı eksik devir bulunur. (3) Tali'in derecesinin bilinmesi, (4) Burcun sultamı, (5) Daima bir tane olan en büyük aslî devir, (6) Tali'in, aslî devre izafe edilmesinden hasıl olan netice, (7) Tali' ile burcun sultanındaki devrin çarpılmasından çıkan netice, (8) Burç sultanının tali'e izafesinden çıkan netice.

Bütün işlemler, dört ile çarpılan üç devirden hasıl olur ki, oniki eder. Bu üçünün nisbeti bir takım devirlerdir ki, bu da üçlü neşetleri olan dörtlü devirlerin tamamından ibarettir. Her neşetin bir başlangıcı vardır. Sonra bunlar dörtlü devirlerle de üç kere çarpılır. Sonra bunlar altının iki ile çarpımından hasıl olur. Şu halde onların da bir neşeti vardı ki işlemde açığa çıkar.

Bu devirlere oniki netice tâbi olur. Bunlar devirlerde bahiskonusudur. Bu da ya bir neticedir veya birden fazla altıya kadar varan neticelerdir.

Bunun başlangıcı şöyledir: Zâyirçe ile ilgili bir sual farz edelim. "Zâyirce eski bir ilim midir, yoksa yeni midir?" diye, tali', kavsın (yay burcu) ilk derecesindedir. Böylece biz veter harflerini yayın baş tarafına yerleştiririz. Sonra sualdeki harfleri yayın başındaki veteri, onun misli olan cevzânın (ikizler burcu) başındaki veteri ve üçüncüsü olan delvin (kova burcu) başındaki veteri merkez sınırına kadar gelecek şekilde yerleştiririz. Onlara sualdeki harfleri ekleriz.

Sonra (harflerdeki) adedlere bakarız. Bu sayı en az 88, en çok 96'dır. Sahih bir devrin tamamı bundan ibarettir. Sualimiz 93 harf ihtiva etmektedir. 96'dan ziyade olursa, sual ihtisar edilir. Bu maksatla oniki devri ıskat edilir. Onlardan hasıl olan ve baki kalan elde tutulur. İmdi sualimizde yedi devir vardır. Bakiye dokuzdur. Tali' oniki dereceye balığ olmadıkça onları harfler içinde isbat ve muhafaza et. Eğer bu sayıya ulaşırsa aded de devir de kalmaz. Sonra tali' ondörtten ziyade olursa üçüncü şekilde yine onun sayılarını tesbit edersin.

Sonra tali'i bir olarak, tali'in sultanını dört olarak ve devr-i ekberi bir olarak tesbit et, tali' ile devri topla (örnek sualimizde) iki eder. Bu ikisinin çarpımından elde edileni burcun hükümdarı ile çarp, sekize balığ olur. Tali' sultanına eklenince beş eder. İşte yedi usûl budur.

Tali' ile devr-i ekberin kavis (yay) ile çarpılmasından elde edilen netice onikiye balığ olmadığı sürece cetvelin aşağısından yukarıya doğru çıkan sekizin kenarına girilir. Eğer onikiden çok olursa devirler taksim edilir. Geriye kalan sekizin kenarına girilir. Sayının son noktasına bir işaret konulur. Sultan ve tali'den çıkarılan beş, cetvelin en üst tarafındaki yaygın satıhta tali' olur. Devirler beşer beşer sayılır ve muhafaza edilir. Aded dört harfte durana kadar cetvelin dolu hanelerinin karşısına kadar bu işleme devam edilir. Bu dört harf Elif - Be - Cim - Ze olabilir. Bizim yaptığımız işlemde aded, elif harfi üzerine vâki olmuştur. Geriye üç devir kalır. Üçü üçle çarpınca dokuz elde ederiz, ilk devrin adedi budur. Bunu tesbit et. Dik kenarla açık kenarını topla. Cetvelin adedle dolu hanelerinin mukabilindeki sekiz hanesine düşer. Şayet cetveldeki boş hanelerden o harflerden biri üzerine düşerse, buna itibar olunmaz, devirlere devam edilir. Birinci devirdeki dokuz adedi ile sağ cihete geçerek cetvelin

başına gir, ikisinin bir araya geldikleri yer olan sekizden buraya gel. Bu halde Lam - elif üzerine vâki olur. Hiçbir zaman bundan mürekkep harf çıkmaz. Şu halde Te harfi zimam resmi ve harfi dört-yüz eder. Bunu beytü'l-kasideye naklettikten sonra üzerine bir alâmet koy. Devr ile sultanın toplamı onüçe ulaşır, onunla veter harflerine gir, aded hangi harf üzerine vâki olursa onu tesbit et. Keza beytü'l-kasidden ona da bir işaret koy. İşte bu kanunla harflerin tabii nazımında ne kadar devr ettiklerini anlarsın. Keza birinci devirdeki dokuz harfi, sultanu'l-burc olan dörtle toplanır. Bunlar onüç eder. İkiye katlayınca da yirmialtı çıkar. Ondandır bir tali' derecesini çıkar. Şu sualde yirmibeş kalır, işte birinci harfin nazmı bu şekilde olur. Sonra yirmiüçü iki kere, sonra yirmiikiyi iki kere bu taksim hesabıyla tâ manzum beytin âhîrinden bire varınca ya kadar bu işlemi yürüt. O biri ilk önce attığın için yirmidört üzerinde durmazsın. Sonra ikinci devri ortaya koy. Birinci devrin harflerini, tali' ile devrin sultanla çarpılmasından elde edilen netice ile ikiye katla, onyedi eder. Geriye beş kalır. Bu beşle birinci devirden bıraktığın sekizin kenarına çık, üzerini işaretle. Cetvelin başına onyedi ile, sonra beş ile gir. Boş haneleri sayma. Devir yirmidir. Bu suretle yapılan işlemde Se harfi beşyüz olarak bulunur. Lakin devrimiz onlar hanesinde olduğu için Se harfi Nun harfine dönüşür ve sayı beşyüzelli olur. Zira devri onyedidir. Eğer o, yirmiyedi olsaydı yüzler hanesinden olacaktı. O halde Nun'u isbat et.

Sonra yine evvelinden beşe gir. Bunun hizasında bulunan safha baktığın zaman biri bulacaksın. Hemen gerisin geri bire dön. Beşe vâki olur. Ona sathın birini ekle altı olur. Vav'ı ispat ederek beytu'l-kasidden onun üzerine dördü nişan olarak koy. Bunu devirle birlikte tali'in sultanla çarpılmasından hasıl olan sonuca ekle. Onüç balığ olur. Buna ikinci devrin bakiyesini ekle onyedi olur. Bu ise ikinci devre ait olan (aded) dir. İmdi onyedi ile evtar harflerine girmiş bulunuyoruz. Aded bir üzerine vâki olmuştur. Şimdi Elifi isbat et. Beytu'l-kasidden onun üzerine evtar harflerinden üç harf iskat et. Şimdi üçüncü devri ortaya koy. Beşi sekize ekle, onüç olur. Geriye bir kalır. Devri bir ile sekizin kenarına geçir. Onüç ile beytu'l-kasideye gir. Aded hangi sayı üzerinde durursa onu al. Bu Kaf'tır, bunu işaretle. Onüç ile evtar harflerine gir ve çıkan harfi isbat et, bu Sin'dir. Beytu'l-kasidden bunun üzerine bir alâmet koy. Sonra bu Sin'i takip eden yerden onüç devrinin bakiyesi olan bir ile gir ve veter harflerinden Sin'i takip eden harfi al, bu Be'dir. Onu isbat et. Beytu'l-kasidden onun üzerine bir işaret koy. İşte buna ma'tuf devir denilir. Mizanı sahihtir. Şöyle ki onüçü kendisinin misli olan sayı ile ikiye katlar devrin bakiyesi olan biri de ona eklersin. Yirmiyedi eder. Beytu'l-kasidin evtarından çıkarılan Be budur. Şimdi onüç ile cetvelin baş tarafına gir ve satıhtan onun mukabilini bul, onu ikiye katla, sonra onüçün bakiyesi olan biri ona ekle. Bu suretle bulunan harf Cim'dir. Bunun cümlesi yedidir. Bu ise Ze harfidir. Bunu isbat eder üzerine beytu'l-kasidden bir işaret koruz. Bunun mizanı da şudur: Yediyi kendi misliyle ikiye katla. Sonra onüçün bakiyesi olan biri ona ekle, onbeş eder. Ze de beytu'l-kasidin onbeşinci harfidir. Üçlü devirlerin sonu işte budur.

Bundan sonra dördüncü devri ortaya koy. Bunun adedi dokuzdur. Önceki devrin bakiyesini devr ile sultanın tali' ile çarpılmasının aslına ilave ile bu kadar eder.

Bu devir dörtlülerden ilk beyitteki işlemin sonuncusudur.

Şu halde evtardan iki harf üzerine çarp, dokuz ile sekizin kenarına çık. Beytu'l-kasidden en son aldığı harfin devrinden gir. İmdi dokuzuncu Ra harfidir. Onu ispat ederek üzerini işaretle. Dokuz ile cetvelin baş tarafından gir. Bunun satıhtaki mukabiline bak. Bu Cim'dir. Bir harf geri dön. Bu da Eliftir. Bu beytu'l-kasiddeki Ra harfinin ikincisidir. Onu ispat ederek üzerini işaretle, ikinciye takip eden yerden itibaren dokuz sayısı yine Elif çıkar. Onu isbat ederek üzerini işaretle, evtardan bir harf üzerine çarp. Dokuzu kendi misli ile ikiye katla, onsekiz eder. Bununla evtar harflerine gir. Ha harfinin üzerinde duracaksın. Onu isbat et ve üzerine de beytu'l-kasidden sekiz ve dört işaretlerini koy. Yine onsekizle evtar haillerine gir. Sin'in üzerinde duracaksın. Onu isbat et ve üzerine iki işaretini koy. Ve ikiye dokuza ekle, onbir eder. Onbir ile cetvelin baş tarafına gir. Onun mukabili olarak satıhta Elif gelir. Onu isbat et ve üzerine altı işaretini koy.

Sonra beşinci devri vaz' et. Bu devrin adedi onyedidir. Bakiyesi beştir. İmdi beş ile sekizin kenarına çık. İki evtar harfı üzerine çarp. Beşi kendi misli ile ikiye katla, onu da devrin adedi olan onyediye ekle, toplam yirmiyedir. Bununla evtar harflerine gir. Be harfı üzerine düşeceksin. Onu isbat et. Üzerine otuziki işaretini koy. Onyediden otuzikinin başındaki ikiye iskat et, geriye onbeş kalır. Bununla evtar harflerine gir. Kaf harfı üzerinde duracaksın. Bunu ispat ederek üzerine yirmiyedi işaretini koy. Yirmialtı ile cetvelin baş tarafına gir. Gubar harflerinden ikide durursun. Bu da Be harfidir. Bunu isbat ederek üzerine ellidört işaretini koy.

Evtar harflerinden iki harf üzerine çarp ve altıncı devri vaz' et. Bunun adedi onüç, bakiyesi birdir. İşte bu suretle anlaşılmaktadır ki nazmın devri yermibeştendir. Çünkü devirler yirmibeş, onyedi, beş, üç, birdir. Şu halde beşi beşle çarp, yirmi beş eder. Beytin nazmındaki devr işte budur. İmdi devri bir ile sekizin kenarına naklet. Lakin evvelce de söylediğimiz gibi artık onüç sayısı ile beytu'l-kasideye giremeyiz. Çünkü bu ikinci terkipten neşet eden ikinci bir devirdir. Belki şöyle gireriz: Beytu'l-kasidden Be harfı üzerine çıkan ellidörtteki dördü bire ekleriz beş eder. Beşi de onüçe eklersin onsekiz eder. Bununla cetvelin baş tarafına gir. Satıhta bunun mukabili olan harfı al. Bu Eliftir. Onu isbat ederek beytu'l-kasideden oniki işaretini koy. Evtardan iki harf üzerine çarp.

İşte bu cetvelde sual harflerine bakarsın. Bunlardan ne çıkarsa beytu'l-kasidin âhirine eklersin. Üzerini sual harfleriyle işaretlersin. Tâki beytu'l-kasiddeki adede dahil olsun. Bundan sonra sual harflerine münasip çıkan her harf hakkında bu şekilde hareket ederek ne çıkarsa beytu'l-kasidin âhirine ilave, ederek üzerini işaretlersin.

Sonra birler hanesinden Elif üzerine işaret ettiği ikiye onsekize ekle yirmi olur. Bununla evtar harflerine gir. Be harfini bulacaksın. Onu isbat ederek üzerine beytu'l-kasidden doksanaltı işaretini koy.

Bu işlem vetir harflerindeki devrin nihayeti olduğu için evtardan iki harf üzerine çarp. Yedinci devri vaz' et. Bu devir iki ihtiradan (*inventions*) neşet eden ikinci ihtirân ibtidasıdır. Adedi dokuzdur, ikinci neşete üss olmak üzere (yirmiye veya) ona (10) bir'i (1) ilave et.

Bu biri, bundan sonra da bu nisbette oldukça oniki devre ilave et. Veya asıldan eksilt. Hepsi ona bâliğ olur. Şimdi doksansekizin kenarına çık. Keza on ile cetvelin baş tarafına gir. Beşyüz üzerinde duracaksın. Ancak bu aded sadece misli ile katlanmış Nun olarak ancak elli sayılır. Bu da Kaf harfidir. Bunu ispat ederek beytu'l-kasidden üzerini elliiki ile işaretle. Ellikiden ikiyi ve devre ait dokuz rakamını çıkar. Geriye kırkbir kalır. Bununla evtar harflerine gir, bir üzerinde duracaksın. Bunu isbat et. Keza yine onunla beytu'l-kaside gir. Biri bulacaksın, işte ikinci neşetin (*growth*) mizanı da budur.

Mezkur harf üzerine beytu'l-kasidden iki nişan koy. Biri mizanın âhirindeki Elif üzerine, diğeri sadece ilk Elif üzerine. İkinci yirmidörttür. Evtardan iki harf üzerine çarp. Sekizinci devri vaz' et. Onun adedi onyedî, bakisi beştir. Ellisekizin kenarına ve beytu'l-kaside beş ile gir. Ayın üzerine yetmişle vâki olursun. Onu isbat ederek üzerini işaretle, cetvele beşle gir. Onun satıhtaki mukabilini al. Bu birdir. Bunu beytu'l-kasidden kırksekizle işaretle ikinci üss için biri kırksekizden iskat ettikten sonra devrin beşini ekle, toplam elliiki olur. Onunla cetvelin baş tarafına gir. Gubarî olarak ikiye tesadüf edersin. Bu da sayıların artması sebebiyle yüzler hanesinde vâki olduğundan ikiyüz demek olur. Bu da Ra harfidir. Bunu ispat ederek beytu'l-kasidden üzerine yirmidört işaretini koy. Böylece keyfiyet doksanaltıdan ibtidaya intikal etmiş olur. Bu da yirmidörttür. Yirmidörde beş devir ekle ve biri iskat eder. Toplam yirmisekiz eder. Bunun yarısıyla beytu'l-kaside gir. Sekiz üzerinde duracaksın. Ha harfini ispat ederek üzerini işaretle.

Dokuzuncu devri vaz' et. Onun adedi de onüç olup bakisi birdir. Bir ile sekizin kenarına çık. Fakat buradaki işlemin nisbeti altıncı devirdeki nisbet gibi değildir. Çünkü sayı artmıştır. Ayrıca bu ikinci neşettendir. Murabba burçlardan üçüncünün ilk sülüsü, sülüslerden dördüncü nisbetin sonuncusudur. Şu halde devre ait olan onüç sayısını geçen burçların müsellesindeki dörtle çarp, toplam elli iki eder. Bununla cetvelin baş tarafına gir, iki gubarî adedini bulacaksın. Ancak birler ve onlar hanesi atılmış olduğundan yüzler başınağına gelinmiştir. Şu halde ikiyüz olmak üzere Ra'yı isbat ederek üzerine beytu'l-kasidden kırksekiz işaretini koy. Devre ait onüç rakamına üsse ait bir sayısını ekleyip ondörtle beytu'l-kaside gir. Sekize vâsıl olursun. Üzerine yirmisekiz alâmetini koy. Ondörtten yediyi çıkar. Geriye yedi kalır. Evtardan iki harf üzerine çarp. Yedi ile gir. Lam harfini bulursun. Onu ispat ederek üzerini beytu'l-kasidden işaretle.

Onuncu devri vaz' et. Onun adedi de dokuzdur. Bu devr, dördüncü müsellesin başlangıcıdır. Dokuzla sekizin kenarına çık. Boşluk olduğu için ikinci bir dokuzla daha çıkmak icab edecektir. Şimdi başlangıç noktadan itibaren yedinci hanesinin. İki dokuzla çıktığımızdan dokuzu dörtle çarp. Çünkü çarpım ancak böyle olur. Otuzaltı ile cetvele gir. Dört zimam harfini bulacaksın. Bu sayının onluklardan olması icab ederse de devirlerin azlığı sebebiyle birler hanesinden olmak üzere aldığımızdan Dal harfini isbat et. Eğer otuzaltıya birin üssünü eklersen, onun haddi beytu'l-kasidden olduğu için üzerini işaretle. Eğer çarpım yapmadan sadece dokuzla cetvelin başına girecek olursan sekiz üzerine duracaksın. Sekizden dördü at, geriye dört kalır. Mak-

sat da budur. Şayet iki ile çarpılan dokuzun neticesi olan onsekizle cetvelin başına girecek olursan zimamî bir üzerinde duracaksın. Bu da onluk olduğu için bundan dokuzun tekrarı olan ikiyi çıkar. Geriye sekiz kalır. Bunun yarısı matlubun kendisidir. Dokuzun üçle çarpımından elde edilen yirmiyedi ile cetvelin başına girersen zimamî on sayısı üzerinde durursun, işlem yine aynıdır.

Dokuzla beytu'l-kaside gir ve ne çıkarsa onu isbat et. Bu Eliftir. Sonra dokuzu üçle çarp, bu da bahsi geçen dokuzdan mürekkebtir. Biri iskat et. Yirmialtı ile cetvelin başına gir, ne çıkarsa onu isbat et. Bu da ikiyüzden ibaret olan Ra harfidir. Üzerine beytu'l-kasidden doksana altı işaretini koy evtardan iki harf üzerine çarp.

Onbirinci devri vaz' et. Onun da adedi onyedi, bâkisi beştir. Birinci devirdeki hareketin ve yürütmenin tekrarı miktarınca sekizin kenarına çık. Dörtle cetvelin başına gir. Boş bir hanede durursun. Bunun satıhtaki mukabilini al. Bu birdir. Bununla beytu'l-kaside gir. Sin ile karşılaşacaksın. Onu isbat ederek üzerini dörtle işaretle. Şayet cetvelde dolu hanelerde durulmuş olsaydı o vakit biri üç olarak isbat ederdik. Onyediyi kendi misliyle ikiye katla, biri iskat et, dört ilave et. Otuzyediyeye baliğ olur. Bununla evtara gir. He (veya alt) üzerinde durursun. Onu isbat ederek üzerini beşle işaretle. Beşi ikiye katla ve beyte gir. Lam' da karar kılarırsın. Bunu da isbat ederek, işaret olarak üzerine yirmi koy.

Evtardan iki harf üzerine çarp ve onikinci devri vaz' et. Bundaki aded onüç olup bakisi kalan birdir. Sekizin kenarına bir ile gir. Bu devir hem devrilerin hem iki ihtiram hem üçlü mürabbalların ve hem de dörtlü müselleşlerin âhirdir. Onun için cetvelin başındaki bir zimamî seksen üzerine vaki olur. Ancak birler hanesinden olarak sekiz itibar edilir. Elimizde sadece bir devir kalmıştır. Eğer murabbalar onikiden olan dört üzerine veya müselleşler onikiden olan üç üzerine zaid olsa Ha olur. Ancak o da Dal'dır. Bunu isbat et ve beytu'l-kasidden yetmişdört ile işaretle. Sonra satıhta buna münasip düşen şeyin ne olduğuna bak. Bu beştir. Bunu üss için misliyle ikiye katla, ona baliğ olur. Ya harfini isbat et, üzerine alâmet koy. Bunun hangi basamakta vâki olduğuna bak. Onu yedinci (başka bir nüshada dördüncü) olarak buluruz. Böylece yedi ile evtar harflerine gireriz. Bu girişe "Tevlid harfi" (*letter birth*) adı verilir. Bu durumda Fe'dir. Bunu isbat et. Yediye, devre ait biri ekle, toplam sekiz olur. Bununla evtara gir. Sin harfine ulaşırsın. Bunu isbat ederek üzerini sekizle işaretle. Sekizi, devrin onu üzerine zaid olan üç ile çarp. Çünkü müselleşlerle edvarın murabbalarının sonu budur. Bu çarpma ile yirmidörde ulaşırsın. Bununla beytu'l-kaside gir. Bundan çıkan harf üzerine işaret koy. Bu ikiyüz olur. Alâmeti de doksanalıdır. İşte bu ameliye harfle ilgili devirlerdeki ikinci devrin sonudur.

Veterlerden iki harf üzerine çarp ve ilk neticeyi vaz' et. Bunun adedi dokuzdur. Bu sayı daima evtarî olup dört dörde bölündükten sonra geri kalana uygun düşer; ki burada bakiye de dokuzdur. Dokuzu, evtar harflerinden olup da doksana zaid olan üçle çarp. Ona onikinci devrin bakiyesini ekle, yirmisekize baliğ olur. Bununla evtar harflerine gir. Elifle karşılaşsın. Bunu işaret ederek üzerine doksanalı işaretini koy. Eğer doksanlı (tis'îniye) harflerin edvarı olan yediyi doksana üzerine zaid olan üç ve onikinci devrinden bakiye kalan birden ibaret olan dörtle çarparsan netice yine böy-

le olur. Yedi ile sekizin kenarına çık ve dokuzla cetvele gir. İki zimamî harfe baliğ olursun. Dokuzu satıhta ona münasip düşenle çarp. Bu üçtür. Buna evtar harflerinin adedi olan yediyi ekle. Oniki devirden baki olan biri at. Bu otuzüçtür. Bununla beyte gir. Beşe baliğ olursun. Bunu isbat et. Dokuzu kendi misliyle ikiye katlayıp cetvelin başına onsekizle gir. Satıhtaki harfı al, bu Elif'tir. Onunla evtar harflerine gir. Mim harfine baliğ olursun, bunu tesbit et ve üzerini işaretle.

Evtardan iki harf üzerine çarp ve ikinci neticeyi vaz' et. Adedi onyediyi, bakisi beştir. Beşle sekizin kenarına çık. Beşi, doksan üzerine zaid olan üçle çarp. Onbeş olur. Ona onikinci devirden baki kalan biri ekle. Onaltı ile beytu'l-kaside gir. Te'yi bulursun. Onu tesbit ederek üzerine altmışdört adedini koy. Doksan üzerine zaid olan üç ile onikinci devirden baki kalan biri beşe ilave et. Dokuz olur. Bununla cetvelin baş tarafına gir. Zimamî olarak otuzu bulursun. Satıhtaki harfe bakınca da biri görürsün. Bunu tesbit et ve üzerini beytu'l-kasidden işaretle. Beytin dokuzuncusu da budur. Dokuzla cetvelin baş tarafına gir. Üçe rastlarsın. Bu da onlar hanesindendir. O halde Lam'ı tesbit et. Üzerine de işaret koy.

Üçüncü neticeyi vaz' et. Bunun adedi onüç, bâkisi birdir. Bir ile sekizin kenarına naklet. Doksan üzerine zaid olan üçü ve onikinci devirden baki kalan biri onüç ekle. Onyediyi olur. Neticenin birini daha eklersen onsekiz olur. Bununla veter harflerine gir Lam'ı bulursun. Onu tesbit et. İşte işlemin âhiri budur.

(Özet) Burada misâl olmak üzere zikr edilen sual ile biz, kavsın (yayın) birinci derecesindeki tali' ile şu zâyirçe ilmi acaba muhdes mi, yoksa kadim midir, hususunu bilmek istedik. Önce veter harflerini, sonra sual harflerini, sonra esasları tesbit ettik. Bu esaslar da şunlardır:

1. Harflerin sayıları doksanüçtür,
2. (Harflerde) devirler yedi,
3. Bâkiyeler dokuz,
4. Tali' bir,
5. Hükümdar kavs dört,
6. Devr-i ekber bir,
7. Devr ile birlikte dereceler iki,
8. Devr ile tali'in sultanla çarpılmasının neticesi sekiz,
9. Sultanın tali'e eklenmesi ile ortaya çıkan sonuç beş.

#### Beytu'l-kasid

سؤال عظيم الخلق حزت فصن اذن غرائب شك ضبطه الجد مثلا

“Mahiyeti büyük olan bir soruya haizsin. O halde onu sıyanet et, koru. Garip bir takım şüpheler ki ciddiyetle zabt ve temsil edilmiştir”.



Evtâr (*chods*) harfleri:

حروف اوتار	
ص ط ک ظ ه ن ث ک ه م ض ص و ن	
٢٩ ث ه ش ا ب ل م ن ص ع ف ض ق ر س	
١٦ ی ک ل م ن ص ع ق ر س ت ث خ ذ ظ غ ش	
٢٦ ط ک ن ع ح ص ز و ح ل ص ک ل م	
٦٥ ن ص ا ب ج د ه و ز ح ط ی	

Sual harfleri:

سؤال	
٢١ ال ز ای ر ج ه ت ع ل م م ح د ث ا م ق ر ی م	
٩٣	

358

561 255

Sin

1

Birinci devir (*cycl*) 9

Vav

2

İkinci devir 17, bâki 5

Elif

3

Üçüncü devir 13, bâki 1

Lam

4

(bk. Cevdet Paşa trc. s. 183 - 185; Rosenthal, III, 212, 213)

Te, Nun, Vav, Elif, Kaf, Sin, Be, Ze, Ra, Elif, Elif, Ra, Sin, Elif, Be, Kaf, Be, Elif, Ra, Kaf, Elif, Elif Ayın, Ra, Ha, Ra, Ha, Lam, Dal, Elif, Ra, Sin, He, Lam, Dal, Ye, Fe, Sin, Ra, Elif, He, Mim, Te, Elif, Lam, Lam (bk. Cevdet Paşa trc. s. 185; Rosenthal, III, 213).

Bunların devri yirmibeş üzerinedir. Sonra iki defa yirmiüç, sonra iki defa yirmi-bir üzerinedir... Böyle böyle beytin âhirindeki bire varılır ve harflerin tümü nakl olununcaya kadar devr olunur. En doğrusunu Allah bilir.

Zayırçe-i âlemden manzum olarak cevap çıkarmaya dair olan bahis burada sona ermiştir.

Bütün bunlardan sonra cevap olarak şu beyit (ve harfleri) ortaya çıkar:

“Terĥanne Rûhu’l-kudsi ubrize sırûha  
Li-İdrîse fe’sterkâ biha murteka’l-’ula”

Te, Ra, Ve, Ha, Nun, Ra, Ve, Ha, Elif, Lam, Kaf, Dal, Sin, Elif, Be, Ra, Ze, Sin, Ra, He, Elif, Lam, Elif, Dal, Ra, Ye, Sin, Fe, Elif, Sin, Te, Ra, Kaf, Elif, Be, He, Elif, Mim, Ra, Te, Kaf, Elif, Elif, Lam, Ayın, Lam, Elif.

“Ruhu’l-kudûs elbette gidecektir, onun sırrı İdris Nebi’ye ibraz olunmuştur. O, onunla en yüksek zirveye (semâya) yükselmiştir”. (Yani zâyırçe o kadar eskidir ki İdris Nebi dahi semâya onun sırrı sayesinde çıkmıştır).

\*  
\* \* \*

(Bu fenle uğraşan) taifenin zâyırçenin haricinde de bir takım usûlleri vardır. Bu sayede meselelerin cevaplarını manzum olmayarak çıkarırlar. Öyle zannediyorum ki zâyırçeden cevabı manzum olarak çıkarmanın sırrı ve hikmeti ancak Mâlik b. Vüheyb’in “Sualu azîmi’l-halk” diye başlayan beytini meczetmek istemelerindendir. Bundan dolayı cevap o beytin revisi üzerine çıkıyor. Halbuki diğer usûllerde cevap manzum olmayarak çıkıyor. Aşağıya yapacağımız nakil de onların cevap çıkarmada takip ettikleri usûllerdendir. Bunu onlardan muhakkik olan bir şahıs söylemiştir.

### *Harflerle alâkalı irtibatlar cihetinden gizli sırlara vakıf olmak*

Bilmek gerekir ki –Allah bizi ve seni irşad etsin– bütün kaziyelerdeki soruların aslını aşağıdaki harfler teşkil eder. Ancak bunlar tamamıyla cüzlere ayrılarak cevaplar intac ederler. Görüleceği gibi bu harfler şu kırkûç harftir: Elif, Ve, Lam, Elif, Ayın, Zî, Sin, Elif, Lam, Mim, Hî, Ye, Dal, Lam, Ra, Kaf, Te, Elif, Ra, Zal, Sad, Fe, Nun, Gayın, Sin, Elif, Kef, Kef, Ye, Be, Mim, Dat, Be, Ha, Ti, Lam, Cim, He, Nun, Se, Lam, Se, Elif.

Fazilet sahiplerinden biri bu harflerin şeddeli olanlarını iki harf itibar ederek nazmetti ve buna da kutup ismini verdi ve şöyle dedi: “Mahiyeti muazzam bir suale mâliksin, şu halde onu kendin için muhafaza et. Garip bir takım şüpheler ki ciddiyetle zabt ve temsil olunmuştur”.

Eğer meselenin neticesini ortaya çıkarmak istersen (beytin) mükerrer olan harflerini çıkar. Ondan fazla olanları tesbit et. Sonra asıldan yani kutuptan meselenin baki olan (ve beyitteki harflere benzeyen) harflerini at. Fazlasını bırak. Sonra iki fazlayı bir satırda meczet. Şöyle ki, aslın fazlasını evvelki harften ibtida et. İkinci olarak bu şekilde meselenin fazlasını isbat et. Tâki iki fazla tamam olsun veya biri öbüründen evvel bitsin. Böylece bakiyeyi tertibi üzere koyarsın. İşte bu şekilde bir ondan bir bundan olarak ve meczederek çıkan harfler haziften evvel asılda mevcut olan harflere muvafık olursa işlem doğrudur. O vakit mûsikî vezinlerini ta’dil ve kırksekiz harfi teknîl için o harflere beş Nun ilave et. Sonra onlarla kare şeklinde bir cetvel yap. Öyle ki, birinci satırdakinin sonu, ikinci satırdakinin başı olsun. Geriye ka-

lanlar hali üzere nakledilir. Böyle böyle cetvel dolar. Birinci satır aynen avdet eder. Harfler hareke nisbeti üzere kutr'da birbirini takip eder. Sonra her harfin veterini murabbainın kısmetiyle onun için mevcut olan en büyük cüzü üzere çıkarırsın. Veterini harfine mukabil olarak vaz' et. Sonra cetveldeki harflerin unsurlarına ait nisbetlerini çıkarırsın, tabiî kuvvetlerin ruhanî mizanlarını, nefse ait gârizaları ve aslî üslerini (*powers, scales, dispositions, bases*), bunlar için vaz' olunan cetveldен bilirsın. Cetvelin sureti şudur: (bk. s. 933 ve 934'deki şekiller).

Sonra felekin dört (semavî) vetedinin (*evlad, cardines*) üsslerine çarptıktan sonra her harfin veterini alırsın. Vetedleri takip edenlerden de düşüklerden (sevakıttan ki yedi harftir: Fe, Zî, Şın, Ze, Hî, Cim, Se. Bunlar Fatiha'da geçmediği için seyâkıt denilmiştir) de sakın. Zira bunların nisbetinde ızdırab ve karışıklık vardır. Buradaki netice sereyan (*diffusion*)daki rütbelerin ilkidir. Sonra unsurların toplamını alır. Ondan muvellidat (unsurlardan doğan şeylerin) üssleri düşer ve kevnî mededlere maruz kaldıktan sonra halk âleminin üssü baki kalır. Bunun üzerine, maddelerden tecrid olunmuş bazı şeyler (mücerredat) yani imdad unsurları sevk edilir.

Neticede orta nefsin (nefs-i evsat) ufku çıkar. Unsurların toplamından sereyandaki derecelerin birincisi tecrid edilir. Geriye tavassut âlemi kalır. Lakin bu da mürekkep âleme değil, sadece basit unsurlar âlemine mahsustur. Sonra tavassut âlemi, nefs-i evsatın ufkiyle çarpılır. Ufuk-ı a'lâ çıkar. Şu halde sereyandaki derecelerin ilki ona hamledilir. Sonra aslî imdad unsurlarının birincisi (sereyandaki derecelerin) dördüncüsünden tarh edilir. Geriye sereyandaki derecelerin üçüncüsü kalır. Şu halde dört unsurdaki cüzlerin toplamı daimi surette sereyandaki derecelerin dördüncüsü ile

صورت جدول بودر				
ا	القوى	الموازن	العراش	الاسوس
ب	٢٨ هـ	٥ ٤ ٣ ٢ ١	٦ ح	٦ ص
ج	٣٦ ع	٤ ٣ ٢ ١	١٠ ٨ ٦ ٤ ٢	١٠ ر
د	٤٨ ط	٣ ٢ ١	١٢ ١٠ ٨ ٦ ٤ ٢	١٢ ز
هـ	٨ ط	٢ ١	١٢ ١٠ ٨ ٦ ٤ ٢	١٢ ز
و			٨ ح	٨ هـ
ز			١٢ ط	١٢ ع

١٢ ١٠ ٨ ٦ ٤ ٢ ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠

Bases	Dispositions	Scales	Powers	'
300 60	80 7	1,000 900[?] 1	500 10 4	<i>b</i>
100 3	800 70 9	400 30 7	200 20 5	<i>j</i>
900 80 6	200 80 400	40 2	700[?]90 5	<i>d</i>
40 5	20 7	10 9	90 4	<i>h</i>
500 4	100 10 2			<i>w</i>
20 5	90 8			<i>z</i>

1,000	100	10	1
	200	20	2
	300	30	3
	400	40	4
	500	50	5
	600	60	6
	700	70	7
	800	80	8
	900	90	9

<i>n</i> Dispositions	Result
Scales	
<i>t</i>	
Principal Base	Powers <i>k</i>

Rosenthal'ın cetveli çözümleyişi

çarpılır. Tafsil âleminin birincisi çıkar. Onun ikincisi bunun ikincisiyle çarpılınca da tafsil âleminin ikincisi çıkar. Üçüncü üçüncü ile çarpılınca da tafsil âleminin üçüncüsü, dördüncü dördüncü ile çarpılınca da tafsil âleminin dördüncüsü çıkar. Tafsil âlemleri toplanarak âlem-i külden düşülür. Geriye mücerret âlemler kalır. Bu da ufuk-ı a'lâ âlemine taksim edilir. Birinci cüz çıkar, kesir (münkesir) ufuk-ı evsat üzerine taksim edilir, ikinci cüz çıkar. Münkesir olan üçüncüdür. Buradaki râbî' de rubaide taayyün eder. Rubaileri çoğaltmak istersen, o zaman tafsil âlemlerini de sereyandaki dereceleri de vefkleri de harflerdeki aded kadar çoğalt. Bizi de seni de irşad eden Allah'tır.

Keza tecrid âlemi sereyandaki derecelerin birincisi üzerine taksim edilirse, terkip âleminde birinci cüz çıkar. Kevn âlemindeki ahir rütbenin nihayetine kadar bu böyle gider. Anla ve düşün, irşad ve yardım eden Allah'tır.

(Diğer bir usûl:) Bu fenle meşgul olanların cevap çıkarmada takip ettikleri bir usûl daha vardır. Onlardan olan bir muhakkik şöyle dedi: Allah bizi de seni de kendisinden olan bir ruh ile teyid etsin. Bil ki, ilm-i hurûf gayet önemlidir. Âlemde geçerli olan sair ilimlerle ulaşılamayanı yapabilmek için uyulması lazım gelen bir takım şartlar vardır. Bunu bilen bir âlim mahlukâtın esrarını ve tabiatın gizliliklerini (ondaki saklı kuvvetleri) çıkarabilir. Şu halde bu sayede felsefenin iki neticesine yani simya ve onun kardeşine (kimyaya) vakıf olur, onun için meçhulleri örten perde kalkmış olur. Bu suretle kalplerin mahrem yerlerinde bulunan gizli hususlara vakıf olur. Mağrip topraklarında bir cemaat görmüştüm ki, bu dereceye vasil olduklarından garip şeyler izhar etmekte, harikulade şeyler ortaya koymakta ve varlıklar âleminde tasarrufta bulunmakta idiler. Allah'ın teyidi ile bilmek icabeder ki her faziletin (ve maharetin) temeli ictihad (ve idman)dır. Sabra dayanan iyi bir meleke, her hayrın (ve hazakatin) anahtarıdır. Acelecilik ise mahrumiyetin başıdır.

Derim ki el-gâbitus (*alphabetos*) yani ebced harflerinden bir harfin kuvvetini bilmek istersen –ki ilm-i hurûfun ilk methali budur– o harfin hangi adede tekabül ettiğine bak. İmdi hurûf için münasip olan bu derece onun cismaniyet ve maddiyattaki kuvvetidir. Sonra adedi kendi misliyle çarparsan ruhaniyetteki kuvveti ortaya çıkar. Bu ise onun veterinden ibarettir. Bu da noktalı harflerde tamam olmayıp ancak noktasızlarda tamam olur. Zira noktalı harfler diğer bir takım mânalar için de mertebeler teşkil eder ki az sonra izahı gelecektir.

Bilinmelidir ki harflere ait şekillerden her şeklin ulvî âlemde yani kürsîde bir şekli vardır. Bu şekillerin müteharrik, sakin, ulvî ve süflî olanları vardır. Nitekim zâyırçelere dair ortaya konulan cetvellerdeki yerlerinde bunlara işaret edilmiştir.

Bilinmelidir ki harflerin kuvvetleri üç kısımdır: Birinci kısım en az kuvvetli olanıdır. Bu kuvvet harf yazıldıktan sonra zahir olur. Ve onun yazılması resm olunan o harfe mahsus olan ruhanî âleme ait olur. Sözkonusu harf ne zaman ruhî bir kuvvet ve himmeti cem ederek çıkarsa o vakit harflerdeki kuvvetler cisimler âleminde müessir olur.

İkinci kısım, harflerin fikr-i heyet (ve biçim) tarzındaki kuvvetleridir. Bu harflere ait olmak üzere ruhaniyetlerin tasarruflarından sâdır olan bir kuvvettir. Şu halde

bu ulvî ruhaniyetlerde bir kuvvettir ve cismaniyetler âleminde şekli bir kuvvettir.

Üçüncü kısım, batîni yani ruhî kuvveti (harfin) tekvinî üzerine cem eden (himmeti cem ve dikkati teksif eden) bir kuvvettir. Onun için telaffuzdan evvel (o harf) nefste bir surettir. Telaffuz edildikten sonra ise harfler içinde bir suret, telaffuzda da bir kuvvettir.

Harflerin tabiatları harflerdeki mutevellidata nisbet edilen tabiatların aynısıdır. Bunlar da hararet ve yubûset, hararet ve rutubet, burûdet ve yubûset ve burûdet ve rutubetten ibarettir. Yemanî adedin (*ogdoad*) sırrı budur.

Hararet, hava ile ateş unsurlarını toplar ve onlar şunlardır: Elif, He, Ti, Mim, Fe, Şin, Zal/Cim, Ze, Kef, Sin, Kaf, Se, Zî.

Burûdet, toprak ile suyu cem eder, onlar şunlardır: Dal, Ha, Lam, Ayın, Ra, Hî, Gayın/Be, Ve, Ye, Nun, Sad, Te, Dad.

Rutubet, hava ile suyu ihtiva eder, Onlar şunlardır: Cim, Ze, Kef, Sin, Kaf, Se, Zî/Dal, Ha, Lam, Ayın, Ra, Hî, Gayın.

Yubûset, ateşle toprağı ihtiva eder, Onlar da şunlardır: Elif, He, Tî, Mim, Fe, Şin, Zal/Be, Ve, Ye, Nun, Sad, Te, Dad.

Harflerin tabiatlara olan nisbeti cüzlerinin yekdiğerine tedahül etmesi, ulvî olsun süflî olsun âlemdeki cüzlerin ilk ana sebeplerle harflere dahil olması bundan ibarettir. İlk ana sebeplerden maksat, münferit olan dört tabiat (ve unsurlar)dır.

Eğer herhangi, bir meseleden bir meçhulü bulup çıkarmak istersen soru soranın veya meselesinin tâli'ini tahkik et. Dört vetedi yani birinci, dördüncü, yedinci ve onuncu vetedleri müsavi ve tertipli olarak konuşur (istintak). Açıklayacağımız gibi kuvvetlerin ve vetedlerin adedlerini çıkar, icmal et, nisbet et ve cevap istintaç et. O vakit ya sarîh bir ifade ile veya sadece mâna olarak muradın olan şey çıkacaktır.

İzah edilmek üzere önüne getirilen her meselede tutulacak usûl aynıdır. Tali'deki harflerin kuvvetlerini, soru sahibinin ve hacetin ismi ile birlikte çıkarmak istediğin vakit, harflerin (ifade ettikleri) adedlerini cümmel-i kebir (*great calculaton*) ile topla. (Önümüze çıkan) hameldir. (Ondan, itibaren) dördüncüsü seretan, yedincisi mizan, onuncusu cediyy (yengeç, terazi, oğlak)dir ki evtadın en kuvvetlisi budur. Şimdi her burçtan harf-i tariftaki iki harfî düşür. Her burcun kendi dairesine konulmuş olan muntak adedlerden hangisine mahsus olduğuna bak. İstintak nevinden olan bütün nisbetlerdeki kesirlerin cüzlerini hafzet. Her harfin kesrini, o harfin altında tesbit et. Bundan sonra dört unsurdaki harflerin adedleri ve onlara mahsus olan şeyler de evvelki gibidir. Bütün bunları harfler halinde resmet. Vetedleri, kuvvetleri ve garizeleri meczedilmiş satırlar halinde tertip et. Mizanları çıkarmak için çarpılması icab edenleri çarp, topla, cevabı (istiftah ve) istintaç et. Sana zamir (gizli) olan husus ve onun cevabı zâhir olur.

Meselâ, evvelce de geçtiği gibi farzet ki tali' hameldir. Ha, Mim, Lam, resmet. Bunlardan Ha'nın sayı değeri sekiz olup bu aded de ikiye, dörde ve sekize bölünebilir. Böylece Dal (4), Be (2) ve Elif (1) neticesini verir. Mim'in adedi kırk olup ikiye, dörde, sekize, ona ve tetkik murad ettiğinde yirmiye bölünebilir. Bu da Mim 40,

Kef 20, Ye 10, He 5, Dal 40 ve Be 2 neticesini verir. Lam'ın sayı değeri otuz olup ikiye, üçteikiye (üçteikisi var), üçe, beşe, altıya ve ona bölünebilir. Böylece o da Kef 20, Ye 10, Ve 6, He 5 ve Cim 3 sonucunu verir. Önümüze çıkacak olan her lafızdaki isim ve meselede mevcut olan harflerde yapılacak işlem de aynıdır. Evtad'ın çıkarılmasına gelince bu da şöyle çıkarılır: Her harfin murabbai kendisinde var olan en büyük parçasına taksim edilir. Bunun misali Dal harfidir. Bunun ebced hesabındaki sayı değeri dördüttür. Dördün murabbai onaltıdır. Bu ondaki en büyük cüz olan ikiye taksim edilir. Taksim neticesinde ortaya çıkan sekiz sayısı Dal'ın veteri olur. Sonra her veter, ona ait harfin karşısına konulur. Sonra istintak konusunun izahı sırasında temas edildiği gibi unsurlardaki nisbetler aynı şekilde çıkarılır. Bunların harflerin tab'ından ve cetvelde yerleri olan hanenin tab'ından çıkarılmaları hususunda muntazam bir kaidesi vardır. Nitekim Şeyh, bu hususu ıstılahtan anlayanlara izah etmiştir.

### *Harf esasına dayanan kanunlarla gizli sırlar üzerine istidlal edilmesi*

Bu şöyle olur: Soru sahibi hastalığını bilmediği bir hastanın hastalığı nedir ve bundan kurtulmasına muvafık olan deva nedir diye sorsa, ona emret, bu meçhul illete dilediği gibi bir isim versin. Sen bu ismi kendin için bir kaide haline getirirsin. Sonra eğer meseleyi tetkik etmek murad edersen bu ismi tâlî'in, unsurların, soru sahibinin, günün ve saatin ismiyle istintak et. Böyle bir tetkik murad etmezsen soru sahibinin tesbit ettiği isimle iktifa et ve onu izah edeceğimiz tarzda tatbik et.

Meselâ, soru sahibi (o meçhul illete) feres (at) ismini vermiş olsun. Bu takdirde üç harfi (Fe, Ra, Sin) onun muntak (*rasional*) sayılarıyla birlikte isbat et. Bunun izahı şudur: Fe'nin adedi seksen olup küsuru Mim, Kef, Ye, Ha, Dal (Mim 40, Kef 20, Ye 10, Ha 8, Dal 4) eder. Ra'nın sayı değeri ikiyüz olup küsuru Kaf, Nun, Mim, Kef, Ye (Kaf 100; Nun, 50, Mim 40, Kef 20, Ye 10) dir, Sin'in adedi altmış ve küsuru Mim, Lam, Kef, Ye, Ve (Mim 40, Lam 30, Kef 20, Ye 10, Ve 6) dır. İmdi Ve tam bir aded olup Dal, Cim, Be cüzlerine sahiptir ve böylece 40, 30 ve 20 adedlerine sahiptir. Sin de onun gibi olup Mim, Lam, 40, 30, 20 ve 10 gibi cüzleri vardır. Bu şekilde isimlerin harfleri bast edilince iki müsavi unsur bulunur. Bu durumda harf yönünden hangisi fazla ise onun öbürüne galip geldiğine hükmedilir. Sonra matlubun ismindeki unsurlarda mevcut olan harflerin adedini ve harflerin kendilerini ve aynı şekilde talibin ismini bast cihetine gitmeksizin icmal et ve daha çok ve daha kuvvetli olanın galebesiyle hükmet.

### *Unsurlardaki kuvvetleri çıkarmanın keyfiyeti*

Ateş	Toprak	Hava	Su
He, He, He	Ve	Cim	Ha
Mim, Mim	Ye, Ye, Ye, Ye	Kef, Kef, Kef, Kef	Lam
	Nun	Kaf	

قوای عناصرك استخراجی بوجهله در			
نار	تراب	هوا	ما
و و و م م	و ی ی ی ن	ج ک ک ک ق	ح ل

Burada galibiyet toprak unsurundur. Onun tabiatı burûdet ve yubûset sevda (*black bile*) tab'ıdır. Şu halde o hastaya sevda illetiyle hükmedebilirsin, istintak harflerinden takribi bir nisbet üzerine bir kelâm terkip ettiğinde hastanın acıdığı yerin boğazı olduğu açığa çıkar. Buna da devalardan hukme (*clyster*) ve şuruplardan limon şerbeti muvafık gelir. İşte feres'in (at) isminde mevcut olan harflerin sayı değerlerinden çıkan sonuç budur. Bu ise muhtasar ve takribi bir misâldir.

Has (özel) isimlerden unsurların kuvvetlerini çıkarmanın yolu da şudur: Mese-lâ Muhammed ismini ele al. Bunun harflerini takti ederek (Mim, Ha, Mim, Dal tarzında) resmet. Sonra dört unsurun isimlerini felekin tertibi üzere vaz et. Böylece her unsurdaki harfler ve aded ortaya çıkar.

Misâl:

Üç cins	Ateş	Toprak	Alın cins	Hava	Su
	Elif, Elif, Elif	Be, Be, Be		Cim, Cim	Dal, Dal, Dal, Dal
	He, He, He	Ve, Ve, Ve		Ze, Ze	Ha, Ha, Ha
	Mim, Mim, Mim	Nun, Nun, Nun		Kef, Kef, Kef	Lam, Lam, Lam
				Sin, Sin	Ayin, Ayin, Ayin, Ayin
				Kaf, Kaf	Ra, Ra, Ra.
				Se, Se	Hî, Hî, Hî

ما	هوا	تراب	نار
د د د ح ح ح ل ل ل ع ع ع ر ر ر خ خ خ	ج ج ج ز ز ز ک ک ک س س س ف ف ف ن ن ن	ب ب ب و و و ن ن ن	ا ا ا و و و م م م



Sözkonusu isimdeki unsurların en kuvvetlisini su unsuru olarak bulursun. Çünkü ondaki harflerin adedi yirmidir. Onun için mezkûr isimdeki unsurların bakiyesine karşı galibiyeti ona verirsın, isimlerin hepsinde aynı işlem yapılır. Bu takdirde (bu isimler) kendi veterlerine veya zâyirçedeki tali'e nisbet olunan vetere veyahut da Malik b. Vuheyb'e nisbet olunup da suallerin meczedilmesi için onun tarafından kaide haline getirilen beytin veterine ilave edersin. O beyt de şudur:

“Önemli bir suale sahipsın. O halde onu kendin için muhafaza et. Bir takım garip şüpheler ki, ciddiyetle zabt ve temsil olunmuştur”.

Bu, meçhulleri çıkarma hususunda meşhur bir veterdir. İbn Rekkam (Muhammed b. İbrahim, öl. 715/1315) ve meslektaşları buna itimat ederlerdi. Bu, vaz'î mîsâllerde bizatihi kaim tam bir işlemdir. Bu veterle işlem yapmanın keyfiyeti şu şekildedir: Onu takti edilmiş ve teksir sanatındaki kanunu üzere sualdeki harflerle meczedilmiş bir halde resmedersin. Bu veterin yani mezkûr beytin harf adedi kırküçtür. Zira şeddeli her harf iki sayılır. Sonra mecz anında sualde tekerrür eden harfleri ve her harfe ait asıldan da, meseleden fazla olup da suale mümasil olan harfleri hafz et. İki bakiyeyi birbirine meczedilmiş bir satır olmak üzere tesbit et. Böylece tesbit edilen birinci harf kutbun fazlasından, ikincisi ise sualin fazlasından alınmıştır. Her iki fazla ve bakiye de tamamlanana kadar (biri birer alınıp mecz edilir.) Böylece kırküş harf elde edilir. Beş Nun daha eklenerek harflerin sayısı kırkseki olur ve mûsikî mizanları (*scales*) bunlarla tadil edilir. Sonra fazla ve bakiye, tertibi üzere vaz olunur. Şayet mezcuden sonra çıkan harflerin adedi, hafzten önceki aslî adede muvafık ise işlem doğrudur. Sonra mezcettiğin (harflerle) murabba bir cetveli doldur. Öyle ki birinci satırın sonundaki harflerin sonu ikinci satırın başındaki harflerin başlangıcını teşkil etsin. Bu düzen devam etsin, tâki birinci satır aynıyla avdet üzerine birbirini takip etsin. Sonra bahsedildiği gibi her harfin veteri çıkarılır ve harfinin karşısına vaz' olunur. Sonra cetveldeki harflere ait unsur nisbetleri çıkarılır. Tâki bunların tabii kuvvetleri, ruhanî mizanları, ruhî garizaları ve aslî unsurları, bu maksatla vaz' olunmuş olan cetvelde malum olsun.

Unurlara ait nisbetleri çıkarmanın keyfiyeti de şöyledir; cetveldeki birinci harfe bakarsın. Gerek onun ve gerekse bulunduğu hanenin tabiatı nedir diye. Şayet nisbet tutarsa bu hoş bir şey olur. Aksi halde iki harf arasındaki nisbeti bulup çıkarmak icab eder. Bu kaide cetveldeki harflerin hepsinde geçerlidir. Bunun tahkik edilmesi, usûlünü bilenler için kolay bir şeydir. Nitekim bunların mûsikî ile ilgili dairelerinde bu husus tesbit edilmiştir.

Sonra her harfin evtadını, dört feleke ait üslerle çarptıktan sonra alırsın. Nitekim bahsi geçmişti. Lakin evtadı takip edenden sakın, keza sevâkıt'tan (Fatiha'da bulunmayan harflerden) de. Zira bunların nisbetleri karışıktır. Bundan çıkan netice sereyandaki mertebelerin ilkidir. Sonra unsurların hepsi alınır ve müvellidatın üsleri bundan düşülür. Kevnî medede maruz kaldıktan sonra geriye halk âleminin üssü kalır. Maddeden mücerret olan bir takım hususlar bunun üzerine hamledilir. Mücerret olan bu şeyler imdat unsurlarından ibarettir. Neticede nefs-i evsâtın ufku (*horizon*) ortaya çıkar. Unsurların toplamından sereyandaki derecelerin ilki tarh edilir. Geriye tavas-

sut âlemi kalır. Bu ise mürekkep değil, sadece basit ekvane mahsustur. Sonra tavassut âlemi, nefs-i evsatın ufku ile çarpılır. Ortaya ufuk-ı a'lâ çıkar. Sereyandaki derecelerin ilki bunun üzerine hamledilir. Sonra (sereyanda mevcut derecelerdeki) dördüncüden, aslı olan imdat unsurlarının birincisini atarsın. Geriye sereyanın üçüncü derecesi kalır. Sonra devamlı surette dört unsurdaki cüzlerin toplamını sereyandaki derecelerin dördüncüsüyle çarparsın. Ortaya tafsil âleminin birincisi çıkar, ikincinin ikinciye çarpılması halinde de tafsil âleminin ikincisi çıkar. Üçüncü ve dördüncülerde de durum aynıdır. İmdi tafsil âlemlerini topla ve küll âleminde düşersin. Geriye mücerret âlemler kalır. Bunlar da ufuk-ı a'lâ üzerine taksim edilir. Neticede birinci cüz ortaya çıkar.

İşlem buradan başlayarak tamamlanana kadar düzenli bir şekilde sürer. İbn Vahşiya, Bûnî ve diğer müelliflerin eserlerinde bunun nice mukaddimleri vardır. Bu muamele hükmen tabii olan bir kanun üzerine bu fende ve ilahiyatın diğer fenlerinde cereyan eder. Harflerle olan zâyirçelerin, ilâhî sanatın (*divine art*) ve felsefi nîrincâtın (tılsımın, *magic*) vaz'ı bu mihver etrafında döner durur.

**Fezleke:** Bilmek lazımdır ki harflere dayanan bütün bu işlemlerle sadece mâna itibariyle suale mutabık bir cevap çıkarılır. Yoksa hiçbir şekilde gayba vakıf olunamaz. Bundan dolayı mezkûr işlemler, kitabımızın baş tarafında da temas ettiğimiz gibi bilmece kabilinden bir takım latif bilgilerdir, izah etmiş olduğumuz harflerin esrarı ilmi demek olan simya ile de alâkalı değildir<sup>31</sup>.

## XXIX. Kimya ilmi

Kimya (Kimiya, *alchemy*), sanatla, altın ve gümüşün vücut bulup tamamıyet kazanmasına esas teşkil eden madde (ve cevherin) imalini tetkik ve bu sonuca ulaştırılmasını sağlayan amel (ve işlemin) izah edildiği bir ilimdir. Kimyacılar, belki bu iş için müstaid olan maddeye (altın ve gümüş elde etmeye esas teşkil eden cevhere) rastlarız, diye tüm mükevvenâtı, onların mizaçlarını ve kuvvetlerini tanıdıktan sonra dikkatle araştırırlar. Hatta madenler bir yana, hayvanların artıkları (ve mahsulleri) olan kemik, tüy, kıl, yumurta ve necaset gibi şeyleri bile bu maksatla incelerler.

Sonra sözkonusu maddenin (ve cevherin) kuvveden fiile çıkmasına esas teşkil eden işlemler de kimyada şerh edilir. Bu işlemler, cisimleri *tasîd* ve *taktir* (*sublima-*

31 İbn Haldun'un "İlm-i esrar-ı hurûf" başlığı ile girip burada bitirdiği bu uzun bahis, ne dinle ne de ruhî hâdiselerle ilgili olmayan tamamıyla hayalî ve vehmî bir şeydir. Ancak esrarengiz acap ve garap şeylere meraklı ve düşkün olanların bu gibi şeylere alâka göstermeleri, onlara inanan bir halk topluluğunun bulunması, bu yönden ictimai hayatı ve umranı ilgilendirmesi dolayısıyla İbn Haldun, hiçbir esasa istinat etmediğini ve değer taşımadığını ifade ettiği bu meseleleri uzun uzadıya nakletmiştir. Ne gibi boş şeylerle zaman geçirildiğini anlamak ve öğrenmek için belki bu meseleyi okumaya ihtiyaç duyulabilir, bunun dışında bu bahsi okumanın bile temin edeceği herhangi bir fayda yoktur. Belki bundan dolayı, bir bakıma haklı olarak *Mukaddime*'nin Mısır ve Beyrut baskılarının çoğundan ve Farsça tercümesinden bu bölüm çıkarılmıştır. Biz metnin bütünlüğünü bozmamak için tercümesini aynen naklettik. Cetvel ve şemalarda gösterilen rakam ve harfler umumiyetle birbirine karışmış olduğundan Rosenthal tercümesindeki şeklini tercih ettik.

tion, distillation) ile tabîi cüzlerine ayırmak, bunlardan erimiş bir halde bulunanları alçılama (*teklis, calcification*) ile dondurmak, katı olanlarını senk ve destesenk (*fıhr, salaet, pestles, mullers*) ile döverek toz haline getirmek ve benzeri şeylerdir. Kimyacılar iddia ederler ki, bütün bu sanatlar ve teknik usûller sayesinde *ıksir* ismi verilen tabîi bir cisim (ve cevher) çıkar. Bundan bir parça; kurşun, kalay ve bakır gibi altın veya gümüş suretini kabul etmeye fiil derecesinde (ve fiilen öyle oluverme haline) yakın bir istidat ile müstaid olan madenî cisimler üzerine, bu maddeler ateşte kızdırıldıktan sonra dökülünce, derhal halis altın haline dönüşür. Kimyacılar ıstılahlarını muamma şekline sokmak istedikleri zaman kinaye yoluyla sözkonusu ıksirden, *ruh* üzerine ıksir döktükleri cisimden ise *beden* diye bahsediyorlar.

İmdi sözkonusu ıstılahların, teknik terimlerin ve sözü edilen müstaid ve müsait bedenlerin (cesedlerin ve cevherlerin) altın ve gümüş suretine dönüştürülmesini temin eden sinai ameliye ve teknik operasyonunun şerhi kimya ilminden ibarettir. Gerek eski gerekse yeni zamanlarda halk bu konuya dair eserler yazmışlardır. Umumiyetle de bu husustaki sözler onun ehli olmayanlara isnat edilmektedir.

Bu ilmi tedvin edenlerin imamı Cabir b. Hayyan'dır. Hatta kimyacılar bu ilmi ona hasr ve tahsis edip buna *Cabir'in ilmi* ismini vermektedirler. Cabir'in bu konuda yetmiş risalesi vardır. Bunların tümü de muammaya benzemektedir, iddia ettiklerine göre, bu risalelerdeki ilmin tamamını ihata edenden başkası, bu ilmin kilitli taraflarını açamaz, sırlarını çözemez.

Doğudaki müteahhirin filozoflarından olan Tuğraî'nin (Hasan veya Hüseyin b. Ali, öl. 453/1061) kimya üzerine tedvin edilmiş bir takım eserleri, kimyacılarla ve diğer filozoflarla bu konuda yaptığı münazaraları vardır.

Endülüs filozoflarından Mesleme Macritî *Rutbetu'l-hakîm* ismiyle bu fenne dair bir kitap yazmış ve bu eseri sihir ve tılsıma dair yazıp *Gayetu'l-hakîm* ismini verdiği diğer bir eserine eş kılmıştır. Onun iddiasına göre bu iki sanat sihir ve kimya fenleri, felsefenin neticesi ve ilimlerin semeresidir. Bunlara vakıf olmayan bir kimse hikmetin de, ilmin de semeresinden, mahrumdur.

Mesleme'nin *Rutbetu'l-hakîm*'deki sözleri ve tüm öbür kimyacıların teliflerindeki ifadeleri bir takım lügaz ve muammalardan (*puzzles*) ibaret olup, onların bu husustaki ıstılahlarıyla mümaresesi olmayanların bunu anlamaları mümkün değildir. Biz onların bu çeşit rumuz ve lügazlara kaymalarının sebebini bahiskonu edeceğiz.

Bu fennin imamlarından olan Muğayribî'nin alfabetik olarak tertib ettiği bir takım manzum sözleri vardır. Şiirin en güzel bir şekli ile düzenlenen bu sözlerin tümü de lügaz ve muammaya benzeyen bir takım bilmece mahiyetindedir. Onun için aşağı yukarı anlaşılmasız bir durumdadır.

Kimya üzerine yazılan kitapların bir kısmı Gazalî'ye (r.a.) nisbet edilirse de doğru değildir. Zira bu zatın yüksek seviyedeki idrâki, "kimyacıların ileri sürdükleri şeylerin hatalı olduğunu anlamaktan geri kalacak, onun için de bu gibi şeylerle uğraşacak vaziyette değildir. Umumiyetle kimya fenni ile alakalı kanaat ve sözlerin bir kısmını Mervan b. Hakem'in üvey oğlu Halid b. Yezid b. Muaviye'ye (öl. 85/704) nisbet etmektedirler. Apaçık bir husustur ki Halid Arap ırkından idi. Bedavet hali ona

çok yakındı. Bu yüzden o genelde ilim ve sanatlardan uzak bulunuyordu. Bu itibarla mürekkeplerin tabiatlarını ve mizaçlarını bilme esasına dayanan böylesine garip ve gayr-i mutat tarzdaki bir sanata âşinâ olması nasıl mümkün görülebilir? Kaldı ki o sıralarda bu konuyu inceleyen âlimlerin tabiiyata ve tıbbâ dair olan eserleri henüz ortaya çıkmış ve tercüme edilmiş de değildi. Ancak bu fennin ehlinde olup da ismi onun ismine benzeyen diğer bir Halid b. Yezid'den bahsedilmiş olması mümkündür.

Ben şimdi Ebu Bekir b. Bîşrûn'un, bu sanata dair olmak üzere Ebu Samh'a yazdığı risalesini burada sizin için nakledeceğim. Bunların her ikisi de Mesleme (Macritî) nin talebeleriydiler. Şayet düşünceye hakkını vererek dikkatli bir şekilde bu risale üzerinde durursan, onun bu husustaki ifadesinden bu konuda varmış olduğu kanaata istidlal edebilirsin. Maksadımızın dışında kalan risalenin giriş bölümünden sonra İbn Bîşrûn şöyle diyor:

Bu şerefli sanata ait mukaddimleri (ön ve esas bilgileri), eskiler bahiskonusu etmişler ve bunların tamamı filozoflar tarafından da hikâye olunmuştur, bu mukaddime ve öncüler madenlerin tekvinî, taşların (*hacer*) ve cevherlerin halkı, yer ve bölgelerin tabiatları hakkındaki malumat kabilinden şeylerdir. İmdi bu hususların herkesçe bilinir meşhur şeyler olmaları, onları burada bahiskonusu etmemize mani olmuştur. Lakin ben burada bu sanat konusunda ihtiyaç duyulan hususu sana izah edeceğim. Şimdi ihtiyaç duyulan bu hususu tanımak (ve tarif etmek)le işe başlıyoruz:

Kimyacılar demişlerdir ki, bu ilme talip olanların ilk önce şu üç hususu bilmeleri icab eder.

Birincisi, (gerçekten meselâ bakır, iksir ile altın) olur mu?

İkincisi, (eğer tekevvün mümkünse) hangi şeyden olur?

Üçüncüsü hangi şekilde olur?

Bir kimse bu üç hususu bilir ve (imkân, madde ve keyfiyeti) iyice bellerse maksadını elde eder ve bu ilmin son noktasına ulaşır.

Kimyanın varlığını araştırma ve tekevvününe istidalle bulunma bahisinde, sana göndermiş olduğumuz iksirle iktifa etmiş bulunmaktayız. (Sana gönderdiğim iksir, kimyanın var olduğuna ve tekevvününe delildir).

Kimya hangi şeyden tekevvün eder ve vücuda gelir, meselesine gelince: Kimyacıların bu husustaki araştırmalarına ve üzerinde kimyevî ameliyenin icra edilmesine imkân veren *hacer* (taş)dir. Gerçi bu ameliye (düşünce olarak) bilkuvve her şeyde icra edilebilir. (Amel yani iksir her şeyde bilkuvve vardır). Çünkü her şey dört biattan (ve unsurdan) hasıl olur, başlangıçta onlardan terekkep eder, sonuçta yine onlara raci olur. Lakin bazı şeyler vardır ki onlarda ameliye düşünülebilir ise de bilfiil olmaz. Çünkü bazı şeylerin tafsîl ve tahlîli mümkün olduğu halde diğer bazılarının tafsîl ve tahlîli (yani cüzlerine ayırmak) mümkün değildir. İmdi tafsîli (*decomposed*) mümkün olan şeyler bir tedbire (*treatment*) ve nizama konulabilir. Kuvveden fiile çıkanlar bunlardır. Tafsîl ve tahlîli mümkün olmayanlar bir (usûlüne uygun ve arzu edilen) bir tedbire ve nizama konulamazlar. Çünkü bu gibi şeylerde o (yani amel ve iksir) sadece kuvve halinde mevcuttur. Bazı şeylerin tafsîli kabul etmelerinin yegâne sebebi, ihtiva ettikleri tabiatların (ve unsurların) yekdiğerine adamakıllı girmiş ve bunlardan büyük olan (unsur) da mevcut olan kuvvetin küçüktekinden fazla olmasıdır.

İmdi Allah seni muvaffak kılsın. Kendisinde amel (ve iksir) mümkün olan munfasıl taşların (*hacer*) en muvafıkını, cinsini, vaktini, amelini (tesirini) ve *hail*, *akd* (eritme - don-

durma), *tenkiye*, *teklîs* (alçılama) *teşnif* (emme, *absorption*) ve *taklib* (*istihale*) gibi has-salarını tanımalısın. Zira bu sanatın temelini teşkil eden bu esasları bilmeyen bir kimse başarılı olamaz ve asla hayırlı sonuç elde edemez. Acaba onun üzerine (yani kimya taşı ve bunun tesiri için) başka bir şeyin yardımına başvurulur mu, yoksa sadece onunla mı iktifa edilir? Acaba o, başlangıçta bir midir, yoksa diğer bir şeyin ona iştiraki var da ted-bir ve muamele itibarıyla mı bir addedilmekte ve o yüzden taş (hacer) ismini almaktadı-r? Bu gibi hususları da bilmen lazımdır. Ayrıca şu gibi şeyleri de bilmen icab eder. Onun *amelî* nasıldır? Vezinlerinin ve zamanlarının kemmiyeti nedir? Ruh onda nasıl ter-kip edilir? Nefs onun üzerine nasıl ithal edilir? Bir kere (nefs, kimya taşı ile) terkip ha-line geldikten sonra ateş onu ondan ayırmaya kadir midir? Eğer muktedir değilse, hangi illetten dolayıdır? Bunu icab ettiren sebep nedir? Hiç şüphe yok ki öğrenilmesi matlub olan husus budur. Bunu iyi kavra!

Bilinmelidir ki bütün filozoflar nefsi methederek onun hakkında; bedeni idare eden, taşı-yan, savunan ve onda faaliyet gösteren odur, kanaatini beslemişlerdir. Bunun sebebi şudur: Bir bedenden nefis çıkınca, o beden ölür, soğur. Hareket etmeye ve diğer bir şeyden sakın-maya kadir olamaz. Çünkü artık onda ne bir hayat ne de bir nur (ışık) vardır. Beden ve nefs-ten bahsetmenin yegâne sebebi bu sanatın insan bedenine benzemesindendir. İnsan vücu-dunun terkihi yemek ve gıda üzeredir, ama kıvamı ve kemâlî canlı ve nuranî nefis sayesin-dedir. Beden, nefis sayesinde muazzam şeyler ve yekdiğerine mütekebil ve zıd işler yapar. Bu gibi şeylere ancak kendisinde yaşayan kuvvete *istinaden nefis muktedir olur*. İnsanın münfail (bir nüshada munfasıl) olması (ve etkilenmesi) ancak kendisinde var olan tabiat ve unsurlardaki terkihin muhtelif oluşundandır, şayet unsurlarda ihtilaf değil, ahenk bulunsay-dı garazlardan ve tezaddan salim olurdu. O takdirde nefis bedenden çıkmaya muktedir ol-maz, baki ve ebedi bir varlık olurdu. İmdi eşyayı idare eden yüce varlığı takdis ederim!

Bilmek lazımdır ki, kendisinden bu amel (ve iksir) hasıl olan tabiatlar (ve unsurlar) baş-langıçta itici ve feyizli bir keyfiyet olup belli bir nihayete muhtaçtır. Bu hadde ulaştık-tan (veya bu cesede hulûl ettikten) sonra terkibine esas teşkil eden maddelere bir daha istihale edemez. Nitekim az evvel insan örneğinde buna temas etmiştik. Çünkü bu cev-herin tabiatları, yekdiğerine adamakıllı yapışmış, kuvveti ve faaliyeti itibarıyla nefse; terkihi ve misce'si (*pusle*, bir kimya deyiimi) itibarıyla de bedene benzer bir tek şey ha-line gelmiştir. Halbuki daha önce bunlar başlı başına kaim ayrı ayrı tabiat ve unsurlardı. Tabiatların faaliyetleri ne kadar acayıdır ki kuvvet; eşyayı tafsîl, terkip ve tekmiil etme gücüne sahip bulunan zayıf (ruh)a ait olmuştur. İşte bundan dolayı (ruh) kavidir ve (be-den) zayıftır, tabirini kullandık. Bozulma ve fânî olma sadece birinci terkipte (bedende) vukua gelir. Çünkü (unsurlarının terkibinde) ihtilaf vardır. Aynı şey ikinci terkipte yok-tur. Zira (terkibindeki unsurlar arasında) ahenk vardır.

Eski (filozof)lardan biri şöyle demiştir: Şu amelde (iksirde) tafsîl ve taktî' hayat ve beka; terkip ise ölüm ve fena demektir. Bu sözdeki mâna incedir. Çünkü filozof "hayat ve beka" sözüyle onun yokluktan varlığa çıkışını kasdetmiştir. Zira o birinci terkip üzere devam et-tiği sürece mutlaka fânîdir, ikinci terkip ile tereküp edince fena yok olur. İkinci terkip ise ancak tafsîl ve taktî'den (ayırma ve bölmeden) sonra hasıl olur. Şu halde tafsîl ve taktî' ve amele (iksire ve kimya taşına) hastır. İmdi ne zaman (amelîye ve kimya taşı) mahlûl bir beden üzerine ilka olursa, belli bir sureti bulunmaması sebebiyle orada yayılır. Çünkü o, herhangi bir sureti bulunmayan bedendeki nefis mesâbesindedir. Zira onun (iksinin) orada bir vezni (ve ağırlığı) yoktur. Allah Teâlâ izin verirse bunu i'erde göreceksin.

Bilmen gerekir ki incenin (latif) ince ile olan ihtilali, kalının, (kesif) kalın ile olan ihtilatın-dan daha kolaydır. Bu sözden maksat (bir tarafta) ruhlarda ve (öbür tarafta) bedenlerde

mevcut olan “aynı şekilde” olma (teşâkül) halidir. Çünkü eşya kendi şekillerine bitişir ve birleşir. Sana bundan bahsetmemin sebebi şunu bilmendir: Ruhânî ve latif olan tabiat ve unsurlardaki amel, cismanî ve kesif (galîz) olanlardakinden daha uygun ve daha kolaydır.

Ateşe karşı, taşların ruhlardan daha dayanıklı ve daha güçlü oldukları mantıken tasavvur olunabilir. Nitekim altın, demir ve bakırın ateşe karşı kibritten (*sulphur*), cıvadan (*mercury*) ve sair şeylerden daha dayanıklı olduğunu görüyorsun. Onun için ben derim ki, bedenler (ve cevherler) de başlangıçta ruh idiler. Ziyânın harareti yani tabiî ısı isabet edince, onları kaba ve kalın cevherler haline soktu. Bu yüzden, aşırı derecede kalm ve kaba olmaları sebebiyle ateş onları yiyememektedir. Onları ateşe karşı fazla tutarsan, ilk hilkatlarında olduğu gibi (tekrar) ruh şekline sokmuş olursun. Sözkonusu latif ruhlara tekrar ateş isabet ederse, kaçıp gider, üzerlerinde durmaz. Onun için onları şu durumda cevherler (*ecsad*) haline, bu durumda ruhlar haline getiren hususi şartların ne olduğunu da bilmen lazımdır. Bildiğin şeylerin en önemlisi bu olacaktır.

Derim ki sözkonusu ruhların uçup kaçıp gitmelerinin ve yanmalarının (*ibrâk* ve *ihtirak*, *flee*, *burn*) yegâne sebebi onlardaki iştigâl (tutuşabilir) ve letafet hususiyetidir. Tutuşmalarının yegâne sebebi de onlardaki rutubetin, fazla olmasıdır. Ateş, rutubeti hissedince hemen onunla bir alâka peyda eder. Zira rutubet hevai (bir unsur)dir.

Ve bunun için ona benzer. Ateş, tüketene kadar rutubetten gıdalanır durur. Ateşin kendilerine ulaştığını hisseden cevherler (*ecsad*) de aynen böyledir. Böyle olmalarının sebebi fazla katı ve yoğun (*galiz* ve *kesif*) olmamalarıdır. Lakin cevherlerin tutuşmaz bir hale dönüşmüş olmalarının yegâne sebebi, ateşe karşı dayanıklı olan toprakla sudan mürekkep olmalarıdır. İmdi ondaki latif (unsur) kesif ile birleşmiştir. Bunun sebebi de eşyayı mezceden mülayim pişmenin (olgunlaşmanın) uzun süre devam etmesidir. Şöyle ki dağılan (ve mütelaşı olan) her şey ancak ateşle dağılır. Çünkü bu sayede o şeyin latifi kesifinden ayrılır. Tahlil ve muvafakat olmaksızın bir kısmı diğer kısmına girer. Bu yüzden sözkonusu inzimam ve tedahül hali bir mezcolma hali değil, sadece bir mucaveret hali vaziyetini alır. Onun için bu sayede su, yağ ve benzeri eşyada olduğu gibi (latif unsurla kesif unsurun) ayrılmaları kolaylaşır. Bunu sana tavsif etmemin yegâne sebebi tabiatlarda (ve unsurlarda) mevcut olan terkibe ve mütekabiliyete o vasıta ile istidlal edesin diredir. Bu hususu kâfi miktarda bilersen ondan haz ve nasibini almış olursun.

Şunu da bilmelisin ki şu kimya sanatının tabiatlarından (ve unsurlarından) ibaret olan ahlât (karışımlar, *mixtures*) yekdiğerine muvafıktır. Bunlar bir tek cevherden ayırt edilmişlerdir. Onları bir tek nizam, bir tek “tedbir” (*treatment*) ile birleştirdiğinden ne cüz’üne ne de küllüne, kendisine yabancı olan (garip bir unsur arasına) dahil olamaz. Nitekim filozof şöyle demiştir ki: Şüphən olmasın ki sen tabiatların (ve unsurların) tedbir ve terki-bini sağlam olarak yapar, garip (ve yabancı) bir şeyi ona ithal etmezsen, sağlamlaştırmak ve kıvamına getirmek istediğın şeyi maharetle yapmış olursun. Çünkü tabiat (kimyevî unsurlar), bir tek olup onda garip (ve yabancı bir unsur) yoktur. Kim ona garip olanı ithal ederse ona giden yoldan sapmış ve hataya düşünüş olur<sup>32</sup>.

Bilmelisin ki şu tabiata (ve kimyevî elementlere) keadi emsalinden olan bir cesede (ve cevhere) en uygun biçimde hulûl edip hatta rikkat ve letafet itibarıyla onunla aynı şekli aldığı zaman onun içinde yayılır, nereye giderse gitsin hep onu takip eder. Zira cesedler (ve cevherler) kesif ve kuru oldukları sürece inbisat haline geçmez ve eşleşmezler. Ruhlar olmadan cesedler hallolmaz. Allah seni hidayetine mazhar kılsın. Bu sözü iyi kavra.

Allah seni doğru yola iletsin, bil ki: Hayvan cevherinde ve cesedinde bu hall (*dissoluti-on*) haktır ve hak ne yok olur, ne de noksanlaşır. Tabiatları (ve unsurları) kalb eden ve tutan, onlardaki renkleri ve acaip çiçekleri izhar eden odur. Bunu muhalif tarzda hulûl eden hiçbir cesedin halli tam bir hall değildir. Çünkü bu hayata muhaliftir. Onun halli ancak kendisine muvafık olan ve ateşin yakıcılığını kendisinden defeden bir şeydir. Tâ ki katılığı zail olsun, tabiatlar (ve unsurlar, içinde bulundukları kendi) hallerinden inkılap edebilecekleri kendilerine has letafet veya kesafet vaziyetine istihale etsin. Cesedler (cevherler) taltif ve tahlil itibariyle son noktalarına ulaştıkları zaman burada onlar için tutan, kaldıran (daldıran), değiştiren ve nüfuz eden bir kuvvet (ve istidat) zuhur eder. Daha başlangıçta doğruluğuna delil olan bir emare bulunmayan bir amelde hayır yoktur. Bilmelisin ki, soğuk tabiatlar eşyayı kurutur. Ve kuruluşunu düğümler (*akd*). Sıcak olanlar ise rutubeti izhar edip yubüseti düğümler. Ben burada sadece soğuk ile sıcaktan bahsettım. Çünkü bu ikisi fail (etken)dir. Rutubet ve yubüset ise münfail (etkilenen)dir. Bunlardan herbirinin arkadaşından (soğuk, ve sıcaktan) etkilenmeleri üzerine cisimler hâdis olur ve tekevvün eder. Bununla beraber bu hususta sıcaklığın tesiri soğuktan daha fazladır. Çünkü soğuk, eşyayı nakletme ve harekete geçirme gücüne sahip değildir. Halbuki sıcak, hareketin illetidir. Kevnin (oluşumun) illeti olan hararet zayıfladığı zaman (kevn namına) hiçbir şey tam olarak gerçekleşmez. Nitekim soğukun bulunmadığı bir şey üzerinde, aşırı hararet yoğunlaşsa onu yakar ve yok eder. İşte bundan dolayıdır ki bu (kimyevî) ameliyelerde, o sayede bir zıddı kendi zıddına karşı kuvvetlensin ve ateşin harareti-ni ondan defetsin diye soğuğa ihtiyaç duyulmuştur.

(Kimyager) filozoflar en fazla yakıcı ateşten sakındırmışlar, tabiatların (unsurların) ve nefeslerin temizlenmesini, onlardaki kir ve rutubetin çıkarılmasını, âfetlerin ve pisliklerin ateşten uzaklaştırılmasını emretmişlerdir. Onların rey ve tedbirleri bu hal üzere istikamet kazanmıştır. İmdi kimyacıların işlemleri başlangıç itibariyle ancak ateşledir, sonuçta da yine ona varır. Onun için yakıcı ateşten sakınınız, demişlerdir. Onlar bununla sadece ateşte mevcut olan âfetleri kasdetmişlerdir. Zira cesed, üzerinde iki âfet bir araya gelince derhal mahvolur. Aynı şekilde her şey, unsurlarındaki zıddiyet ve ihtilaf sebebiyle ancak zatından bozulur ve dağılır. Böylece gider iki şeyin arasına girer. Fakat bu esnada kendisine güç veren ve yardım eden hiçbir şey bulamaz. O yüzden âfet onu kahr ve helak eder.

Bil ki filozoflar, ruhların cesedlere (ve cevherlere) gelip gittiklerini defalarca bahiskonusu etmişlerdir. Maksat ruh sebebiyle cesedlerin daha fazla paydâr olmaları ve ateşle savaşa karşı daha çok güçlü olmalarıdır. Bu esnada onlar (ruhlar) gelir ve ülfet zamanında onlarla, yani ateş unsuru ile temasa geçer. Bunu iyi bil!

Şimdi biz filozofların bahiskonusu ettikleri biçimde (kimyevî *operation* ve) ameliyeye imkân veren taş (*hacer, stone*) konusuna sözü naklediyoruz. Bu hususta kimyacılar ihtilaf etmişlerdir. Bazılarının kanaatına göre bu (taş) hayvanda, diğer bazılarına göre bitkilerde, diğer bazılarına göre madenlerde ve diğer bazılarına göre her şeyde (mevcut)dir. Bütün bu davaları tek tek ele alıp sahipleriyle tartışmaya girişmemize ihtiyaç yoktur. Zira bu yolu tutacak olsak, söz cidden çok uzar. Daha evvel de belirtmiş olduğumuz gibi (iksir ve kimyevî) amel her şeyde kuvve halinde vardır. Çünkü tabiatlar (ve unsurlar) her şeyde mevcuttur ve bu böyledir.

İmdi (kimyevî muamele ve) işlem bilkuvve ve bilfiil hangi şeyden olur, hususunu bilmek istediğimiz zaman Harranî'nin şu sözlerine itibar ederiz. Bütün "boyalar (*sıbg, renk, dyeing*) iki çeşittir. Ya cesed (ve cevher)deki boyadır, beyaz elbisedeki zaferan gibi. Ki zaferan ona iyice hulûl ve nüfuz eder. Bu çeşit boya yok olur, terkibi bozulur, ikinci çeşit boya bir cevherin kendi cevherini başka bir cevherin şekline ve rengine sokma-

sıdır. Meselâ ağacın toprağı kendine kalb etmesi, hayvanın bitkileri kendisine dönüştürmesi böyledir. Hatta bu istihale neticesinde toprak bitki, bitki de hayvan haline dönüşür. Bu da ancak canlı olan ruh ve ecranı (madde ve cevherleri) tevlid ve aynı varlıkları değiştirme kabiliyetine sahip olan fâil kıyân (tabiat) sayesinde husule gelir.

Durum bundan ibaret olunca biz deriz ki (kimyevî) ameliye, mutlaka ya hayvanda veya bitkide olur. Bunun delili şudur ki, bu ikisi gıda alan bir tabiata sahiptir. Kıvamları ve tamamiyetleri o sayededir.

Bitkilerde, hayvanlarda olan letafet ve kuvvet yoktur. Bundan dolayı filozoflar bu hususa fazla dalmamışlardır. Hayvanlar ise üç istihalenin âhiri ve nihayetidir. Şöyle ki maden bitkiye istihale (*transformation*) eder, bitki ise hayvana istihale eder. Hayvan kendisinden daha latif olan diğer bir şeye istihale etmez. Meğer ki tersine dönüp kesafete rucû etsin. Ve yine âlemde kendisine canlı ruhun taalluk ettiği diğer bir şey yoktur. Ruh ise âlemde var olan şeylerin en latif olanıdır. Ruhun (ve canın) hayvana taalluku sadece ona benzediğı (muşakele) içindir. Bitkilerde mevcut ruh (can)daki kalınlık ve yoğunluk ise azdır. Bununla beraber hem kendisi hem de bitkinin cesedi galîz ve keşif olduğundan nebatî ruh bitkilere adamakıllı sinmiş ve onda gizlenmiştir. Nebat, kendi de ruhu da kesif olduğundan (hayvanlar gibi) hareket edemez. Diğer taraftan hareket eden bir ruh (can), gizli (kâmin) ruhtan daha latiftir. Sebep de şu: Hareket eden ruh gıdayı intikal ve tenefüsünü kabul etme hususiyetine sahiptir. Kâmin ve gizli ruh ise sadece gıdayı kabul eder. Şayet canlı ruh ile kıyaslanacak olursa onun vaziyeti bunun karşısında toprağın vaziyetinden daha iyi olmaz. Hayvanın yanında nebat da aynen böyledir. İmdi hayvandaki (kimyevî muamele ve) işlem daha yüksek, daha yüce, daha rahat ve daha kolaydır. Şu halde akıllı olan bir adamın bu hususu bildikten sonra kolay olanı tecrübe etmesi ve zor olacağından endişe ettiği şeyi terketmesi icab eder.

Bilmelisin ki hukema, hayvanı analar (elementler) ve yeni (nesil)ler, şeklinde taksim etmişlerdir. Bunlardan analar (ümme-hât) tabayî' ve yeniler (hâdis) de mevalid (nesiller) dir. Bu malumdur ve anlaşılması da kolaydır. Bundan dolayıdır ki filozoflar unsurları ve mevalidi biri canlı, diğeri ölü olmak üzere ikiye taksim etmişler, hareketli olan canlıyı fail, sakin olan ölüyü mefûl saymışlardır. Bunu bütün eşyaya, eriyen cesedlere (ve cevherlere) ve madenî akâkire (*drugs*) de taksim etmişler ve ateşe eriyen, uçan ve tutuşan her şeye canlı, bunun aksi bir durumda olana da ölü adını vermişlerdir. Hayvan ve bitkinin de, dört tabiatı münfasıl olana hayy olmayana meyyit ismini vermişlerdir.

Sonra canlı kısımların hepsini araştırdılar. Fakat apaçık bir şekilde dört bölüme ayrılanlardan olmak üzere bu sanata elverişli olan bir şey bulamadılar. Sadece hayvandaki taş buldular. Bu sefer onun cinsini araştırmaya koyuldular. Nihayet onu tanıdılar. Elde ettikleri tedbir ve muameleye koydular. Bundan muradları olan şeyin keyfiyeti ortaya çıktı. Bunun misli olan bir keyfiyet akâkiri (*drugs*) bir araya getirip karıştırdıktan ve bundan sonra tekrar ayırdıktan sonra madenlerde ve nebatda da ortaya çıkabilir. Bitkiler içinde sözkonusu dört bölümden bazılarına ayrılabilen, eşnân (*salvori*) gibileri vardır. Madenlerde ise bir takım cesedler, ruhlar ve nefesler vardır, ki mezcedilip muamele gördükleri zaman bunlardan tesiri olan bir şey hasıl olur. Biz bunların hepsini tedbir ettik, muameleye tâbi tuttuk. İmdi bunların içinde en yüksek ve en yüce olan hayvandır. Onun tedbiri daha basit ve daha kolaydır. İmdi hayvanda mevcut olan taş nedir, onu bulmanın, yolu nasıldır, konusunu bilmen gerek.

Biz izah ettik ki hayvan mevalidin en yüksek olanıdır. Aynı şekilde kendisinden terakküp eden şey ondan daha latiftir. Tıpkı topraktan hasıl olan bitki misâlinde olduğu gibi. Çünkü o, ancak saf cevherinden ve latif cesedinden hasıl olmuş, o yüzden de latif ve ra-



kik bir halde bulunması zaruri olmuştur. Keza sözü edilen hayvanî taş da topraktaki bitki mesabesinde. Velhasıl hayvanda, dört unsura ayrılan ondan başka bir şey yoktur. Bu sözü iyi anla. Zira bu sözün mânası, kara cahil ve aptal olanlar hariç hemen hemen kimseye kapalı değildir.

Bu taşın mahiyetini sana haber vermiş ve cinsini bildirmiş bulunmaktayım. Şimdi ben sana onun tedbirlerini (*treatment*, *müstahzar* ve muameleyi) de izah etmeliyim ki, üzerimize şart kıldığımız insaflı olma hali ikmal edilmiş olsun, Yüce Allah izin verirse.

**Allah'ın bereketi üzerine tedbir** (*treatment*): Şerefli taşı al. Onu kur'aya (*curcurbit*) ve inbike koy. Ateş, hava, toprak ve sudan ibaret olan dört tabiatını ayırdet. Bunlar da cesed, ruh, nefes (veya nefis) ve boyadan ibarettir. Suyu topraktan ve havayı ateşten azl ve tefrik ettiğin zaman bunlardan her birini belli miktarda kendi kabına kaldır. Kabın dibine çökeni al, bu da tortudan ibarettir. Onu sıcak ateşte yıka. Tâki ateş onun siyahlığını giderip katılgını ve kuruluşunu izale etsin. Onu muhkem bir şekilde beyazlaştır. Onda hapsolunan rutubetlerin artıklarını ondan uçur. O vakit o, içinde ne bir zulmet ne bir kir ne de tezaad bulunmayan beyaz su haline dönüşecektir. Sonra ondan çıkan ilk tabiatlara ve unsurlara yönel. Bunları da siyahlıktan, ve tezattan temizle. Bunlar üzerinde yıkama ve tesid (*sublimate*) işlemini, bunların unsurları latif, rakik ve saf hale gelene kadar tekraret. Bunu yaptığın zaman Allah sana bir fetih ve başarı verecektir.

Amelin medarı olan terkiple başla. Zira tezviç (eşleştirme, *peiring*, *marriage*) ve ta'fin (pörsüme, tozlandırma, *putrefaction*) olmadan terkip olmaz. *Tezviç* (*marriage*) latifin galiz ile ihtilatından ibarettir. *Ta'fin* ise temşiye (yürütme) ve sahk'dan (toz haline getirmekten) ibarettir. O derecede ki, parçalar yekdiğeriyle ihtilat eder, su ile imtizaç mesabesinde olmak üzere kendisinde ihtilaf ve noksanlık bulunmayan bir tek şey haline gelir. İşte bu takdirde galiz, latifi tutacak bir kuvvet kazanır. Ruh da ateşe karşı kuvvetlenir ve ona dayanır. Nefs ise cesedlere dalma ve onda kimıldama kuvvetini kazanır.

Bu durum ancak terkipten sonra mevcut olur. Çünkü mahlûl cesed, ruh ile izdivaç edince onun bütün eczasıyla imtizaç eder. Bu cüzler aralarındaki benzerlik sebebiyle yekdiğerine girecek bir tek şey haline gelir. Bu durumda imtizaç mahalli olması sebebiyle cesede âriz olan salah - fesad ve beka - subût (subûr) zaruri olarak ruha da âriz olur. Keza nefis de bu ikisi ile (cesed ve ruh ile) imtizaç edip tedbir yolu hizmetiyle onlara dahil olursa, eczası diğer ikisinin, yani cesed ve ruhun bütün cüzleriyle ihtilat eder. Bu ve o ikisi bir şey haline gelir. Eczası hemahenk ve unsurları salim olan küllînin cüzîsi mesabesinde olmak üzere onda ihtilaf ve fark bulunmaz.

İmdi bu mürekkep mahlûl (*soluble*) cesedle karşılaşır, üzerine ateş teksif edilir ve içindeki rutubetini yüzüne vurursa, mahlul cesedde erir. Tutuşmak ve ateşin kendisine taalluk etmesi rutubetin hususiyetidir. Ateş ona taalluk etmeyi murad edince, suyun kendisiyle mezc olmuş bulunan nefisle birleşmesine engel olur. Çünkü ateş, halis olmadıkça yağ ile itihad etmez. Keza ateşten firar ve nefret etmek suyun halidir. Ateş onun üzerinde yoğunlaşır ve onu temizlemek isterse onunla imtizaç etmiş olan kuru cesedi, onu içinde haps ederek uçmasına mani olur. Şu halde cesed, suyu tutmaya, su yağın bekasına, yağ boyalı maddenin sebatına, boyalı madde boyanın zuhuruna ve boyanın sebatına illet olmuştur. Boya, yağın zuhuruna ve içinde ne nur ne de hayat bulunmayan karanlık eşyada yağlılığın izharına illettir. Müstakim cesed işte budur. (İksir, kimyevî muamele ve) ameliye böyle olur.

Sormuş olduğun bu tasfiyeye hukema yumurta (*bîze*, *egg*) ismini vermişlerdir. Yumurta deyimi ile tavuğun yumurtasını değil, sadece onu kasd ederler. Bilmelisin ki hukema ona bu ismi, mânâsız ve sebepsiz olarak vernemiştir. Dalia açıkçası onu yumurtaya teşbih etmişlerdir. Yanında benden başka kimsenin bulunmadığı bir sırada bu hususu Mesleme

(Macritî)'ye sorarak; Ey faziletli hakim, bana haber ver, hukema neden hayvanî mürekkebe yumurta (tohum) ismini vermiştir. Bu onların bu husustaki bir tercihleri midir yoksa onları ona bu ismi vermeye sevk eden bir mâna var mıdır? demiştim. "Gayet kapalı bir mâna sebebiyle" diye cevap verdi. Ey Hakim bu hususta onlara ne menfaat ve sanata ne gibi istidlal (münasebet) zuhur etti ki onu teşbih ederek yumurta diye isimlendirdiler, dedim. "Çünkü onun mürekkebe bir benzerliği ve yakınlığı vardır. Bu nokta üzerinde düşün, mânası sana zahir olacaktır", dedi. Bunun üzerinde huzurunda düşünceye daldım. Bir türlü mânasına vasil olamıyordum. Bende ki derin düşüncelere dalma halini ve nefsimin bu noktada çakılıp kaldığını görünce beni hafifçe salladı ve bana; "Ey Ebu Bekir! Bu, unsurların imtizaç ve telifleri sırasında, renklerdeki kemiyet itibariyle ikisi arasında mevcut olan nisbetten dolayıdır", deyince derhal bende ki karanlık açıldı. Kalbimin nuru beni aydınlattı. Allah'a şükrederek ayağa kalktım ve evime geldim. Bunun üzerine hendesi bir şekil ortaya koydum. O vasıta ile Mesleme'nin sözünün doğruluğunu delille ispatladım. Şimdi ben onu senin için de bu mektuba vaz' ediyor ve yazıyorum.

Bunun misâli şudur: Mürekkeb (*compound*) tam ve kâmil olunca, ondaki hava unsurunun yumurtadaki hava unsuruna nisbeti, o mürekkebtaki ateş unsurunun yumurtadaki ateş unsuruna nisbeti gibidir. Ben derim ki bu sıfat üzere yekdiğeriyle mütenasip olan her iki şey birbirine benzer. Bunun misâli şudur; Yumurtanın sathını He, Ze, Ve, Cim itibar edersin. Bunu (ispat etmek) istediğimiz vakit, mürekkeb tabiatların en azı olan yubüsetin tabiatını ele alınız. Ona onun bir mislini rutubetin tabiatından (alarak) ekleriz. Yubüset unsuru rutubet unsurunu emip kuvvetini kabul edene kadar ikisini tedbir ederiz. Gerçi bu söz biraz rumuzludur. Ancak bu da sana gizli değildir. Sonra her ikisine kendilerinin misilleri olan ruha yani suya yüklenir. Bunların hepsi altı misli olur. Sonra tedbiri müteakiben hepsine havanın tabiatından yani nefsten bir misli yüklenir. Bu da üç cüz olduğundan bilkuvve yubüsetteki misl sayısının toplamı dokuz olur. Sathı ile, su ve hava tabiatlarını kuşatan iki kenarın başlangıç noktalarını dikkate alırsın. Bu iki kenar Elif, Cim, Dal'dır. Sath ise Elif, Be, Cim, Dal (ebced)'dir. Aynı şekilde yumurtanın sathını ihata eden ve su ve havadan ibaret olan iki kenar He, Ze, Ve, Cim kenarlarıdır. Şu halde derim ki Elif, Be, Cim, Dal'ın sathına benzer. Mürekkebin sathından Be, Cim de aynı nisbet üzeredir. İmdi aradaki benzerliği dikkate almadan hukema hiçbir şeyin ismini başka bir şey hakkında kullanmamıştır.

Şerhini istediğin kelimelerden "arz-ı mukaddese" ulvî ve suflî tabiatların ve unsurların münakıd (ve mürekkeb) olanlarıdır. Bakır ise siyahlığı çıkarılan ve kesilen bir şey (ve cevher)'dir. Bir derecede ki heba (atom) haline gelmiş, sonra zâc (*copper*) ile kırmızıya boyanmış ve neticede bakır olmuştur. Mağnisiye (*magnesia*) kimyacıların öyle bir taşıdır ki ruhlar onda dondurulur ve ruhların hapsedildiği ulvî tabiat onu çıkarır. Tâ ki ateşle karşı karşıya gelsin ve onları ona karşı müdafaa etsin. Furfure (*purple*) kıyânın (tabiatın) ihdas ettiği kırmızı bir renktir. Kurşun şahısları muhtelif üç kuvveti bulunan bir taşıdır. Lakin bunlar birbirinin misli ve cinsidirler. Bunlardan biri ruhanî, nurlu ve saftır. Fâil ve müessir olan budur. İkincisi nefsanî (ruhî) olup hassas ve hareketlidir. Ancak birincisinden daha kesiftir. Bunun merkezi evvelkisinin merkezine aşağısındadır. Üçüncüsü arzî bir kuvvet olup yapışıcı ve tutucudur. Ağırılığı yüzünden de o arzın merkezine doğru ters dönmüştür. Ruhanî ve ruhî (nefsanî) olanların her ikisini de zabteden ve kuşatan odur.

Bunun dışındaki (kiniya terimlerine) gelince bunların hepsi cahilleri aldatmak ve atlatmak için düzülmüş ve uydurulmuştur. Mukaddimeleri bilen, diğer şeylere ihtiyaç duymaz.

Bana sorduklarının hepsi budur. Bunları tefsir ve izah ederek sana göndermiş bulunmaktayım. Seni emeline ulaştırmasını Allah'ın tevfikinden ümit ederiz, vesselam.

İbn Bîşrûn'un sözleri burada bitmiştir. Bu zat üçüncü asırda ve daha sonraki çağlarda kimya, sîmîya ve sihir ilimlerinde Endülüslülerin şeyhi olan Mesleme Mecritî'nin büyük talebelerindendir.

Görüyorsun ki kimyagerlerin bu fen hakkındaki tüm sözleri aşağı yukarı hiçbir şey anlaşılmayacak ve bilinmeyecek bir şekilde ııumuz ve lugaz (muamma) haline sokulmuştur. Kimyanın tabîî bir sanat ve fen olmadığıının delili de zaten budur.

Kimya hakkında vakıanın da teyid ettiğı gerçek ve itikadı vacip olan şey şudur: Kimya ruhanî nefslerin tesirleri cinsindendir. Nefslerin tabiat alemindeki tasarrufları, eğer o nefsler hayırlı iseler *keramet* nevinden olur. Eğer nefsler şerli ve fâcir iseler *sihir* çeşidinden olur. Keramet zahir ve malum bir şeydir. Sihre gelince bu konunun tahkik edildiğı yerlerde sabit olduğı gibi sihirbaz kendisindeki sihir kuvvetiyle aynı maddeleri değıştirir. Onlara (sihir fenninin ehli olanlara) göre sihirbaz için bir maddeye mutlaka ihtiyaç vardır. Sihirbazın sihir yapma işi bu maddede vâki olur. Meselâ bazı canlıları toprak veya kıl veya bitki maddesinden kısaca kendi özel maddesinden başka bir maddeden yaratmak gibi. Nitekim ipler ve asa hususunda Firavun'un sihirbazlarına vâki olan hal budur ve yine Sudan, uzak güneydeki Hind ve uzak kuzeydeki Türk sihirbazlarından (bu gibi şeyler) nakledilmektedir. Bunlar yağmur yağdırmak için havayı sihirlemekte ve daha başka türlü büyüler yapmaktadırlar.

Kimya da altını, ona has maddesinin gayrisinden yaratmak olduğına göre o da sihir kabilinden bir şeydir. Bu fenden bahseden Câbir ve Mesleme gibi büyük hakimler ve onlardan evvel de müslüman olmayan milletlerin hukeması ancak bu tarz bir hareket hattını takip etmişlerdir. Bundan dolayı bu fenne dair olan sözlerini, şer'î ahkâmın sihri de onun nevilerini de red ve inkâr etmesinden sakındıkları için lugaz ve muamma haline sokmuşlar (sihri kimya adı altında gizleyerek kimyacılık diye sihirbazlık yapmışlar) idi. Yoksa bu husus bu meseleyi tahkik etmemiş olan bazı kimselelerin ileri sürdükleri gibi onu (ehil olmayanlardan) kıskanmış (ve cahillerin vakıf olamamalarını istemeyecek kadar değıerli bulmuş) olmalarından ileri gelmiyordu.

Dikkat ediniz. Mesleme kimyaya dair olan eserine nasıl *Rutbetu'l-hakîm* (hikmeti bilenin rütbesi) sihir ve tılsıma dair olan eserine ise *Gâyetü'l-hakîm* (hikmete âşinâ olanın gayesi) isimlerini vermiştir. O bununla *Gaye*'nin mevzuunun umumi olduğına ve *Rutbe*'nin mevzuunun hususi olduğına işaret etmiştir. (*Gaye*'de *Rutbe*'nin bütün meseleleri yer aldıktan başka onda olmayan bazı yüksek meseleler de vardır). Çünkü *Gaye* *Rutbe*'den daha yüksektir. Güya *Rutbe*'deki meseleler *Gaye*'deki meselelerin bir kısmı olup konu itibarıyla onunla müşterek ve aynıdır. (Ayrıca *Rutbe*'de olmayan meseleler *Gaye*'de vardır). Mesleme'nin bu iki fen hakkında sözlerinden söylediklerimizin doğruluğı ortaya çıkar.

Biz bu hususu idrâk etmek tabîî sanatla olur, diye iddia edenlerin hatalarını ileride izah edeceğiz.

Allah alîm ve habîrdir.

### XXX. Felsefenin iptaline ve felsefeyi meslek edinenlerin fesadına dair (felsefeye ve filozoflara reddiye)

Bu ve bunu takip eden bölüm mühimdir. Çünkü bu ilimler felsefe, nücûm ve kimya) umrana âriz olmuş, şehirlerde çoğalmış olup dine olan zararları da fazladır. Bu yüzden o hususta hak olan itikadı keşfedip açık bir şekilde ortaya koymak vacip olmuştur. Şöyle ki:

İnsan nevinin mütefekkirlerinden (ukela) olan bir zümre iddia etmişlerdir ki, tüm varlık, ister hissî (ve maddî) kısmı olsun, ister his ötesi (manevî ve gaybî) kısmı olsun zatları ve ahvali, sebepleri ve illetleriyle birlikte fikrî nazar ve aklî kıyasla idrâk olunur. İmanî akideler sem' ve nakil cihetinden değil, nazar ve akıl cihetinden tashih olunur, (dinî inançların doğruluğu akılla tesbit edilir), nakle baş vurmaya hacet yoktur. Çünkü imanî akideler aklî idrâklerin bir bölümünü teşkil eder. Bunlara *feylezof* kelimesinin cemi olarak *felasife* ismi verilmektedir. Bu kelime Yunan lisanında "hikmeti seven" (muhibb-i hikmet, *lover of wisdom*) mânasına gelir.

Filozoflar bu hususu araştırmaya koyuldular, bunun için paçaları sıvadılar ve bu hususta doğruyu bulmak için çabalamaya başladılar. Ortaya bir kanun (norm) koydular. *Nazarı* itibarıyla akıl, o kanun sayesinde hak ile bâtılı ayırtetmeye yol bulur. Bu kanuna *mantık* (logic) adını verdiler. Bunun da hulasası şudur: Hak ile bâtılı temyiz etme neticesini veren nazar, müşahhas varlıklardan belli mânaları (fikirleri, *ideas*) tecrid etme hususunda zihnî bir şey olup (zihnî nazar, *mental speculation*) önce şahısların, (maddî ve hissî varlıkların) tümü üzerine intibak eden suretleri tecrid eder. Tıpkı bir mührün, balçık veya mum üzerine resmettiği tüm nakışlar üzerine intibak ettiği gibi. Hissî varlıklardan tecrid edilen bu mücerret kavramlara *ilk makûller* (makûlât-ı evâil, *primary intelligibilia*) ismi verilir. Şayet sözkonusu küllî mânalar (ve mefhumlar) diğer bir takım küllî mâna (ve mefhumlar) ile müşterek olup zihinde onlardan temyiz iseler, zihin ondan (yeni) bir takım mânalar daha tecrid eder ki bu da iki çeşit küllî mefhumların ortak olan noktalarıdır. Bu suretle elde edilen daha küllî mefhumların diğer bir takım küllî mefhumlarla iştiraki varsa, zihin bu müşterek noktaları ikinci bir ameliye ile tecrid eder. Sonra üçüncü olarak aynı şeyi yapar, derken tecrid ameliyesi tüm mefhumlara ve şahıslara intibak eden küllî ve basit mâna ve mefhumlara varır dayanır. Artık bundan böyle onlardan (yeni) bir takım mânalar tecrid edilemez. İşte *yüksek cinsler* (*ecnâs-ı âliye*, *highest genera*) bunlardır. Mahsusâtın dışında kalan sözkonusu mücerret mâna ve mefhumlara, kendilerinden bilgilerin tahsil edilebilmesi için yekdiğerinden mürekkep olmaları itibarıyla ikinci makûller (*makûlât-ı sevânî*, *secondary intelligibilia*) ismi verilir, (ikinci makûller birinci makûllere dayanılarak elde edilir ve onlardan sonra geldiği için daha yüksek mefhumlardır).

İmdi fikir, şu mücerret makûllere nazar edip, varlığı olduğu gibi tasavvur etmek istediği zaman yakîn ifade eden aklî burhana istinaden, zihnin bu mücerret mefhumların bazısını yekdiğerine izafe ve nisbet etmesi; diğer bazılarını da birbirinden uzaklaştırması şart olur. Tâ ki zihnin bu tasavvuru sahih ve (hakikate) mutabık bir tasavvur olarak hasıl olabilsin. Böyle olabilmesi için de bahsettiğimiz gibi bunun sahih bir

kanunla olması icab eder.

Hukemaya göre sözkonusu izafet ve nisbetten ibaret olan mücerret mefhumların tasdikât kısmı nihayet itibariyle tasavvurâtın önce gelir. Tasavvurât ise bidayet ve talim itibariyle tasdikâtın evvel gelir. Çünkü filozoflara göre tam tasavvur, idrâk, talebin (ve taharrinin) gayesi olup tasdik sadece onun vesilesidir. Mantıkçıların kitaplarında, tasavvur mukaddemdir ve tasdik ona bağlıdır, diye işitmekte olduğu söz sadece şuur mânasına gelen tasavvur olup, tam ilim mânasına gelen tasavvur değildir. Filozofların büyüğü olan Aristo'nun kanaati budur.

Hukema; *saadet*, gerek hissi olsun gerekse hissin ötesinde bulunsun tüm varlıkların sözü edilen nazar ve burhanlarla idrâk edilmesidir, diye iddia etmiştir. Filozofların umumi olarak varlık hakkındaki idrâklerinin ve bu idrâkin netice itibariyle varıp dayandığı noktanın –ki bu noktayı esas alarak nazariyeleri ile ilgili kaziyeleri teferruatlandırmışlardır– hulasası şudur: Bunlar evveleminde his ve müşahedenin hükmü ile cism-i süfliye, (süfli ve aşağı madde, *lower substance*) vâkıf oldular. (Önce madde hakkında onu tetkik ederek malumat sahibi oldular). Sonra idrâkleri biraz daha yukarı çıktı. Hayvanlarda var olan his ve hareket cihetinden, nefsin mevcudiyetini sezdiler. Sonra nefsin kuvvetleri sayesinde de akıl sultanının (varlığını) fark ettiler, idrâkleri bu noktada durdu. Bunun üzerine insanın zatı ile ilgili husus üzerine verilen hükmün benzeri bir yoldan giderek yüksek bir semavî cismin (cism-i âli-i semavî, *high celestial body*) varlığına (kıyas yoluyla) karar verdiler. Onlara göre tıpkı insanda olduğu gibi felekin de nefsi (ruhu) ve aklı olması zaruridir. Sonra bunu (feleklerin sayısını) birlik basamağındaki sayıların nihyeti olan on adedine çıkardılar. (Ukûl-ı aşere, nuh-felek ve nüfus-i eflâk buradan çıktı). Dokuzu, zatlarını tafsil eden (kesret halindeki) cümlelerdir. Biri, ilk ve müfred olup onuncudur.

Filozofların kanaatlarına göre saadet nefsi düzeltip faziletleri onun huyu haline getirmek şartıyla varlığı bu tarz bir hükümle idrâk etmekten ibarettir. İnsan, aklının ve nazarının gereği olarak fazilet ve rezilet nevinden olan fiilleri yekdiğerinden ayırdığından, ayrıca fitratı (ve vicdanı) ile iyi fiillere meyledip kötülerinden uzak durduğundan şariat gelmemiş bile olsa onun için (bu saadetin elde edilmesi) mümkündür. Bir nefis için bu (saadet, *happiness*) hâsıl oldu mu, o nefis için haz ve neşe (behçet ve lezzet; *joy, pleasure*) de hâsıl olur. (Sözü edilen) bu hususun bilinmemesi ise ebedî bir bedbahtlıktır. Onlara göre ahiretteki nimetin ve azabın mânası da bundan ibarettir. Bu hususun tafsilatından olmak üzere sözlerinden malum olan bir takım saçmalıkları daha vardır.

Bu kanaatların üstadı olup da onlarla ilgili meseleleri ortaya koyan, buna dair olan ilmi tedvin ederek delillerini yazıya geçiren, o çağlardan bize ulaşan rivayetlere göre Rum diyarındaki Eflatun'un talebelerinden Makedonya ahalisinden Makedonyalı Aristo'dur. Bu zat İskender'in muallimi idi. Filozoflar tarafından ona mutlak olarak muallim-i evvel ismi verilmekte ve bununla "mantık sanatının muallimidir" mânası kaydedilmektedir. Zira mantık ondan evvel telhiz ve tertip edilmiş bir durumda değildi. İlk defa mantığın kaidelerini tanzim ve meselelerini tam olarak tesbit eden ve bu fenni güzel bir şekilde ortaya seren odur. Bu sanatın kaideleri konusun-

da, arzu ettiği gibi güzel bir maharet gösterdi. Eğer bu fen filozofların ilahiyatta (hakikati bulma hususunda)ki maksatlarını tekeffül ve temin edebilirse, hiçbir diyecek olmazdı.

Ondan (çok) sonra müslümanlar içinde, sözü edilen felsefî kanaatları esas alan ve –çok nadir haller müstesna– bu hususta onun (Aristo’nun) reyini adım adım aynen takip edenler zuhur etti. Şöyle oldu; Sözü edilen eski hukemanın kitaplarını, Abbasî halifeleri Yunan lisanından Arap lisanına tercüme ettirdikleri zaman müslümanlardan bir çoğu bu kitapları mütalaa ve tettebbu ettiler. İlimlerle uğraşmayı meslek edinip de Allah’ın dalâlete düşürmüş olduğu (bazı) kimseler, onların kanaatlarını (*mezahib, doctrines*) esas aldılar. Bunları müdafaa etme yolunda mücadeleye girdiler. Bu kanaatların teferruatından olan meselelerde ihtilafa düştüler, IV. (XI.) asırda Seyfuddevle zamanında Ebu Nasr Farabî ve V. (XI). asırda İsfahan’daki Büveyhîler (bazı nüshalarda Büveyhîlerden Nizamülmülk) zamanında (Kakoid Alauddevle döneminde) Ebu Ali b. Sina ve daha başkaları bunların en meşhur olanlarından idi.

Bilmek lazımdır ki filozoflar tarafından benimsenen bu görüş her yönüyle bâtıldır.

Bütün mevcudatı akl-ı evvele (*first intellect*) isnad edip vacib (ul-vücut)a terakki etme hususunda onunla iktifa etmeleri, bunun ötesinde bulunan Allah’ın mahlûka tındaki mertebelerden geri kalmak (ve bunları dikkatten kaçırmak) mânasına gelir. Halbuki varlığın sahası bundan çok daha geniştir. “O, bilmediklerinizi yaratıyor” (Nahl, 16/8). Bunlar, sadece aklın ve nefsin varlığını (ebediyet ve bekasını) kabul etmekle iktifa edip onun ötesindeki varlıklardan gafil olmaları itibariyle, bir bakıma hassaten cisimlerin ve maddenin varlığını kabul etmekle yetinip nefis ve akıldan yüz çeviren ve varlığın (bir nüshada Allah’ın) hikmeti itibariyle maddenin ötesinde hiçbir şey yoktur, diye itikad eden tabiiyyûn (*physicists*) mesabesinde dirler.

(1) (Filozofların) mevcudat hususundaki iddialarını (teyid ve tasdik etmek üzere) ortaya koyup mantıktaki kıstas ve kaidelere arz ediyoruz, diye tutturdukları burhanlara gelince, bunlar eksiktir ve güdülen maksat için de yetersizdir.

(2) İlm-i tabii (*science of physices*) adını verdikleri cismanî ve maddî varlıklara dair olan burhanlarının eksik oluşunun sebebi de şudur: Kıyaslardan ve tariflerden çıkıyor diye tutturdukları sözkonusu zihnî neticelerle haricî şeyler arasındaki mutabakat yakînî ve kat’î değildir. Zira bunlar (mezkûr neticeler) zihne ait bir takım küllî ve umumi hükümlerdir. Halbuki haricî varlıklar kendi maddeleriyle şahsileşmektedirler. Belki bu maddelerde küllî olan zihninin ve (mantıktaki umumi kaidelerin) şahsi olan hariciye (ve dış varlığa) mutabık olmalarına engel olan bir şey olabilir. Meğer ki böyle bir mutabakatın varlığına his şehadet etsin. Fakat bu takdirde dahi (sözkonusu mutabakatın gerçekten mevcut olduğunun) delili hissî müşahade ve idrâk olup (mantıktaki) o (zihnî) burhanlar değildir. Şu halde onların (burhanlarla) o hususlarda yakın buluyoruz dedikleri yakın ve katiyet nerede kaldı?

Nice kere olur ki (bizatihi) zihnin tasarrufu dahi hayalî suretlerle müşahhas varlıklara mutabık olan birinci makûller (makûlat-ı evâil) den olur da ikinci mertebede tecrid edilen ikinci makûller (makûlat-ı sevânî) den olmaz. Bu takdirde (zihnen verilen) hüküm, mahsusât mesabesinde ve hissî idrâk derecesinde kat’î olur. Çünkü

kendilerindeki intibak kemal mertebede bulunduğundan birinci makûller mutabakat haline daha yakın bulunur. Şu halde biz filozofların bu husustaki davalarını (sadece birinci makûllerin) dış varlıklara uygunluğu iddiasını kabul ve teslim edebiliriz. Ancak yine de bu hususta, nazar ve teemmülde bulunmaktan kendimizi uzaklaştırmak münasip olur. Çünkü bu da “lüzumsuz şeyleri terk etmesi, kişinin iyi bir müslüman oluşundandır” kısmına dahildir. Hiç şüphe yok ki tabiat (*physics*) ile ilgili meseleler ne dinimiz ne de maişetimiz (ve iktisadiyatımız) bakımından bizce mühim değildir.

(3) (Mantıktaki) bu burhanların, ruhaniyetlerden ibaret olan hissin ötesindeki mevcudatla alâkalı kısmına –ki filozoflar buna ilm-i ilâhî ve ilm-i maba‘de’t-tabiî (*divine science, science of metaphysics*) ismini vermektedirler– gelelim: Şüphe yok ki (müfarekât ve mücerredât da denilen) bu ruhaniyetlerin (*spiritualia*) zatları esas itibarıyla meçhuldür. Bunlara vasıl olmak da, üzerlerine burhan ikame etmek de imkânsızdır. Çünkü müşahhas harici maddelerden makûlâtın (ve mefhumların) tecrid edilebilmesi, ancak idrâk dairemize giren hususlar itibarıyla bizim için mümkündür. Biz ruhaniyetlerin zatlarını idrâk edemiyoruz ki onlardan diğer bir takım mahiyetler tecrid edebilelim. Onları idrâk edemeyişimizin sebebi de onlarla aramıza çekilmiş olan his perdesidir. Bu yüzden onların üzerine burhan ikame etmek elimizden gelmemektedir. Ayrıca umumi olarak onun varlığını ispat için de iki yanımızın arasında var olarak bulduğumuz insan nefsinin vaziyeti, onun idrâk halleri ve bilhassa rüya istisna edilecek olursa herhangi bir idrâk vasıtasına da sahip değiliz. Bunlardan rüya da herkes için vicdanî (*intuitive*)dir. (Rüya yoluyla bu hususta birinin yakaladığı gerçek ve doğru başkalarına delil olmaz). Ruhaniyetlerin bunun ötesinde kalan hakikatları (mahiyetleri) ve sıfatları ise üzeri son derece kapalı olan (*gâmız*) bir husustur. Ona vakıf olmanın yolu da yoktur.

(Ruhaniyetlerde olduğu gibi) şayet bir şeyin maddesi yoksa, onun üzerine burhan ikame etmek imkânsızdır. Çünkü burhandaki mukaddemlerin zatî olması şarttır, kanaatine ulaşan muhakkik filozoflar dahi bu hususu açıkça ifade etmişlerdir. Filozofların büyüğü olan Eflatun; “İlahiyatta yakine ve kat’iyete vâsıl olunamaz. Bu sahada sadece ‘daha doğrudan’ ve ‘daha uygundan’ yani zandan bahsedilebilir”. (Bir görüş mutlak doğru sayılıp öbürleri mutlak reddedilemez) demiştir. Bu halde bunca yorgunluktan ve çabalamadan sonra sadece bir zan elde edeceksek, daha evvel mevcut olan zan da bize kâfidir. İmdi bu ilimlerin ve onlarla uğraşmanın faydası nedir? Çünkü biz ancak hissin ötesindeki mevcudat hakkında yakın tahsil etmeye önem vermekteyiz. Filozoflara göre de insan fikrinin gayesi bundan ibarettir. (Ama görülüyor ki bu hedefe felsefe ve akıl yolundan erişilememektedir).

(4) Saadet, sözkonusu burhanlar (*arguments*) ile mevcudatı olduğu gibi idrâk etmektir, şeklindeki sözleri merdud ve sakat bir sözdür. Bunun izahı şudur: İnsan biri cismanî diğeri onunla mezc olmuş bir halde bulunan ruhanî olmak üzere iki cüzden mürekkeptir. Bu iki cüzden her birinin kendine mahsus idrâkleri (ve müdreklere) vardır. Ama her ikisinde de idrâk eden (müdrük) bir tek olup o da ruhanî cüzden ibarettir. Bu cüz bazan ruhanî idrâk konusu olan şeyleri, bazan da cismanî idrâk konusu olan şeyleri idrâk eder. Ancak ruhanî idrâke konu olan şeyler zâtı ile vasıtasız olarak

idrâk eder. Cismanî idrâke konu olan şeyleri bedendeki dimağ ve duyu organları gibi âletler vasıtasıyla idrâk eder. Her idrâk sahibi, idrâk ettiği şey sebebiyle neşelenir, şâd olur (*ibtihâc*). Sabinin başlangıç halindeki vasıtalı idrâklerine dikkat ediniz. Gördüğü ışık ve işittiği sesler sebebiyle nasıl neşelenmektedir! Hiç şüphe yok ki vasıtasız olarak nefis için zatından hasıl olan idrâk sebebiyle vücuda gelen neşelenme keyfiyeti çok daha şiddetli ve zevkli olur.

İmdi ruhanî nefis, doğrudan doğruya zatından hasıl olan kendi idrâkinin şuuruna varınca, onun için anlatılması mümkün olmayan bir neşe ve haz hasıl olur. İşte bu idrâk, ne nazar (*istidlâl*) ne de ilimle hasıl olmaz. Sadece his perdesinin açılması (*keşf*) ve cismanî idrâklerin tamamıyla unutulması suretiyle hasıl olur. Ekseriya sûfiler, sözü edilen neşenin husulü ile böyle bir idrâkin nefis için hasıl olması cihetine ehemmiyet vermekte, bu maksatla cismanî kuvvetleri ve idrakleri hatta beyindeki fikri öldürme noktasına vardırıdıkları bir riyazeti tatbik için didinmektedirler. Maksat cismanî mâniâların ve meşguliyetlerin zail olması halinde doğrudan zatından olan idrâkin nefis için hasıl olmasıdır. Bu riyazetin neticesinde sûfilere, tarifi imkânsız bir neşe ve haz hasıl olur. Filozofların var olduğunu iddia ettikleri bu hususun sahiden öyle olduğunu (felsefî bilgiden gerçekten muazzam bir haz aldıklarını) farz etmemiz halinde dahi bu, sadece onlar için kabul ve teslim edilir. Bununla beraber bu, onların maksatlarına ve ortaya attıkları iddialarına da kâfi gelmez. (Çünkü ileri sürdükleri düşünceler bu istikamette değildir).

(5) Aklî burhanlar ve deliller, sözü edilen cinsten bir idrâki ve bu idrâkten haz alma halini husule getirir, demeleri de görüldüğü gibi bâtıldır. Zira burhanlar ve deliller dahi cismanî idrâk cümlesindendir. Çünkü onlarda beyindeki hayal, fikir ve zikir (muhayyile, müfekkire ve hafıza) kuvvetleri sayesinde vücuda gelir. Biz diyoruz ki böyle bir (derûnî) idrâkin elde edilmesi için ilk önce ehemmiyet vermemiz gereken şey (felsefe okumak değil, bilakis) sözü edilen beyindeki kuvvetlerin tümünü öldürmektir. Zira mezkûr kuvvetler, o idrâkle münazaa halinde olup onu yaralamaktadır. Görüyoruz ki mahir filozoflar (İbn Sina'nın) *Şifâ'sı*, *İşarât'ı* ve *Necât'ı* ile Aristo'nun telifini (*Organon'u*) ve diğer eserlerini metin olarak tedvin eden İbn Rüşd'ün telhisleri üzerine kapanmakta bunların yapraklarını evirip çevirmekte, onlardaki burhanlara bel bağlamakta, bu eserlerde o saadetin bir parçasını araştırıp durmakta ve bu hareketleriyle o saadetin elde edilmesini engelleyen âmilleri daha artırdıklarını da bilmemektedirler. Onların bu husustaki mesnedleri Aristo'dan, Farabî'den ve İbn Sina'dan naklettikleri "Bir kimse için faal akıl (*active intellect*) elverir ve o kimse şu dünyadaki hayatında bu akılla ittisal peyda ederse, bahiskonusu saadetten o kimsenin hazzı husule gelmiş olur", şeklindeki sözdür. Onlara göre faal akıl, ruhanî mertebelerin birincisi (ve en yükseği) olup ona istinaden hissî idrâk perdeleri açılır (ruhanîler ve gayb keşf olur). Onlar faal akılla ittisal (ve *ittihad*, *union*) peyda etme, sözünü de ilmi idrâk şeklinde izah etmektedirler. Bunun fâsid bir görüş olduğunu görmüş bulunuyorsunuz. Aristo ve meslektaşları (olan Meşşailer) bu ittisal ve idrâkle ancak nefsin kendisinden ve yine kendisi için vasıtasız olarak hasıl olan idrâkini kasd etmişlerdir. Bu ise hissî idrâk perdesi açılmadan (ve keşfe nail olunmadan) hasıl olmaz.



Sözü edilen idrâkten neşet eden saadet (dinen) vaad olunan (manevî ve uhrevî) saadetin ta kendisidir, demeleri de bâtıldır. Zira filozofların takrir ve tesbitleriyle bize aşikâr olmuştur ki, hissî idrâklerin ötesinde nefsin vasıtasız olan diğer bir idrâki daha vardır ve nefis bu idrâki elde etmekle gayet şiddetli (ve çok muazzam) bir şekilde neşelenir, şad olur. Ama bu durum o idrâkin mutlaka uhrevî saadetin aynısı olduğunu bize tayin ve ispat etmez. Daha doğrusu bu, o (uhrevî) saadete has hazlar cümlesindendir.

Filozofların “saadet, şu mevcudatı bulundukları hal üzere aynen ve olduğu gibi idrâk etmektedir” demeleri de bâtıl bir sözdür. Bu söz daha evvel tevhidin aslında bahsettiğimiz “her müdrike ve idrâk sahibine göre varlık, kendi idrâklerine inhisar eder” şeklindeki ifadelerinde mevcut olan hatalara ve kuruntulara dayanmaktadır (bk. İlahiyat bahsi, Bölüm 6, Fasıl, 14). Biz bu sözün fâsid olduğunu göstermiş (ve buna karşı şu tesbiti yapmış) bulunmaktayız: Varlık ister ruhanî kısmı itibariyle olsun ister cismanî ve maddî kısmı itibariyle olsun ihata olunmayacak veya tam olarak idrâk edilmeyecek kadar geniştir.

Filozofların kanaatları hakkında yapmış olduğumuz bütün bu tesbitlerden çıkan netice şudur: (İnsanın iki yönünden birini teşkil eden) ruhanî cüz, cismanî kuvvetlerden ayrıldığı zaman kendisine has zatî idrâkle, idrâk konusu şeylerin sadece bir sınıfını idrâk edebilir ki, bunlar da ilminizin ihata etmiş olduğu varlıklardan ibarettir. Yoksa (bu halde dahi) onun idrâki tüm mevcudatı şümulüne alacak kadar umumi değildir. Zira (varlıkların tümü idrâk dairesine sığmaz ve) inhisar kabul etmez. (O ruhanî cüz) bu tarz bir idrâk ile gayet şiddetli neşe ile neşelenir, tıpkı bir sabinin yetişme döneminin başlangıcında hissî idrâkleriyle neşelendiği gibi. Bütün bunlardan sonra tüm varlıkları idrâk etme veya Şâri’in bize vaad etmiş olduğu (uhrevî) saadetin husulü hususunda eğer bu saadet için amel etmezsek, bize kim teminat verebilir? (Ey filozoflar) “Heyhat! O vaad olduğunuz şey ne de çok uzak!” (Mü’minun, 23/33).

(8) Filozofların “iyi huylara dört elle sarılmak ve kötü olanlarından uzak durmak suretiyle insan nefsinin müstakillen (ve dine ihtiyaç duymadan) terbiye ve ıslah edebilir”, demelerine gelince, bu husus şu kanaata dayanmaktadır: Nefsin zatından ve zatı için olan idrâkiyle neşelenmesi, ona vaad olunmuş bulunan saadetin ta kendisidir. Zira rezilet nevinden olan huylar, idrâkini tam olarak gerçekleştirmekten nefsi alıkor. Bunun sebebi de nefis için husule gelmiş bulunan cismanî melekeler, renkler, (itiyatlar ve huylar)dır.

Biz beyan ettik ki saadet ve şakavetin (bahtiyar ve bedbaht olmanın) eseri, cismanî ve ruhî idrâklerin ötesindedir. (Filozofların, mahiyetini öğrenmek ve) tanımak için yola çıktıkları sözkonusu terbiye, (ıslah ve ahlâk) ancak bir takım kıyaslar ve kaideler üzerine oturtulan ruhanî idrâkten ileri gelen neşe itibariyle faydalı olur o kadar. Bunun ötesinde olmak üzere Şâri’in, icra edilmesi emrolunan belli bir takım amellere ve ahlâka tâbi olma esasına, ve şartına bağlı olarak bize vaad ettiği saadet idrâk sahiplerinin idrâkleriyle ihata edemeyecekleri bir husustur.

Filozofların önderlerinden olan İbn Sina bu hususun farkına varmış ve *Kitabu'l-mebede ve'l-mead*’da şu mânaya gelen sözler söylemiştir: Ruhanî mead (haşır) ve

onun ahvali, aklî burhan ve mikyaslarla vasıl olunan şeyler cinsindendir. Çünkü bu (nevi bir haşır) bir tek vetirenin ve mahfuz bir tabiatın nisbetleri üzerine vukua gelir. (Tabiatı ve tarzı itibariyle ölçüleri bizce bellidir). Bundan dolayı onun üzerine (aklî ve mantıkî burhan ikame etme gücüne sahibiz. Cismanî mead ve onun ahvalini ise burhanla idrak etmek mümkün değildir. Çünkü o (belli ve sabit) bir nisbet ve tarz üzere değildir. Bu çeşit haşrı, hak olan şeriat-ı Muhammediye bize genişçe beyan etmiştir. O halde bu hususta ona bakılmalıdır. Biz cismanî haşrın ahvali konusunda ona müracaat ederiz.

İmdi filozofların bu ilmi, etrafında dönüp dolaştıkları kendi maksatları için de yeterli değildir. Üstelik onda şer'î ahkâmın zevahirine de muhalefet vardır. Bildiğimiz kadarıyla bu ilmin bir tek semeresi vardır ve o da burhanlarda iyi ve doğru bir meleke kazanma için delilleri ve hüccetleri tertip etmek suretiyle zihni bilemekten ibarettir. Şöyle ki mikyasların (ve kıyasların) sağlam ve mükemmel bir şekilde tanzim ve tertip olunması, filozofların mantık sanatında şart koştukları esaslar ve buna dair tabiat ilimlerinde söyledikleri sözler dahilinde olur. Onlar umumiyetle tabiiyat, matematik ve ilahiyat gibi felsefî ilimlerde mantığı kullanmışlar (ve onun kaidelerini tatbik etmişler)dir. İmdi burhanları (mantıktaki) şartlarına uygun olarak çokça kullanmak suretiyle felsefî ilimleri tetkik eden bir kimse, hüccet getirme ve istidlalde bulunma hususunda tam ve doğru bir melekeye hakkıyla sahip olur. Çünkü mantıktaki kıyas ve kaideler her ne kadar filozofların (ilahiyat bahsindeki) maksatları karşısında yetersiz kalıyorsa da bildiğimiz kadarıyla nazar (ve düşünce) ile alâkalı kaidelerin en sıhhatli olanları yine de onlardır.

Bu sanatın (mantık fenninin) semeresi işte budur. Ayrıca bu sayede ehl-i âlemin (veya ehl-i ilmin) kanaatlarına ve reylerine vakıf olma imkânı da vardır. (Felsefenin) zararı ise malumunuz olan hususlardır. Şu halde onu tetkik eden bir kimse, gücü yettiği nisbette onun zararlarından sakınmalıdır. Onu tetkik etmek isteyen bir kimse şer'î ahkâmı dolu, tefsir ve fıkıha vakıf olduktan sonra tetkik etmelidir. İslâmî ilimlerden habersiz olan bir kimse bunun üzerine düşmemelidir. Çünkü böyle bir kimsenin onun tehlikelerinden emin olması nadir görülür.

Doğru ve gerçek olana muvaffak kılan ve ona irşad eden Allah'tır. "Allah bizi hidayete erdirmemiş olsaydı biz hidayete eremezdik" (A'raf, 7/41).

### XXXI. Müneccimlik sanatının iptaline, mesnedlerinin zaafına ve gayesinin fesadına dair

Müneccimler (*astrologers*), nücûm sanatı (*astrology*) sayesinde unsurlar âleminde kâin (ve hâdis) olan şeyleri, gerek tek tek, gerekse toplu olarak yıldızların kuvvetlerini ve maddî yaratıklar (muvelledât-ı unsuriye, *elemental creations*) üzerindeki tesirlerini tanıma cihetinden giderek, vücuda gelmelerinden evvel bildiklerini iddia ederler. Bundan dolayı feleklerin ve yıldızların vaziyetleri ister küllî olsun ister ferdî olsun kâin (ve hâdis) olan nevilerin her çeşidinden meydana gelecek olan şeylere delâlet ederler.

Mutekaddimûn denilen eski müneccimler, yıldızların kuvvet ve tesirlerinin tecrübe ile bilinebileceği görüşündedirler. Bu ise bir araya gelmeleri halinde bile tüm ömürlerin yetmeyeceği bir husustur. Çünkü tecrübe, kendisinden belli bir ilmin ve zannın hasıl olabilmesi için ancak müteaddit defa yapılan tekrarlarla husule gelir. Yıldızların öyle devirleri (*edvar, revolutions*) vardır ki, uzun bir zaman aldığından tekrerrür etmesi de çağlara ve zamanlara ihtiyaç gösterir. Âlemin uzun ömrü dahi buna yetmez.

Müneccimlerin akıllı kıt olanları, nice kere de yıldızların kuvvetleri ve tesirleri vahy ile bilinmiştir, diye tutturmuşlardır. Bu görüş o derece zayıftır ki, onu reddetme külfetine katlanmamıza bile ihtiyaç yoktur. Bu husustaki delillerin en açık olanı şudur. Bilmen gerekir ki, insanlar içinde (hüner, maharet ve hazakat isteyen teknik) sanatlardan en çok uzakta olanı nebilerdir (a.s.) ve yine onlar, Allah'tan olması hali müstesna gaipen haber vermeye de kalkışmazlar. Bu durumda nasıl olur da nebiler (müneccimlik gibi) bir sanatla gaybî haberleri istinbat ettiklerini iddia edip kendilerine tabi olan halka bunu teşri kılarlar?

Batlamyus ve müteahhirûndan ona tâbi olanlar şu görüştedirler: Yıldızların bu hususa (gelecek hâdiselere) delâleti, unsurla ilgili (maddî) şeylerde yıldızlar için hasıl olan mizaç cihetinden tabîî bir delâlettir. (Batlamyus) diyor ki: Zira ay ile güneşin (faaliyetleri) unsurlar âlemi üzerindeki tesirleri (ve eserleri) aşîkârdır. Bunu inkâr, hiçbir kimse için mümkün değildir. Meselâ mevsimlerin ve onlara ait mizaçların değişmesinde, meyvelerin, ekinlerin ve benzeri şeylerin olgunlaşmalarında güneşin tesiri vardır. Keza nemlerde, suda, bozulma niteliğine sahip maddelerin olgunlaştırılmasında ve hıyar nevinden olan meyvelerde ayın tesiri ve diğer bir takım eserleri mevcuttur. Sonra (Batlamyus) diyor ki: Ay ile güneş bir yana bırakılacak olursa, yıldızlar hakkında takip edeceğimiz iki yol var; Birinci yol, bu sanatın ve fennin üstatlarından olmak şartıyla kendisinden bu husus (nücûm ahkâmı) naklolunan kimse-leri taklit etmektir. Ancak bu yol nefis için tatminkâr değildir. İkinci yol, yıldızlardan herbirini, tabiatını ve tesirini apaçık olarak bildiğimiz en büyük ışık kütlesine kıyas etme esasına dayanan tecrübe ve hads (sezgi)dır. Şu halde kıran (*concunction*) sırasında belli bir yıldızın acaba kuvveti ve mizacı artıyor mu, diye bakarız. Eğer artıyorsa, bu yıldızın en büyük ışık kütlesine (güneşe) tabiat itibarıyla muvafık olduğunu anlarız. Yok eğer eksiliyorsa bu sefer de bunun ona zıd olduğunu biliriz. Sonra biz yıldızların münferit olarak kuvvetlerini öğrenince mürekkep olarak da kuvvetlerini öğrenmiş oluruz. Bu da yıldızların üçlü, dörtlü ve sair şekillerle mütenazır olmaları esnasında olur. Bunu bilmek de burçların tabiatlarını, en büyük ışık kütlesine kıyas cihetinden olur. Tüm yıldızların kuvvetlerini böylece bilmiş oluruz. Kuvvetlerden hava için hasıl olan mizaç, onun altında bulunan mahlukat için de hasıl olur. Bu suretle bu mizaç nutfe ve tohumların huyu haline gelir. Böylece bu mizaç, nutfe ve tohumdan tekevvün eden bedene, bedene taalluku olup da ona feyezan eden, onun sayesinde kemal kazanan, riefse nefis ve bedene bağlı olan bütün hallere hulul eder. Çünkü tohum ve nutfelere has olan keyfiyetler, aynı zamanda bunlardan doğan ve hasıl olan şeylerin de keyfiyetleridir.

Batlamyus devamla diyor ki: Bununla beraber bu husus zannî olup hiçbir şekilde kat'î değildir. Bu, ilâhî bir kazadan yani kaderden de ileri gelmeyip ancak olacak (kâin) bir şeyin tabîî sebepleri cümlesinden ibarettir, ilâhî kaza ve hüküm ise her şeyden önce gelir. Batlamyus ve ona tâbi olanların sözleri özet olarak bundan ibarettir. Batlamyus'un *Quadripartitume (Kitabu'l-erba')* ve diğer eserlerinde bu mananın metni mevcuttur.

Bundan, bu sanatı idrâk etme vasıtasının (ve delilinin) zayıf olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, olacak bir şey (kâin) hakkında bir ilim veya zan, yerinde izah edildiği üzere ancak onun fâil, kâbil (madde), suret ve gaye nevinden olan tüm sebepleriyle ilgili bilgiye istinaden hasıl olur. Halbuki nücûma ait kuvvetler, münec-cimlerin de ifade etmiş oldukları üzere sadece fâile (*agents*)dir. Unsurî (ve maddî) cüz ise kâbil (*recipient*)dir. Bundan başka yıldızların kuvvetleri başlıbaşına fail (ve müessir) değildir. Belki ortada bir takım kuvvetler daha vardır ki, o kuvvetlerle birlikte maddî cüz üzerinde fail ve müessirdirler. Meselâ babanın tevlid kuvveti, nutfenin terkindeki nev' (*species*) ve bir nevideki sınıflardan birini öbürlerinden temyiz eden hâssanın kuvvetleri ve benzeri diğer kuvvetler böyledir. İmdi yıldızlara has kuvvetlerin kemal mertebede hasıl olması ve malum hale gelmesi halinde bile bunlar ancak kâinde müessir olan sebepler cümlesinden sadece bir tek müessir ve faildir.

Ayrıca yıldızların kuvvetleri ve tesirleriyle ilgili malumata ilaveten fazla bir hads ve tahmin gücünün mevcudiyeti de şart koşulur. Ancak bu durumda kâinin vukuu hakkında müneccimin nezdinde bir zan hasıl olabilir. Halbuki hads ve tahmin (*conjecturing, guesswork*), fikri itibarıyla nazar ve tetkik halinde bulunan şahsa has kuvvetler olup ne kâinin sebep ve illetlerindendir ne de nücûm sanatının esaslarındandır. Şayet müneccim sezgi ve tahminden mahrum ise, merdivendeki zan basamaklarından geriye dönerek şüphe basamağına kadar düşer.

Yıldızlara has kuvvetlere dair doğru dürüst ilim hasıl olup müneccimin önüne bir âfet ve engelin çıkmaması halinde durum budur. Bu ise zor bir şeydir. Zira bu, yıldızların seyr ve hareketleriyle alâkalı ince hesapların bilinmesine ve bu sayede vaziyetlerinin anlaşılmasına ihtiyaç gösterir. Kaldı ki, her yıldızın kendisine has bir kuvveti bulunduğuna dair elde hiçbir delil yoktur. Güneşe kıyas ederek beş yıldızın kuvvetlerini tesbit hususunda Batlamyus'un usûlü zayıf bir mesneddir. Çünkü güneşin kuvveti yıldızların tüm kuvvetlerine galip olup onları istila etmiştir. O yüzden Batlamyus'un da ifade ettiği gibi bir mukayesenin yapılması halinde bu kuvvetlerde meydana gelecek bir artış veya eksilme çok az fark edilir. Bütün bunlar bu sanata istinaden unsurlar âleminde vâki olan kâinleri bilmeye engel teşkil eder.

Sonra yıldızlar altlarındaki âlem üzerinde müessirdir, şeklindeki iddia bâtıldır. Çünkü tevhid bahsinde (bk. Kelâm faslı) görüldüğü gibi istidlal yoluyla Allah'tan başka fail bulunmadığı açıkça ortaya çıkmıştır. Buna dair ilm-i kelâm âlimleri bir takım hüccetler ortaya koymuşlardır ki, bunları (tamamen) beyana hacet yoktur. Onlara göre sebeplerin sonuçlara isnad edilmesinin keyfiyeti meçhuldür, ilk bakışta göze çarpan tesir hususunda hükme esas aldığı şey konusunda akıl itham altındadır. Belki de sebeplerin isnadı (ve illetlerin malûllere bağlanması) mutad olarak bilinmekte

olan tesir suretinden başka bir tarzdadır ve gerek ulvî gerek süflî tüm kâinatı birbirine rabt eden ilâhî kudret aynı zamanda sebep sonuç arasındaki rabıtayı da teşkil etmektedir. Bilhassa şeriatın tüm hâdiseleri Allah'ın kudretine irca ettiği ve bunun dışında kalan şeylerden berî kıldığı dikkate alınırsa bu durum daha çok böyledir.

Nübüvvet müesseseleri de yıldızların keyfiyet ve tesirlerini reddetmişlerdir. Şer'î ahkâmın tetkik edilmesi buna şahitlik eder. Meselâ (Hz. Peygamber), "Ay ve güneş hiçbir kimsenin ölümü veya doğumu sebebiyle tutulmaz", demiştir. (Hz. Peygamber'in Rabbından rivayet ettiği kudsî bir hadiste): "Kullarımın kimi bana iman etmiş, kimi de beni inkâr etmiştir. Allah'ın lutfu ve rahmeti sayesinde üzerimize yağmur yağmaktadır, diyenler bana iman etmişlerdir yıldızları (ve tesirlerini, ilm-i nücümü) ise inkâr etmişlerdir. (Yağmur yağdığını itikad edilen şu nevin, *constellation* ve) şu yıldız takımının sayesinde üzerimize yağmur yağdırılmıştır, diyenler beni (ve tesirimi) inkâr etmişler, yıldızlara (ve tesirlerine) iman etmişlerdir", buyurmuş olup hadis sahihtir. (Buharî, I, 217).

Böylece bu sanatın şer'î tarîke göre bâtil, bununla beraber aklî tarîke göre de mesnedlerinin (*medârik, achievements*) zayıf olduğu açıkça ortaya çıkmıştır. Ayrıca buna ilaveten müneccimlik beşerî umran itibarıyla da zararlıdır. Şöyle ki: Bazı vakitlerde nücûmla alâkalı hükümlerden biri, hiçbir tetkike ve tahkike istinat etmediği halde tamamıyla tesadüf eseri olarak doğru çıkabilir. Buna dair bilgisi olmayanlar, bu yüzden bu fenne düşkünlük gösterirler. Gerçek durum hiç de öyle olmadığı halde "nücûmla ilgili ahkâmın tümü düzenli olarak doğrudur", zannederler. Böylece eşya-yı Hâlık'ından başkasına irca etme durumuna düştüklerinden müneccimlik halkın akaidinin bozulmasına yol açar.

Ayrıca müneccimlik umumiyetle hanedanlıklarda önemli teşebbüslere geçmek için buhranlı zamanların beklenmesi hâdisesine yol açar. Bu beklemenin sonucu olarak bir hanedanlık hakkında fırsat kollayan, o hanedanlığın (iç ve dış) düşmanları, (zamanın müsait olduğuna kanaat getirdikleri an) o hanedanlığa karşı harekete geçip hücumu ve ihtilale teşebbüs ederler. Biz bunun bir çok örneklerini müşahade etmişizdir<sup>33</sup>.

Şu halde bu ilmin umrandaki bütün halka yasaklanması lazım gelir. Çünkü hem din hem de devletler itibarıyla zarar ve ziyanın kaynağı bu ilimdir, idrâklerinin ve malumatlarının gereği olarak bu ilmin beşerde mevcut olması tabîidir, düşüncesi onu yasaklamaya engel olmamalıdır. Çünkü hayır ve şer de sökülüp atılmaları mümkün olmayacak bir şekilde âlemde tabîi olarak mevcuttur. Mükellefiyet, bunları elde etmeyi temin eden sebeplerle alâkalıdır. Bu durum muvacehesinde mükelleflere düşen vazife sebeplerine tevessül suretiyle hayrı iktisap etmek, şer ve mazarrat sebeplerini

33 Cevdet Paşa tercümesinden: 1838'de Hafız M. Paşa'nın Nizip'te Mısır ordusuna mağlup olmasının sebebi de müneccimlerin taysiyesi üzerine vaktinde hücumu geçmemesi ve İbrahim Paşa'nın bu fırsatı ganimet bilmesi olmuştur. Yine Afganlıların 1100 küsur tarihinde İsfahan'a hücum etmelerinde, Safevî Devleti'nin çökmeye yüz tutmasına yol açan muharebeye yersiz ve zamansız başlanmasının bir sebebi de müsait zamanın eşref vaktin müneccimlik ilmine göre araştırılmasıdır. Küllü müneccimcin kezzâb.

de ortadan kaldırmak olarak belirlemektedir. Bu ilimdeki mefsetetleri ve mazarratları bilen bir kimsenin üzerine düşen görev de budur.

Bundan şu anlaşılmalıdır: Haddizatında müneccimlik sahih bile olsa, ne onun bilgisini ne de melekesini tahsil etmek hiçbir Müslüman için mümkün olamaz. Daha doğrusu bunu tetkik edip tam manasıyla ihata ettiğini zanneden bir kimse hakikat-ı hale yakın olmaktan gayet uzaktır. Çünkü şeriat bunun tetkikini yasakladığından umrandaki halk onu okumak için bir araya gelmemekte ve onu talim için ders halkaları teşkil etmemektedir. Onun için halk içinde nâdir rastlanan bu ilmin düşkünleri çok az, hatta çok azdan daha da azdır. Bunlar da müneccimliğe dair olan kitapları ve risaleleri ancak evlerinin bir köşesinde, halktan gizlenerek ve umumun murakabesi altında oldukları halde (binbir müşkilat içinde) mütalaa edebilmektedirler. Üstelik bu sanat çeşitli şubelere ayrılmış, dalları çoğalmış, anlaşılması son derece zorlaşmış bir durumda bulunmaktadır. Bu şartlar altında ondan herhangi bir fayda temin etmek nasıl mümkün olabilir? Görüyoruz ki, din ve dünya itibarıyla fıkıhın faydası umumdur. Onu kitap ve sünnetten alıp bellemek de kolaydır. Çok sayıda insan durmadan onu okuma ve talim etme işiyle uğraşıp durmaktadır. Bunca tahkikattan, malumat derlemekten, uzun müzakerelerden, fıkıh meclislerinin bu derece çoğalıp yaygınlaşmasından sonra bile çağlar boyu ve bir çok nesiller arasında ancak tek tek şahıslar fıkıhta hazaket ve maharet kazanabilmektedir. Bu durum karşısında şer'an metruk olan, haram ve yasak seddinin öbür tarafına atılan, halk çoğunluğundan saklı tutulan, belleme usûlü zor olan, mümareseden ve usûl ve furuunu tahsilden sonra o ilmin etrafında küme küme yığılı olup araştırıcıyı ilgilendiren fazla miktarda hads ve tahmine muhtaç olan (müneccimlik gibi) bir ilim nasıl bilinebilir? Bütün bu durumlar karşısında o ilmi tahsil ve onda maharet kazanmak nasıl kabil olur? Halk içinde bu iddida bulunan derhal tersyüz edilip reddedilir. Bu hususta (ve maharet iddia etme konusunda) onun lehinde kâim bir şahit de bulunmaz. Çünkü bu fen müslümanlar arasında gariptir ve onu bilenler de azdır. Bu hususa dikkat et ki bu konudaki nokta-ı nazarımızın sıhhati aşikâr bir surette ortaya çıksın.

“Gaybı en iyi bilen Allah'tır. O kimseyi gaybına vâkıf kılmaz” (Cinn, 72/26).

Araplar, Sultan Ebu Hasan'ın askerlerini mağlup ve onu Kayrevan'da muhasara edip her iki fırkanın dost ve düşmanları bir sürü asılsız şayialar yaydıkları vakit, zamanımızdaki arkadaşlarımızdan birinin başına gelen hâdise de bu çeşitten (ve müneccimliğin asılsız rivayetlerinden) dir. Tunuslu şairlerden Ebu Kasım Rehavî bu hususta (manzum olarak) şunları söylemişti.

Her an Allah'tan af dilerim  
Artık hayat ve afiyet kalmadı  
Tunus'ta akşamlayıp sabahlıyorum  
Akşam ve sabah Allah'a ait olduğu halde  
Korku, açlık ve ölüm  
Bunları kargaşa ve veba meydana getirmiştir  
Halk cidal ve savaş içinde  
Ama bu cidalin de bir faydası belki de yok  
Ahmedcilerin görüşlerine göre, Ali

Nerede ise mahv ve helak olmak üzere  
 Diğer bazıları diyor ki Ali'yi  
 Yakında saba rüzgarı size tekrar getirecektir  
 Ve onun da bunun da üst tarafında olan Allah  
 İki kulu hakkında dilediği hükmü vermede  
 Ey seyyar yıldızları (bk. Tekvir, 81/15) rasad eden müneccimler  
 Söyler misiniz şu gök şimdiye kadar ne yaptı  
 Bizi (boş vaadlarla) oyaladınız diğer taraftan iddia ettiniz ki  
 Bizler vaadımızda sâdik kişileriz bugün  
 Bir perşembe geçti ardından biri daha  
 Cumartesi geldi ve çarşamba da  
 Ayın yarısı ikinci onu da geçti  
 Üçüncü onu da kaza ona ekledi  
 Bu süre içinde asılsız sözden başka bir şey göremedik  
 Acaba bu (sizden) bir cehalet mi yoksa (bizden sizi) tahkir mi?  
 Biz Allah'a güvenmişizdir, biliyoruz ki  
 Hiçbir şey kaza ve kaderi geri çeviremez  
 Ben ma'budumun Allah olmasından memnunum  
 Size de ay ve güneş (ma'bud olarak) kâfidir  
 Şu akıp giden yıldızlar da nedir ki  
 Olsa olsa (itaatkâr) kullar veya cariyeler  
 Üzerlerine hükmedilir fakat onlar hükmedemezler  
 Halk hakkında hükmetme yetkisine de sahip değiller  
 Akıllar yolunu şaşırınca, kadim olarak gördü  
 Ecranın ve fenaya maruz olan şeylerin halini  
 Varlık hakkında hükmettiler ki tabii olarak  
 Onu su ve hava (unsurları) ihdas etmede  
 Tatlının karşısında acının olduğunu görmediler mi  
 Her ikisini de aynı toprak ve su beslemede  
 Rabbim olan Allah'a and olsun ki bilmem  
 Cevher-i ferd ve halâyı  
 Şu yolda seslenen heyulayı da:  
 Ben suretten tecrid edilmem  
 Var da değilim yok da  
 Müsbet de değilim menfî de  
 (Müneccimlik vasıtasıyla) Kazanç nedir hiç bilmem ancak  
 Alış ve veriş yolundan temin edileni bilirim  
 Benim mezhebim ve dinim  
 Halk evliya iken (selef çağında) tuttukları yoldur  
 O vakit ne fasıllar ne de asıllar  
 Ne cidal ne de riya vardı  
 Bu, ilk İslâmların takip ve bizim de tâbi olduğumuz yoldur  
 Bu tarzda tebaiyet ne hoş bir şeydi  
 Onlar malum olan bir hal üzere idiler  
 O vakit şu (müneccimlik) hezeyanı yoktu  
 Ey şu zamanın Eş'ârîsi olan zat, bana  
 Yaz ile kış idrâk ettirdi ki  
 Yaptığım şerre karşılık şer göreceğim  
 Hayrın karşılığı da kendisi gibi hayır olacak

Eğer itaatkâr olursam kurtulurum  
 Asi olursam (Allâh'ın affını) ümit ederim  
 Ben Bârî Taâlâ'nın hükmü altındayım ki  
 Arz da arz da ona itaat etmede  
 O sizin yazdıklarınız değildir lakin  
 Onu (ilâhî) hüküm ve kaza takdir etmede  
 Şayet Eş'ariye bahsedilseydi o kimselerden ki  
 Onun reyine ve mezhebine bağlanmada  
 Mutlaka derdi ki onlara haber verin, ben  
 Söylemekte oldukları şeyden olmaktadır bizâr<sup>34</sup>.

### XXXII. Kimyanın semeresini (iksiri) inkâra, onun var olmasının imkânsızlığına ve onu meslek edinmekten neşet eden mefsedetlere dair

Bilmek lazım gelir ki, maişetlerini teminden âciz olan birçok kimseyi tamah, bu sanatları meslek edinmeye sevk etmiştir. Bunların görüşüne nazaran kimyacılık maişeti temin etme yol ve şekillerinden biridir. Servet isteyen bir kimsenin onu bu yoldan temin etmesi daha basit ve daha kolaydır. Bu yüzden maksatlarına ulaşamama ve en sonunda ümitlerinin boşa çıkacağı zahir olunca zarar ve ziyana uğrama haline ilave olarak o uğurda nice yorgunluklara, meşakkatlere, zorluklara ve idarecilerin baskısına katlanmakta ve bu yolda yaptıkları masraflarla servetlerini ellerinden çıkarmaktadırlar. Tabiidir ki, iyi bir şey yaptıklarını sanmaktadırlar, (bk. Kehf, 18/102-104).

Onları böyle bir tamaha düşüren şey, müşterek bir madde sebebiyle madenlerin yekdiğerine istihale ve inkılap ettiklerini görmüş olmalarıdır. Bu yüzden gümüşü altın, bakırı gümüş haline getirmenin çaresini (ve usûlünü) bulmak için didinip durur ve bunun tabiat alemindeki mümkünattan olduğunu zannederler.

34 İlm-i ahkâm-ı nücum, İslâm hanedanlıklarının çoğunda, bu arada Osmanlı sarayı muhitinde, bilhas-  
 sa gerileme dönemlerinde bir hayli rağbet görmüştür. Bâli, II. Murad'a şunu tavsiye eder:

Şu kim okumuş ola ilm-i nücum,  
 Havâdis-i hadasâmı andan um.  
 Bunlar noliserdir, bilur ekserin  
 Nice ekserin, belki bilur varın.  
 Pes anla ki, âlemde âkil kişi  
 Anı tahsil etmeye, koya işi  
 Hususa ki dünyada sultan ola  
 Bir iklime hükmedici hükümdar ola  
 Gerektir ki ilm-i nücum okuya  
 Kalan işlerin hep anınçun koya

III. Selim'in babası Sultan III. Mustafa, 1756 - 1763 yılları arasında Avrupa devletleri arasında vukubulan Yedi sene harplerinde, bu devletlerin en küçüğü olan Prusya'nın kazandığı zaferleri, Frederik'in müneccimlerin tavsiyelerine göre hareket etmesine bağlamış ve Kral'a gönderdiği elçi vasıtasıyla ondan üç müneccim istemişti. Padişahın saflığına ve hurafeperestliğine bakan Frederik, "Sana üç müneccim gönderiyorum; birinci müneccim iyi eğitilmiş ve harbe hazır güçlü bir ordudur, ikinci müneccim hazineyi dolu bulundurmak, üçüncü müneccim de tarih okumaktır" diye yazmaktan kendini alamaz.



Bunun ilacı ve çaresi hususunda kimyagerlerin takip ettikleri muhtelif usûller vardır. Usûllerdeki farklılık da tedbir, tedbir tarzı ve mevzu olan madde konusunda tutmuş oldukları yolların değişik oluşundan ileri gelmektedir. Onlar ilaç ve çare için mevzu olan maddeye *hacer-i mükrem* (şerefli taş) adını vermekte ve acaba bu taş insan pisliği midir, yoksa kan mıdır veya kıl mıdır veyahut yumurta mıdır yahut da şu veya bu şey midir vs. diye ihtilaf etmektedirler.

Madde tayin edildikten sonra kimyacıların başvurdukları tedbirin ve muamele- nin hülasası şudur: Bu madde, sert, ve pürüzsüz bir taş üzerinde destesenkle döğüle- rek ezilir, toz haline getirilir. Ezilirken maksada münasip düşen devalar ve akakir ila- ve olunduktan sonra su ile sulandırılır. Sonra sulandıktan veya ateşle pişirildikten sonra güneşle kurutulur. Suyunu veya toprağını çıkarmak için tasid veya teklis olu- nur. Yapılan bütün bu ilaçlara rıza gösterir ve onun tedbiri sanatındaki esasların ica- bına göre tamamlanırsa, bütün bunlardan toprak veya bir mâi hasil olur ki, onlar bu- na *iksir* ismini vermekte ve bu amelindeki maksada göre şayet ateşte kızdırılmış gü- müşe dökülürse onu altın, ateşte kızdırılmış bakıra dökülürse onu da gümüş haline getirir, diye iddia etmektedirler.

Kimyacılar içinde bu hususta mütehasıs olanların iddialarına göre sözü edilen iksir dört unsurdan mürekkep bir madde olup bahiskonusu hususi ilaç ve tedbir sa- yesinde o maddede bir takım tabii kuvvetlere haiz bir mizaç hasil olmuştur. Bu kuv- vetler hangi şeyde husule gelirse, o şeyi kendine çevirir, onu kendi suretine ve miza- cına döndürür. Kendisinde vücuda gelmiş olan keyfiyetleri ve kuvvetleri o şeyin içi- ne yayar. Tıpkı hamurun mayası (*yeast*) gibi ki o da hamuru kendi zatına döndürür. Kendisinde mevcut olan kabarma ve hafifleme cinsinden hamurda bir tesir husule getirir. Bu suretle hamur midede güzel hazmedilir ve çabucak gıdaya dönüşür. Aynı şekilde altın ve gümüş iksiri de belli maddelerde tesirli olur. İçine girdikleri bir mad- deyî altın ve gümüşe çevirir, onların suretine dönüştürür.

Ana hatlarla kimyacıların nazariyelerinin özeti budur.

İmdi görüyoruz ki kimyacılar bu ilacın (*process*) üzerine düşmekte, rızk ve ma- işetlerini onda aramakta, kendilerinden evvel bu sanatın üstatlar tarafında telif edilen kitaplardan bu fenne dair bir takım hükümler ve kaideler aktarmakta, bunları arala- rında müzakere etmekte, bunlarla ilgili lugazların (rumuzların) anlaşılması ve sırla- rının keşfedilmesi konusunda tartışmalar yapmaktadırlar. Çünkü bu fennin ahkâm ve kavaidi ekseriya muammayı andırmaktadır. Mesela Câbir b. Hayyan'ın teliflerinde, *Resâil-i Seb'in*'de, Mesleme Macritî'nin *Rutbetü'l-hakim* isimli kitabında, Tuğrâî (nin kitapların)de, Mugayrebi'nin gayet güzel bir şekilde nazmedilmiş olan kaside- lerinde ve benzeri kitaplarda durum budur. Bütün bu (çabalar)dan sonra uğraştıkları şeylerden hiçbir fayda temin edemezler.

Endülüs'teki hocaların büyüklerinden olan üstadımız Ebu Berekât Bellefikî'ye bir gün bu meseleden söz açmış ve bu fenne dair teliflerden birini bilgilerine sun- muştum. Üstad bu kitabı uzun uzadıya inceledikten sonra bana iade ederek; "temin ederim ki (bunu yazan ve buna itikad eden) bir kimse ancak mahrumiyet içinde evi- ne döner", dedi.

Sonra bazı kimyagerler sadece (kalpazanlık ve) sahtekârlıkla iktifa ederler. Hilekârlıkları da ya aşikâr olur. Gümüşü altınla veya bakırı gümüşle yaldızlamak, bir veya iki, veya üçtebir nisbetinden ikisinin cüzlerini yekdiğerine katıp karıştırmak gibi. Veya sanat sayesinde gizlice (parlatarak ve cilalayarak) madenleri birbirine benzer hale getirmek gibi. Meselâ bakır, tasîd olunmuş (*sublimat*) civa (kalay) ile beyazlatılıp yumuşatılınca gümüşe benzeyen öyle bir madenî madde ortaya çıkar ki onu gerçek gümüşten ancak usta sarraf ayırdedebilir.

Bu sahtekârlar yaptıkları bu kalpazanlıktan başka bu maddeleri halkın arasına sürer. Ahaliye kalp parayı halis para olarak yutturmak maksadıyla bunların üzerlerini sultanın sikkesiyle de boyar (ve mühür)lar. İnsanların meslek itibariyle en âdi ve akibetleri itibariyle en fena olanları bunlardır. Çünkü yaptıkları hilelerle halkın mallarını çalıp çarpmaktadırlar. Zira sözü edilen sahtekârlığı yapanlar halkın elindeki malı almak için onlara gümüş yerine bakır, altın yerine gümüş vermektedirler. Şu halde kalpazan soyguncudur, hatta ondan da beterdır.

Mağrib'te bizim muhitimizde bu gürhunun büyük bir kısmını Berber talebesi (*students*) teşkil etmektedir. Bunlar bölgede köşe bucak dolaşmakta ve bir takım avanakların kapılarını çalmakta, sahradaki mescidlerde barınmakta, bedevî zenginlerini (bir nüshada aptallarını) altın ve gümüş sanatına (ve bunları imal etme fennine) vakıf oldukları hususunda kandırmaktadırlar. İnsan nefsi bu kıymetli iki madenin sevgisine tutkun olup kendini helak etme pahasına da olsa onların peşinde koşar. Bu yüzden (Magrib'teki) Berber talebeleri bu sayede geçimlerini temin etmektedirler. Sonra bunlar onların yanlarında korku ve murakabe altında oldukları halde kalır (kimyagerlik faaliyetlerine devam eder). Ama aczleri zahir olup kepezelikleri ortaya çıkınca da derhal başka bir yere kaçarlar. Tekrar aynı bir kılığa girerek mesleklerini icra etmeye girişir, dünya ehlinin (zenginlerin ve menfaatperestlerin hırslarını ve) tamahlarını tahrik ederek, bildiklerini ileri sürdükleri kimyaya heveslendirir ve bu yoldan mallarını aşırırlar. Bunlar, maişetlerini temin uğrunda bu gidişatlarını devam ettirip giderler.

Cehalet, âdilik ve soygunculuğu meslek edinerek gayelerine ulaşan bu güruha söylenecek bir şey yoktur. İletlerini ve fesadlarını ortadan kaldırmak için de idarecilerin kendilerine şiddetle muamele yapmadan, nerede olurlarsa olsunlar onları yakalamaktan ve bu gibi işler yaptıklarına vâkıf olunca da (hırsızlarda olduğu gibi) ellerini kesmekten başka çare yoktur. Zira onlar bu davranışlarıyla umumî olarak ihtiyaç duyulan ve hakikatte tüm ahalinin müşterek malı olan sikkayı ifsad etmektedirler. Diğer taraftan sultan (ve devleti sikkayı ıslah etmek, o hususta gereken ihtiyatı göstermek ve onu (kalpazanlıkla) ifsad edenlere karşı sert davranmakla mükelleftir.

Fakat kimya sanatını meslek edinip de sahtekârlık ve kalpazanlık haline razı olmayan, bilakis bundan çekinen, müslümanların sikkelerini ve nakitlerini ifsada tenezzül etmeyen, sadece bahsedilen biçimdeki bir ilaç (muamele) ve bu ilaç neticesinde hasıl olan iksir ile gümüşü altına ve kurşuna, bakırı ve kalayı gümüşe çevirme arzusunda olan kimselere gelince, biz onlarla oturup konuşabilir ve bu husustaki mesnedlerini tartışabiliriz. Bununla beraber biz biliriz ki ilim ehlinin hiçbirisi için bu

maksat gerçekleşmemiş ve bu konudaki arzularına nail olamamıştır. Bunlar ömürlerini sadece (kimyevî ameliye ve) tedbirde, fihr ve sılâe (*pestle, muller*) kullanmada, tasîd ve teklîsde, akakirin (*drugs*) toplanması ve araştırılması yolunda türlü türlü tehlikeleri göğüslemede tüketmekte, falan şahıs bu husustaki maksadını gerçekleştirmiştir veya filan zat bu yoldan muradına nail olmuştur, kabilinden bu konuda başkalarıyla ilgili bir takım hikâyeler nakletmede, kendileri ise sadece bu çeşit hikâyeleri dinleme ve üzerinde tartışma vaziyetiyle kanaat etmekte ve bu gibi şeyleri tasdik konusunda herhangi bir şüpheyi de düşmemektedirler. Tıpkı merak sardıkları vesvese kabilinden olan haber ve masallara düşkün ve tutkun olanlar gibi. Eğer mesele tahkik edilip; peki bunu gözünüzle gördünüz mü, diye sorulsa, hayır görmedik sadece işittik diye cevap verirler. Her nesilde ve asırda onların hali işte böyledir.

Bilmek gerekir ki, âlemde bu sanatın meslek haline getirilmesi eskidir. Önceki ve sonraki âlimler bunun üzerinde konuşmuşlardır. Onun için evvela onların bu husustaki kanaatlarını nakledeceğiz, sonra onu müteakiben de bizatihi bu durumun esasını teşkil etmek üzere ortaya çıkan hakikati (ve işin mahiyetini) bahiskonusu edeceğiz. Doğru olana muvaffak kılan Allah'tır. Deriz ki:

Hukemaya göre bu sanattan bahsetmenin esası sayısı yedi olan meâdin-i müte-tarrike'nin (*malleable minerals*) haline istinat eder. Bu madenler de altın, gümüş, kurşun, kalay, bakır, demir, hârsînî'dir. (Hârsînî ham altın, ayna imalinde kullanılan bakır gibi bir maden, demire benzeyen bir maden, dokunduğu yerde kıl bitmeyen bir maden, okların ucundaki temrin yapıldığı ve dokunduğu şeyi hemen öldüren maden, Çin'de bu madenden yapılan aynalara bakılınca ağzı eğri, burnu ve yüzü çarpık olan şifa bulur. Tûtiya, ruhî tûtiya maden hakkında çok çeşitli görüşler ileri sürülmüştür). Acaba bu yedi maddenin tümü bizatihi kâim ve müstakîl neviler (*species*) olup fasılları (*specific differences*) mı farklılık göstermektedir. Yoksa belli keyfiyetlerden (hassıl olan) bir takım hassalar şeklinde farklılık göstermekte olup bu keyfiyetlerin tümü de bir ve aynı nevin sınıfları mıdır?

Ebu Nasr Farabî'nin benimsediği ve bu hususta Endülüs hukemasının da kendisine tâbi olduğu kanaata göre bu madenlerin hepsi nevi itibariyle bir ve aynıdır. Sadece nemlilik, kuruluk, yumuşaklık, sertlik ve sarı, beyaz ve siyah olma gibi renk şeklindeki keyfiyetler itibariyle aralarında fark vardır. Şu halde bütün bunlar sözü edilen o bir tek nevin sınıflarından ibarettir (bk. Farabî, Vucûbu sinatı'l-kimya, *Belleten*, XV, 1951, 65 - 79).

İbn Sina'nın benimsediği ve bu hususta meşrik hukemasının da kendisine tâbi olduğu kanaata göre bu madenler fasılları itibariyle muhtelif olup birbirinden ayrı (mütebayin) nevilerdir. Herbiri bizatihi kalın olup kendi hakikati ve mahiyetiyle tahakkuk etmiştir. Bunlardan herbir nevin sair nevilerde olduğu gibi bir faslı ve cinsi vardır. (bk. İbn Sina, *eş-Şifâ*, "İbn Sina ve kimya", *İlahiyat Fakültesi* dergisi 1952, IV, 47-71).

Ebu Nasr Farabî bu madenlerin nevi itibariyle müttetik ve aynı olmaları yolundaki kanaatına bunların yekdiğerine inkılap etmelerinin imkânını bina kılmıştır. Çünkü bu takdirde arazların tebeddülü ve sanatla ilaçlanmaları (kimyevî muameleye tâ-

bi tutulmaları) imkânı mevcuttur. İşte bu açıdan Farabî'ye göre kimya sanatı mümkün ve me'hazı (öğrenilmesi ve tatbiki) kolay olmuştur.

İbn Sina bu madenlerin nevi itibariyle muhtelif ve ayrı oldukları yolundaki kanaatine, bu sanatın inkârı ve var olabilmesinin imkânsızlığını bina kılmıştır. Çünkü sanatla fasla, (bir maddenin temel özelliğini değiştirmeye) yol yoktur. Onu ancak eşyayı halk ve takdir eden ulu ve yüce Allah yaratır. Fasılların hakikatları, tasavvur itibariyle esastan meçhul iken sanatla onları değiştirmeye nasıl teşebbüs edilebilir?

Bu sanatın mütehasşislerinden olan Tuğrâî<sup>35</sup>, İbn Sina'nın bu sözü ile hata ettiğini bildirip onu şu şekilde red etmiştir. Tedbir ve ilaç (kimyevî işlem) faslın halkı ve ibdâî ile alâkalı değildir. Sadece hassayı kabul etmesi için maddeyi (ve cevheri ona göre) hazırlamaktan ibarettir. Fasl ise gerekli hazırlık yapıldıktan sonra Hâlık'ı nezdinden gelir. Nasıl ki, maddelere cilalama ve perdah ile nur ifaze eden de odur. Onun için bu hususta faslı tasavvur ve tanıma ihtiyacı içinde değildir.

Tuğrâî "sözüne şöyle devam ediyor: Fasıllarını bilmemekle beraber bazı canlıların yaratılması hâdisesine rastlamaktayız. Meselâ toprak ve samandan akreb, kıldan tekevvün eden yılanlar böyle halk olunurlar. Yine çiftçilerin anlattıklarına göre yok olup ortadan kalktıktan sonra arı, buzağılardan tekvin olunur. Keza ırnaklı hayvanların boynuzlarından (bunları ekme yoluyla) kamış tekvin edilir. Boynuzlar ekime hazırlanırken içlerini bal ile doldurmak suretiyle de şekere dönüştürülür. (Eskiler haşeratın ve kamışın bu yoldan ve tohumuz yaratıldığına inanırlardı). Şu halde bunun misli olan bir hâdiseye altın ve gümüş madenlerde de rastlamaya ne mâni vardır? (Bütün bunlar) sanat yolu ile elde edilen neticelerdir. Elbetteki bunların mevzuu da maddedir. Lakin tedbir ve ilaç vasıtasıyla bu maddeler, fasılları kabule müsait bir hale getirilmektedir. Yoksa fasılların yaratılması sözkonusu değildir. Tuğrâî diyor ki: Biz de bu işlemin aynısını altın ve gümüş hakkında ileri sürmekteyiz. İmdi eline bir madde (cevher) alırsın. Onu tedbire (ve kimyevî muameleye) tâbi tutarsın. Ancak bu maddede altın ve gümüşün suretini kabul etmek için ilk istidadın bulunması icab eder. Sonra o maddeyi ilaç ile değiştirmeye çabalarsın ve sözkonusu faslı kabullenme istidadı onda tam olarak gerçekleşmeye kadar bu çaba devam eder. (Böylece kendi esas özelliğini kaybeden madde altın veya gümüş haline dönüşür). Tuğrâî'nin (İbn Sina'yı red için söylediği) sözlerinin mealen nakli burada bitmiştir.

Tuğrâî'nin İbn Sina'yı red için ileri sürmüş olduğu bu görüşler doğrudur. Lakin kimyacıları red için bizim dayandığımız başka bir me'haz ve mesned daha vardır. Sadece Tuğrâî'nin ve İbn Sina'nın değil, (Belki de Farabî diye yazılacaktı) tümünün ileri sürdükleri iddiaların bâtıl olduğu ve kimyanın varlığının imkânsızlığı bundan anlaşılacaktır. Şöyle ki:

Kimyacıların ilaçlarının (*process*) hülasası şudur: Kimyacılar ilk istinad ile müsteid olan maddeye vâkıf olduktan sonra onu mevzu haline getiriyorlar, tedbir ve ilaç itibariyle onu madenî maddenin tabiatındaki tedbirle aynı hizaya getiriyorlar. Nihayet onu altına veya gümüşe tahvil ediyorlar. Kendilerine ait fail ve münfail (*active*

ve *passive*) kuvvetleri en kısa zamanda artırıyorlar. Nitekim yerinde açıklanmıştı ki fail kuvvetin artması onun fiil ve tesir müddetini kısaltır. Yine açıklanmıştır ki madeni itibariyle altının oluşumunun gerçekleşmesi, güneşin en büyük devrine göre vücuda gelir. İmdi kuvvetler ve keyfiyetler ilaç usulüyle (hızlı bir şekilde) artırılınca, söylediğimiz gibi madenin altın haline dönüşmesi sözü edilen müddetten (1080 seneden) daha az zamanda gerçekleşir.

Veya kimyacılar, sözü edilen ilaçlarıyla bahiskonusu madde için mizaç kabilinden bir suretin husulünü araştırmaktadırlar. Mizaç cinsinden olan bu suret maya gibi olduğundan ilaca konu yapılan bir cisimde o cismi tahvil etme yolunda matlub olan tesirleri vücuda getirir. Evvelce de geçtiği gibi işte bu (mizaçî suret ve maya) iksirdir.

Şimdi şunu biliniz ki, unsurlardan tevellüd ederek vücuda gelen her şeyde beheimahal dört unsurun farklı nisbetlerde bir araya gelmesi icab eder. Çünkü unsurların nisbetleri yekdiğerine denk olsa, imtizaçları tahakkuk etmez. Şu halde tüm cüzlere galip gelen bir cüzün bulunması zaruridir. Unsurlardan tevellüd eden mezcolmuş her şeyde tabiî (garizî) bir hararetin mevcudiyeti şarttır. O memzuc maddenin vücuda gelmesinde fail ve onun suretini muhafaza eden bu harekettir. Sonra zaman içinde tekevvün eden her şey mutlaka tavırları itibariyle değişir. Tekvin zamanında bir tavırdan diğer bir tavıra intikal eder ve gayesine varana kadar böyle devam eder. Önce nutfе sonra kan pıhtısı, sonra et parçası, sonra surete girme, sonra cenin olma, sonra bebek olarak doğma, sonra meme emen bir sabi olma, sonra... sonra... ilh (bk. Mü'minun, 23/13-14) şeklindeki tavırları itibariyle insana dikkat ediniz. Mikdar ve keyfiyetleri itibariyle her tavırda mevcut olan cüzlerdeki nisbetlerin nasıl muhtelif olduğuna bakınız. Eğer durum böyle olmasaydı bir tavrın aynen bir evvelki tavır, o da ondan evvelki tavır olurdu. Aynı şekilde her tavrıdaki tabii hararet de diğer tavrıdakinden farklıdır.

Şimdi 1080 yıldan bu yana madeni itibariyle altının tavırlarını, bu müddet içinde intikal ettiği ahvali ve geçirdiği safhaları nazar-ı itibara alınız. Şu halde kimyager, tabiatın tesirini madene sevketmeye, tedbiri ve ilacı ile o tesiri bu madenin hizasına getirmeye, işlem gerçekleşene kadar buna devam etmeye ihtiyaç duymaktadır. Sanatla kasdolunan şeyin ne olduğunu ebedî olarak tasavvur etmek ve onu hiç akıldan çıkarmamak sanatın şartındandır. O yüzden işin evveli fikrin sonudur, fikrin sonu da işin evvelidir, sözü her tarafta duyulmuş darb-ı mesellerdendir. Şu halde her tavrıdaki müteaddit ahvali ve farklı nisbetleri itibariyle altın için bütün bu vaziyetlerin, tavırların değişmesiyle tabiî hararete görülecek değişmenin, her tavrıdaki zaman miktarının, bunun yerini tutacak ve hükmünü icra edecek artırılmış kuvvet miktarının tasavvur edilmesi zaruridir. Tâki bütün bunlar sayesinde tabiatın tesirini madenin hizasına getirip ona tatbik etmek veya hamura göre maya mesabesinde olan mizaç kabilinden bir suret hazırlamak, böylece bu mizacı suretin kuvvet ve miktarlarındaki münasebetle sözü edilen maddeye tesir etmesini temin etmek el versin.

Bütün bunlar ancak ve ancak (her şeyi kuşatan ve) ihata eden (ilâhî) bir kuvvetin inhisarındadır. Beşerî bilgiler bunun gerisinde kalır. Bu sanat sayesinde altın elde ettiğini iddia edenin hali, sanat sayesinde, meniden insan yaratma iddiasında olan

kimsenin haline benzer. İşte o kadar. Şayet biz bu iddia sahibinin (yarattığını ileri sürdüğü insanın) eczasını, nisbetlerini, tavırlarını, rahimdeki yaratmanın keyfiyetini ve hiçbir şey bilgi dairesinin dışında kalmayacak şekilde bununla ilgili bilgilerin tafsilatını tam olarak ihata ettiğini kabul edebilirsek onun sözü edilen insanı yarattığını da kabul edebiliriz. Ama ona bu (kadar geniş malumat) nereden hasıl olacak? (Şu halde insanların faaliyetleri bilgileriyle sınırlıdır. Bilgileri de faaliyetleriyle. Onun için işin başı düşüncenin sonu, düşüncenin sonu da işin başıdır, denilmiştir).

Şimdi biz anlaşılması daha da kolay olsun diye bu delili muhtasar bir surette (akla ve zihne) yaklaştıralım. Diyoruz ki kimya sanatının ve kimyagerlerin bu tedbir hakkında ileri sürdükleri iddiaların özü şudur: Madenî tabiatı, sınaî tesirle sevk ederek onu bununla çakıştırmak, böylece madenî cismin tamamîyet ve kemal kazanmasını sağlamak, veya fiilen tabii bir şekilde belli bir cisime tesir ederek onu kendi suretine tahvil ve tebdil eden mizacî bir suret (iksir) ile bir takım fiiller ve kuvvetler vasıtasıyla (yeni) bir madde yaratmak, işte kimya budur. Lakin sınaî tesir ve fiilden evvel sevk edilmesi veya çakıştırılması kasdolunan madenî tabiat veyahut da kendisinde belli bir takım kuvvetler bulunan maddenin (iksinin) tesiri hakkında tam ve mufassal bir tasavvura ihtiyaç vardır. Halbuki sözkonusu ahval sonsuzdur. İnsan bilgisi bunlardan daha az olan şeyleri bile ihata etmekten âcizdir. Şu halde kimyager, maksadı insan veya hayvan veyahut da bitki yaratmak olan kimse mesabesinde. (Kelâmcıların halk-ı ef'al konusunda insanın fiilini yaratabilmesi için onun tafsilat ve teferruatını bilmesini icab eder, şeklindeki delillerinin kimyaya tatbiki).

İşte burhanın özü budur. Bildiğim delillerin en fazla güvenilir olanı budur. Görüldüğü gibi bu burhandaki (kimyanın vücuduna dair olan) imkânsızlık ne fasıllar ne de tabiat cihetindendir. Sadece onu ihata etmenin imkânsızlığı ve insanoğlunun bu durum karşısındaki yetersizliğinden ileri gelmektedir. İbn Sina'nın bahiskonusu etmiş olduğu burhanın bununla bir alâkası da yoktur.

Kimyanın gayesi cihetinden imkânsız olduğunu gösteren diğer bir izah şekli daha vardır, şöyle ki: Bu iki taş (altın ve gümüş) ve onların nedretlerindeki hikmet şudur ki, bu iki taş insanların kazançlarının ve mallarının (emeklerinin, bir emek birikimi olan servet ve sermayelerinin) kıymetidir. (Mal ve hizmetlerin mübadelesinde kullanılan müşterek ve standart bir kıymet ölçüsüdür). Şayet bunlar (bakırı gümüşe, gümüşü altına kalbetmek suretiyle iksir ve) sanatla elde edilebilselerdi Allah'ın bu husustaki hikmeti bâtil hale gelir, her ikisi de bol bol mevcut olur, netice itibariyle de onları edinmek suretiyle hiçbir kimse (mal, hizmet ve menfaat kabilinden) hiçbir şey temin edemezdi.

Kimyanın imkânsızlığının diğer bir izah şekli de şudur: Tabiat (*nature*) hiçbir zaman fiilleri (ve tesirleri) itibariyle en yakın yolu (ve usûlü) bırakıp da en uzak ve dolanbaçlı yolu tutmaz. Şayet kimyacıların iddia ettikleri sözkonusu sınaî (artificial) usûl sahih olup madenler hususunda tabiatın tuttuğu yolların en kısıası ve en az zaman alanı olsaydı, tabiat o usûlü bırakıp da altın ve gümüşün tekevvünü ve halk edilmeleri hususunda tutmuş olduğu (mutad yola ve) usûle geçmezdi.

Tuğrâî'nin bahiskonusu tedbiri tabiatla emsaline rastlanan akreb, arı, yılan ve

bunların yaratılmaları gibi müfredata teşbih etmesi bu hususta doğru olan bir şeydir. İleri sürmüş olduğu gibi vukufun (ve mevcut bilgilerin) ulaştığı nokta budur. Fakat kimya hiç de öyle değildir. Kimyanın ne kendisine ne de usulüne vâkıf olduğu, hiçbir ilim ehlinen nakledilmemiştir. Bu sanatı meslek edinenler günümüze gelinceye dek arkası kesilmeden bu sahada körükörüne saçmalayıp durmakta, aslı faslı olmayan bir takım masallardan başka bir şey elde edememektedirler. Şayet kimyacılar herhangi biri sahiden böyle bir şeye vâkıf olsaydı, elbetteki onun bu görüşü ona ait olmak üzere evladı veya talebesi veya meslektaşları tarafından zabt ve kayd edilir, dostları arasında nakledilegelir, ondan sonra, amelin (ve işlemin) sıhhati, onun tasdik edilmesini garanti altına alırdı, inhisar edip bize veya başkalarına balığ olana kadar böyle sürüp giderdi.

Kimyacıların, “İksir, maya mesabesindedir, mürekkep bir şey olup içinde husule geldiği şeyi kendi zatına kalb ve tahvil eder”, demelerine gelince: Bilmek lazım gelir ki maya ancak hamuru (kendine) kalb ederek onu hazma hazırlar, bu ise bir fesad ve bozulmadan ibaret bir şeydir. Maddelerde fesad kolay olup fiillerden ve unsurlardan (gelen) en basit (bir tesir) ile vâki olur. Halbuki iksirden maksat bir madeni kendisinden daha değerli ve daha üstün olan diğer bir maden haline dönüştürmektir. Bu ise tekvin ve salahtır ve tekvin fesaddan çok daha güçtür. Şu halde iksir, mayaya kıyas olunamaz.

Bu hususta işin aslı şudur: Hukemanın ve kimya üzerine konuşan Câbir b. Hayyan ve Mesleme b. Ahmed Macritî ve emsali zevatın iddia ettikleri gibi bu fen sahiden var bile olsa tabiî sanatlar cümlesinden değildir. Sınaî (ve teknik) bir hususla tahakkuk etmez. Kimyacıların bu fenden bahsetmeleri (fizikçilerin) tabiatı bahsetmeleri tarzında değildir. Onların bu vadideki sözleri, ancak sihirle ilgili hususlarda, ve sair harikulade şeylerdeki sözleri cinsindendir. Hallac ve benzeri zevattan zuhur eden fiiller kabilindendir. Mesleme b. Ahmed Macritî de *Kitabu 'l-gaye'* de buna benzer şeyleri bahiskonusu etmiştir. Onun *Kitabu 'r-rutbeti 'l-hakîm* isimli eserinde bu fenne dair söyledikleri de bu tarz (efsunla alâkalı) sözlerdir. Câbir'in risâlelerdeki sözleri de aynıdır. Onların buna dair bu tarzdaki sözleri herkesçe bilinmekte olduğundan onu şerh etme ihtiyacını duymuyoruz.

Velhasıl kimyacılar göre kimya, sanatların hükmünden hariç olan küllî maddeler (bir nüshada mevâlid, mahlukât) cinsinden bir şeydir. Binaenaleyh nasıl ki mevâlid olan belli bir ağaçtan ve belli bir canlıdan, bunların yaratılmalarında tabiî ve mutad olan usûlün dışında olarak bir günde veya bir anda bir ağaç veya bir canlı tedbir olunamaz ve vücuda getirilemezse aynı biçimde de (meselâ bakır gibi bir) altın maddesinden bir günde veya bir ayda herhangi bir altın tedbir ve istihsâl olunamaz. Altın (istihsâlinin) mutad usûlü değişmez. Meğer ki tabiat âleminin ve sınaî faaliyetlerin ötesinden gelen (harikulade) bir inayetle ola. Keza kim sınaî bir yoldan kimya talep ederse, malını da emeğini de zayı etmiş olur. Onun için bu sınaî tedbire (ve muamele tarzına akim ve) *kısır tedbir* denilmiştir, (*sterile treatment*). Çünkü şayet buna nail olmak sahiden kabilse; bu, tabiatların (unsurların) ve sanatların ötesindeki (harikulade bir kuvvetle) vâki olur. Meselâ su üzerinde yürümek, hava üzerine basıp git-

mek, kesif cisimlerin içinden geçmek ve benzeri şeyler gibi ki bunlar evliyanın harikulade olan kerametleri kabilindendir. Veyahut da kuş ve benzeri şeylerin yaratılması gibi şeyler olur ki bunlar da enbiyanın mucizelerindendir. Allah Taâlâ, “Sen iznimle balçıktan kuş biçiminde bir şey yaratırsın, ona üfleyince iznimle kuş oluverir”, buyurmuştur. (Maide, 5/110). İşte buna göre ona müyesser olmak (ve kimyevî mahiyette harikalara nail olmak), kendisine bu husus verilmiş olan şahsın haline göre farklılık gösterir. Nice kere olur ki bu (harikulade hal) salih bir şahsa (bir nebiye) bahşedilir ve o da bunu başkasına (meselâ bir veliye) ihsan eder ve bu berikinin yanında bir ariyet olarak bulunur. Nice kere de bu salih olmayan (tâli ve bedbaht) bir şahsa verilir ve o bunu (diğer birine) vermeye de mâlik olmaz. Onun için de ondan başkasının elinde gerçekleşmez. Bu nokta-i nazardan onun yapılması (kimyevî mahiyette bir harikanın izhar edilmesi) sihir kabilinden olur.

Artık açıkça ortaya çıkmıştır ki (kimyevî harikalar) ancak nefslerin tesirleriyle ve harikulade olarak ya bir mucize veya bir keramet veyahut da sihir olarak vâki olur. Bundan dolayı tüm hukemanın o konudaki sözleri lugaz (ve rumuz) kabilinden olmuştur. Bunların hakikatına ve mahiyetine sihir ilmi ummanına dalıp nefsin (büyü yoluyla) tabiat alemindeki tasarruflarına vakıf olandan başkası nüfuz edemez. (Lakin tabiattaki) harikulade hususlar tesbit edilemeyecek kadar çoktur ve bütün bunları elde etmeye hiçbir kimse kasd ve azm edemez.

“Ve Allah onların yaptıklarını ihata etmiştir” (Enfal, 8/49).

Söylemiş olduğumuz gibi ekseriya bu sanatın talep edilmesine ve meslek haline getirilmesine sevkeden âmil ziraat, ticaret ve sanat gibi maişet temin etmenin tabiî yollarında gösterilen acz ve zaafıdır, onun tabiî olmayan bir şekilde istenmesidir. Âciz kişi geçimini, tabiî yollardan sağlamayı zor bulur. Kimya ve benzeri tabiî olmayan yollardan defaten çok miktarda mal elde etmeyi meram haline getirir. Bu fenne en fazla önem veren umran ehlinin fakir olanlarıdır. Hatta kimyanın imkânından ve imkânsızlığından bahseden filozoflar için de bu böyledir. Meselâ kimyanın imkânsızlığına inanan İbn Sina yüce bir makama sahip olan vezirlerden olduğundan mal ve servet sahibi bulunuyordu. Diğer taraftan kimyanın imkânına itikat eden Farabî maişet ve onun vasıtalarının asgarisini bile zor temin eden fakirlerden bulunuyordu. Kimya ile ilgili yollara ve onunla meşgul olmaya düşkün olan nefslerin nokta-ı nazarları için bu hal (yani yoksulluk ve ihtiyaç) açık bir töhmettir, (demek ki maddî ve iktisadî şartlar, filozoflar da dahil olmak üzere insan düşüncesine tesir etmekte, olmayacak şeyleri onlara mümkün şeyler olarak göstermek suretiyle hatalara düşmelerine yol açmaktadır)<sup>36</sup>.

36 Eskiden kimya vasıtasıyla ve iksir denilen harika bir maddenin yardımı ile bakırın gümüş ve gümüşün de altın haline getirilebileceğine inanılır ve bu vadide bir alay hikâye nakledilirdi. Kimya şimdiki gibi müsbet bir ilim değil, sihirli ve esrarengiz bir ilimdi. Esasen bu husus bir ölçüde bütün ilimlerde mevcuttu. İbn Haldun, İbn Sina'nın kimyanın asılsızlığına dair ileri sürdüğü delillere ilaveten üç önemli delil daha ileri sürüyor:

- a) Kimya hakkındaki karmaşık ve gayet fazla bitgilere bakarak bunlara istinaden bir ameliyenin imkânını reddediyor.
- b) Altın ve gümüşün iktisadî ve ticarî maksadını dikkata alarak aynı sonuca ulaşıyor.
- c) Tabiatın her şeyi en kısa yoldan ve en iyi şekilde hazırlayıp insanın istifadesine sunduğunu ve bu



### XXXIII. Telifte itimat edilmesi icab eden maksatlar ve bunun dışında kalanların ilga edilmesi

Bilmek lazımdır ki insan nefsi, beşerî ilimlerin hazinesidir. Allah bu nefste ona malum düşünebilme kabiliyetini (fikri) kazandıran idrâki yaratmıştır. Sözü edilen ilimleri nefis için husule getiren işte bu fikirdir. Bu da evvela (fikrin) hakikatları ve mahiyetleri tasavvur etmesi, ikinci olarak da o hakikatların zafî arazlarını (avarız) tesbit veya bu arazları ondan nefyetmesi suretiyle olur. (Fikir kuvveti, önce mahiyetleri tasavvur eder, sonra bu mahiyetlerin müsbet veya menfî arazlarını tayin eder. Fikrin bunu tayin etmesi de) ya vasatsız (ve hadd-ı vasat olmadan) veya vasat sayesinde olur. Bu sayede fikir, ispat veya nefy, (kabul veya red) etmekle istediği maksatları istintaç eder. Bu muamelenin sonucunda bir şahsın zahirinde ilmî bir suret teşekkül edince, bilginin bu suretini diğerlerine beyan etmek kaçınılmaz olur. Bu beyan da ya talim şeklinde olur veya fikirleri tashih edip cilalamak için tartışma şeklinde olur<sup>37</sup>.

Sözü edilen (düşünüleni başkasına açıklama şeklindeki) beyan ancak ibare ile olur. İbare ise teleffuz edilen belli lafızlardan mürekkep kelâmdan (sözden) ibarettir. Allah bu lafızları harflerden mürekkep olarak lisan uzvunda yaratmıştır. Harfler de, dil ve küçük dil adelesi ile takti' edilmiş sesler mahiyetindeki keyfiyetlerden ibaret

yolu kısaltmanın mümkün olmadığını ileri sürüyor. Sadece nefsin tesiri ve ruh gücüyle harikulade bir şekilde maddenin temel özelliğini değiştirmenin kabil olduğunu bunun da ya mucize veya karamet veya hürret ya da sihir yoluyla olabileceğini kabul ediyor. Kimyaya ve iksire inanmanın ve bu inancı yaşatmanın, iktisadî ve maddî şartlara ve vasata bağlı olduğunu söyleyerek, hurafelerin ve bâtil itikadların köküne ve kaynağına dikkat çekmesi gayet önemlidir. İmam Ebu Yusuf'un şöyle dediği rivayet edilir: Nücûm ilmi ile meşgul olan meşûm olur. Kelamla dini öğrenmek isteyen zındık olur, kimya ile zengin olmak isteyen iflas eder.

Alemde ol ki eyleye davâ-ı kimîyâ  
Divâne ol değil de bu dünyada kim yâ?

Düşmüş kimi tecessüs-i kibrît-i ahmere  
Olmuş kimine mücib-i iflâs kimya

Ziya Paşa

Kimyacılar altına şems, gümüşe kamer, kalaya zühre, civaya utarid, bakıra merih, tunca müşteri, kurşuna zühal adını verirler.

Kimyacılar aittir diğer bazı ıstılahlardan da bahsedilmiştir:

Akakir: Kimyada kullanılan kökler vs. sıbağ ve boya: İsperto ve Lokman ruhu içinde hal olmuş renkli madde, Amel: Kimya işi ve iksir, Tedbir: Muamele ve müstahzar, Hacer: İksir istihsalı için kullanılan ham madde, Ruh: İksir, Cesed ve beden: İksir ilave edilerek kıymetli maden elde edilen madde, Hal: Tahlil, Akd: Terkip etmek ve ateş üzerinde iksir ilave etmek, Tas'îd: İmbikten geçirip buhar haline getirmek, Taktir: İmbikten geçirip damıtmak, Tecfif: Güneşte kurutmak, Teklis: Yumuşak madeni dondurup katılaştırmak, Teşnif: Bir madenin suyunu emmek ve almak, Taklib: Bir madenin mahiyetini ve esas hususiyetini değiştirip başka bir maden haline getirmek, Tenkiye: Bir madeni temizleyip işe yarayan kısımlarını atmak, Taltif: Latifletirmek ve inceltmek, Takti': Parçalamak ve kesmek, Tafsil: Ayırmak, Gurûh-ı ehl-i kaf: Kimyagerler.

37 Bu bölüm A. V. Vâfi neşri hariç *Mukaddime*'nin Beyrut ve Mısır'da neşredilen hiçbir baskısında ve Z.K. Ugan tercümesinde yoktur. *Mukaddime*'nin Paris baskısında ve Cevdet Paşa tercümesinde vardır, bk. Bursa yazması, vr., 208 a.

olup konuşanların zihinlerindeki düşünceler (suver-i ilmiye) hitapları sırasında bu sayede de yekdiğerine ayan beyan olur. Zamirlerde (zihinlerde) olanları beyanın (ve muhaberenin) ilk mertebesi budur. Her ne kadar bunların büyük ve en şerefli bir bölümünü bilgiler teşkil etmekte ise de, aslında bunlar umumiyet üzere ister haber ister inşa (cümleleri) olsun zamire derç olunmuş bulunan her şeye şâmilidir.

Sözü edilen beyanın (ve muhaberenin) birinci mertebesinde sonra ikinci mertebesi gelir. Bu mertebe sayesinde zamirde olan şey, perde ardında bulunan veya şahsı itibariyle gaip ve uzak olan veyahut ilerde gelecek olan, çağdaşımız olmayan ve kendisiyle görüşülmeyen kimselere iletilir. Beyanın (*communication*) bu nevi kitabete inhisar eder. Kitabet elle yapılan bir takım nakışlardan (*rukûm, figures*) ibaret olup bu nakışların şekilleri ve suretleri tevazu (anlaşma, *convention*) yoluyla harf be-harf, kelime be-kelime belli lafızlara delâlet eder. Bu suretle bu mertebede, zamirde olanı beyan etmek telaffuz edilen kelâm vasıtasıyla olmuştur. İşte bundan dolayı kitabet, beyanın ikinci mertebesi ve onun iki kısmından biri olmuştur. Bu beyan zamirlerde olan ilimlerin ve marifetlerin en şerefli olanlarına delâlet eder. Ulema, zamirlerinde (ve zihinlerinde) hasıl olan bu nevi bilgileri kitabet yoluyla sayfaların içine tevdi etme hususuna önem verirler. Böylece zihinlerinde hasıl olan bilgilerin faydası gaiple ve daha sonraki zamanlarda yaşayan şahıslara da malum olur. İşte bunlar *müellif*lerdir. Çeşitli insan cemiyetlerinde ve beşerî âlemlerde bir çok *telifat* vardır. Bunlar muhtelif nesiller ve asırlar içinde nakledilegelmişlerdir. Bu telifler şeriatların, mezheplerin (teşkilatların), milletlere ve hanedanlıklara ait tarihlerin muhtelif oluşlarına göre farklılık gösterir. Felsefî ilimlerde ise farklılık yoktur. Çünkü bu çeşit ilimler cismanîsi –ruhanîsi felekîsi– unsurîsi, mücerredî maddesi ile bütün mevcudatın olduğu gibi tasavvur edilmesi yönünden fikrî tabiatın icabı olarak ancak bir tek tarzda vücuda gelirler. Bundan dolayı felsefî ilimler (ana hatları ve umumî esasları itibariyle) farklılık göstermezler. İhtilaf ancak ümmetlerin muhtelif oluşu sebebiyle şer'î ilimlerde ve dış yüzü itibariyle muhtelif olduğundan dolayı da tarihî haberlerde vâki olur.

Kitabet, isimleri ve şekilleri itibariyle insanların kullandıkları ıstıhlara bağlı olarak farklılık gösterir. Kitabetin bu farklı şekillerine *kalem* ve *hatt* (*pen script*) ismi verilmektedir. *Müsned* ismi verilen *Himyerî hat* (alfabe) bunlardan biridir. Himyerlilerin ve eski Yemen sâkinlerinin kitabeti (*writing*) budur. Ve bu, Mudar'dan olan sonraki Arapların kitabetine muhaliftir. Nitekim (Himyerlilerin bu yazıyla yazdıkları, lugatları da) onların lugatlarına muhaliftir. Her ne kadar hepsi de Arap iseler de lisan ve ibare itibariyle onların melekeleri bunların melekelerinden başkadır. Bunlardan herbirinin ibarelerine istinaden tesbit edilmiş bir takım küllî kaideleri vardır ki öbürlerinkinden ayrıdır. İbarelerdeki (*linguistic*) melekelerden (*habits*) anlamayanlar, nice kereler bu hususta, (Himyer lisanı ile diğer Arapların lisanları konusunda) hataya düşerler.

Diğer bir hat *Süryanî yazısıdır*. Nebatların ve Keldanîlerin kitabeti budur. Bazı cahiller, eskiliğinden ötürü tabîî hat budur, zira Süryanîler milletlerin en eski (bir nüshada en muktedir) olanıdır, zannetmişlerdir. Bu ise bir kuruntu ve avamî bir ka-

**naattan** ibarettir. Çünkü tüm ihtiyarî fiiller içinde tabiî olan hiçbir şey yoktur. O, ancak eskiden beri sürüp gelmiş üzerinde mümareseler yapılmış, nihayet köklü bir me-  
leke halini almış ve bu yüzden de onu müşahede edenler tabiî sanmışlardır. Nitekim  
bir sürü avanağın Arap lûgatı hakkındaki görüşü de budur. Bunlar Araplar tabiî ola-  
rak irâb yapar, (maksatlarını nahiv kaidelerine uygun olarak ifade ve izhar eder) ta-  
bii olarak (fasih) konuşurlar, derler ama bu kuruntudan başka bir şey değildir.

Diğer bir hat *İbrani yazısı*dır. Bu, İsrailoğullarından Âbir (Eber) b. Salih'in (S-  
helah) oğullarının ve diğerlerinin kitabettir.

Bir diğer hat Rumlardan (Romalılarından) Latinlerin hattı olan *Lâtîn yazısı* (alfa-  
besi)dir: Bunların kendilerine has lisanları da mevcuttur.

Her milletin, kitabet hususunda kendisine nisbet olunan hususî bir ıstılahı ve  
usûlü vardır. Türk, Frenk, Hind ve diğer kavimlerde olduğu gibi. Ancak bunlardan  
sadece üç tanesine ehemmiyet verilmiştir. Bunlardan birinci Süryanîdir. Buna, bah-  
settiğimiz gibi eski olduğu için ehemmiyet verilmiştir. İkincisi Arabça –ve İbranice–  
dir. Bunlara önem verilmesi Kur'an ve Tevrat'ın bunların hatlarıyla yazılmış ve li-  
sanlarıyla nazil olmasındandır. Bu iki hat Kur'an ve Tevrat'ın ibaresini (ve metnini)  
beyan etmiştir. Onun için ilk önce bunların nazımlarına ehemmiyet verilmiş, sözü  
edilen Rabbanî kelâmdan mükellefiyetlere esas teşkil eden şer'î ahkâm anlaşılın di-  
ye bahiskonusu lûgatin (ve Arap dilinin) ibare ve lafızları o lûgatin üslubu üzere  
muntazam kaideler halinde geniş bir şekilde ortaya konmuştur.

Üçüncü hat olan Latinceye gelince: Latin lisanını kullanan Romalılar bu eserin  
baş tarafında da temas edildiği gibi baştan sona kadar Tevrat'a dayanan Hristiyanlık  
dinini kabul edince, Tevrat'ı ve Benu İsrail Peygamberlerinin kitaplarını, ihtiyaç  
duydıkları dinî hükümleri en kolay bir tarzda iktibas edebilmek için kendi lisanları-  
na tercüme ettiler. Bundan dolayı Latinler kendi lûgatlarına ve kitabetlerine başkala-  
rından daha ziyade ehemmiyet verir oldular. (Millî ve kavmî alfabeleri mukaddes ki-  
taplar ve metinler geliştirmişler).

Diğer hatlara gelince: Bunlara önem verilmemiş, ancak herbir kavim, kendi ı-  
stılahına (ve yazı geleneğine) göre bir hatta sahip olmuştur.

Ulema telifte dikkata alınması gereken maksatların adedini yedi olarak tesbit et-  
mişler ve bunlara itimat edip diğerlerine itibar etmemek icab eder, demişlerdir.

**Birincisi:** Bir ilmin mevzuunu ortaya koymak, bablarını ve fasıllarını tertip et-  
mek, meselelerini tettebbu etmek veya bir takım mesele ve bahisleri ortaya koymak-  
tır ki muhakkik bir âlim bunlarla karşılaşmış (bunları keşfetmiş) ve bunlara dair olan  
fayda umumi olsun diye onları başkalarına da ulaştırmaya heveslenmiş, o yüzden  
belki sonradan gelenler bu faydaya vakıf olurlar diye onu kitap sayfalarının arasına  
tevdî etmiştir. Nitekim fıkıh usûlünde bu hal vâki olmuştur. İlk önce Şafîî lafzî olan  
şer'î delillerden bahsederek bunları telhis etmiş, sonra gelen Hanefiler kıyasın mese-  
lelerini ortaya koyarak bunları mükemmelleştirmişler ve kendilerinden sonra gelen-  
ler de sürekli olarak bundan faydalanmışlardır.

**İkincisi:** (Araştırmacı bir âlim) önceki âlimlerin sözlerine, teliflerine vâkıf olur.  
Bunların anlaşılmasını muğlak olarak bulur. Bunları anlama hususunda Allah ken-

disine bir zihin açıklığı verir. Belki bu hususlar başkalarına da muğlak ve anlaşılmaz gelir diye diğeri için onları beyan etmeye heves eder. Tâ ki fayda buna müstahak olana vasıl olsun. Aklî ve naklî (ilimlere dair olan) kitapların (şerhlerle ve tefsirlerle) beyanı için tutulan yol budur ve bu (eser vermede) şerefli bir sahadır.

**Üçüncüsü:** Sonradan gelen bir âlim, ifadesi itibariyle her tarafa nam salan ve fazileti cihetinden ünlü olan evvelki âlimlerden birinin sözleri arasında bir hataya ve galata rastlar. Hiçbir şüpheyi yer vermeyen apaçık bir burhana dayanarak bunun hata olduğunu kesinlikle tevsik ve ispat eder. Sonra bu hususu kendinden sonrakilere de ulaştırmak arzusunda bulunur. (Bu maksatla istidrâk tenkit ve tashih gayesiyle eser yazar). Çünkü önceki telifin çağlar boyu her tarafa yayılmış olmasından müellifin şöhreti ve halkın onun bilgilerine güvenmeleri sebebiyle sözü edilen galatın ve hatanın silinmesi ve sökölüp atılması mümkün olmaz. Bu yüzden sonraki müellif, bu hataları sonradan gelen araştırmacılar onlarla ilgili izahata vakıf olsunlar diye kitaba tevdi eder.

**Dördüncüsü:** Konusunun kısımlara ayrılması itibariyle bir fennin bir takım meseleleri ve fasılları eksik olabilir. Buna muttali olan âlim, o fende ki sözü edilen eksik meseleleri tamamlamak ister. Meselelerinin ve fasıllarının ikmal edilmesiyle o fen tamamiyet kazanır. Onun için artık bu fende kayda değer eksik bir şey kalmamış olur (Tekmile, haşiye, ta'lik, zeyller).

**Beşincisi:** (Bir telifteki) ilmin meseleleri, bablar itibariyle tertipsiz ve intizamsız bir halde bulunur. Buna vâkıf olan bir âlim, o meseleleri tertip ve tanzim eder. Her meseleyi ait olduğu bölüme yerleştirmek ister. Nitekim Sahnûn'un, İbn Kasım'dan rivayet ettiği (İmam Mâlik'e ait) *el-Müdevvene* ile Utbî'nin, İmam Mâlik'in ashabından rivayet ettiği *el-Utbiye*'de bu durum vâki olmuştur. Çünkü bu eserlerde fikhın muhtelif bablarına ait olan bir çok mesele, ait oldukları bablardan başka yerlerde bahiskonusu edilmişlerdir. Bundan dolayı *el Müdevvene*'yi İbn Ebu Zeyd tehzib ve tertip etmiş, fakat *el-Utbiye* tertip edilmeden olduğu gibi kalmıştır. O yüzden *el-Utbiye*'de her babta bir takım meseleler görmekteyiz ki bunlar ait oldukları esas bablardan başka yerlerde bahiskonusu edilmişlerdir. Ulema, İbn Ebu Zeyd'in ve ondan sonra da Berdâî'nin *el-Müdevvene* üzerindeki tertip ve tanzim mahiyetindeki çalışmaları ile iktifa edip *el-Utbiye*'den müstağni kalmışlardır (tehzib ve tenkih).

**Altıncısı:** Bir ilme ait meselelerin diğeri ilimlere ait bablarda dağınık bir halde bulunması ve fazilet sahibi âlimlerden birinin sözü edilen fennin mevzuunu ve (dağınık halde bulunan) meselelerinin derlenmesi lüzumunu fark etmesi üzerine buna girişmesidir. Bu sayede (yeni) bir fen ortaya çıkmış olur. Araştırmacı, bu ilmi düzenleyerek insanların üzerinde düşündükleri ve uğraştıkları ilimlerin arasına ve sırasına kor. Nitekim beyan ilminde bu hal vâki olmuştur Şöyle ki: Abdulkahir Cürcanî ve Ebu Yakub Yusuf Sekkânî bu fennin meselelerini nahiv kitaplarında dağınık bir halde bulmuşlardı. Diğer taraftan Câhız, *el-Beyan ve't-tebyîn* isimli eserinde bunlardan bir çok meseleler derlemiş, ulema da buna dikkat edince, hem sözü edilen ilmin mevzuunu hem de öbür ilimlerden müstakil olduğunu farketmişti. Bunun üzerine bu fenne dair (beyan ve belagat âlimleri tarafından) meşhur eserler yazılmış ve bunlar be-

yan ilminin ana kaynakları haline gelmiştir. Sonraki âlimler bu eserleri tetkik ederek önceki âlimlerin hepsini geride bırakacak derece ileriye götürmüşlerdi.

**Yedincisi:** Fenlerin ana kaynaklarından olan bir telifin fazla uzun ve usandırarak kadar geniş olmasıdır. Âlim, muhtasar ve veciz bir şekilde bu türlü eserleri telhis eder. Şayet varsa tekerrürleri çıkarır. İlk müellifin maksadına hâlel getirmemek için var olması zaruri olan ifadeleri hazfetmekten sakınır.

Bir telifte, dayanılması ve dikkata alınması icab eden maksatların tamamı bunlardır. Bunun dışında kalanların yapılmasına ise esasen ihtiyaç yoktur. Aynı zamanda bu, mütefekkirler nazarında tutulması lazım gelen caddeden sapmaktır. Meselâ evvelki âlimlerden biri tarafından telif edilen bir eseri lafızları tebdil, önce geleni sona alma veya bunun tersini yapma suretiyle bir takım karıştırmalar ve sahtekârlıklarla intihal suretiyle kendine nisbet etmek veya fende ihtiyaç duyulan ibareleri metinden çıkarmak veya ihtiyaç duyulmayan bir takım ifadeleri metine sokuşturmak veya doğruyu yanlışla değiştirmek veya herhangi bir fayda temin etmeyen manasız şeyler eklemek böyledir. Bütün bunlar cehaletin ve arsızlığın eseridir.

Bundan dolayıdır ki sözkonusu maksatları sayıp sonuna geldiği zaman Aristo; “Bundan mâdası fazlalık veya açgözlülüktür” demiş, bununla cehaleti ve arsızlığı kasetmiştir. Akı başında bir kimsenin yapmaması ve tutmaması lazım gelen bu çeşit işlerden Allah’a sığınırız.

“Ve en doğru olana ileten Allah’tır” (Nahl, 17/9).

#### XXXIV. İlimlere dair teliflerin çok olması, ilmin tahsil edilmesine engel olur

Bilmek gerekir ki ilim tahsil etme ve ilmin gayesine, tözüne ve ulaştığı son noktaya) vâkıf olma hususunda insanlar için zararlı olan şeylerden biri de telifatın çokluğu, talimdeki istilahların, (teknik terimlerin) muhtelif ve (o eserlerin telifinde takip edilen usûlün ve) tarîkin müteaddit oluşu, sonra da bütün bunların (hafızada) hazır halde bulundurma hususunun ilim tahsil edenlerden ve talebelerden istenmesi ve ancak bu durumda bulunanlar için tahsil mansıbının kabul edilmesidir.

İmdi bu durum karşısında talebe bunların (telifatın) tümünü veya ekserisini ezberlemeye ve tariklerine (usûl ve metodlarına, *school system*) riayet etmeye ihtiyaç duyar. Ama her işi bırakıp bütün zamanını bir tek sanata dair yazılan eserleri bellemeye verse, yine de ömrü buna yetmez. İster istemez eksiklik vâki olur, ilim mertebesinin gerisinde kalır.

Bu hususta bir misâl olmak üzere, Mâlikî mezhebi fıkhnın hali *Kitabu'l-müdevvene* ve onun üzerine yazılan fikhî şerhlerle temsil edilebilir. Meselâ İbn Yunus'un, Lahmî'nin ve İbn Beşir'in kitapları, *et-Tenbihât*, *el-Mukaddemât* (Müdevvene ile ilgili notlar ve girişler), *Uhtu'l-müdevvene*, *el-Utbiye* ve onun üzerine (İbn Rüşd tarafından yazılan) *el-Beyan ve'l-tahsil*. Keza İbn Hâcib'in eseri ve onun üzerine yazılanlar böyledir. Sonra talebe (Mâlikî mezhebiyle ilgili olan) Kayravan tarîkini ve usûlünü, Kurtuba, Bağdat ve Mısır (daki Mâlikî tariklerinden ve) usûlden ve onlardan mü-

teahhir olanların tariklerinden (mütekaddim olanlarını) ayırdetmeye, (hem Kayravan, Kurtuba, Bağdat ve Mısır Mâlikî fikhî tariklerini birbirinden, hem de bunlardan muahhar olanlarını mukaddem olanlarından temyize) ve bütün bunları ihata etmeye ihtiyaç duyar. Ancak bu durumda olan bir kimsenin fetva mansıbına ehil olduğu teslim ve kabul edilir. Halbuki bütün bunlar, (çok sayıdaki telifat ve onların müteaddit tarikleri) mükerrer şeylerdir. Hepsinin mânası bir ve aynıdır. Hal bu iken yine de bir talebe bütün bunları (hafızasında) hazır bulundurmak ve yekdiğerinden ayırdetmek zordur. Ömür ise sadece bunlardan birini tahsil yolunda tükenir gider.

Şayet talebelere ders okutan muallimler sadece mezheple ilgili meselelerle iktifa etmiş (telifatı ve tariklerini bir yana bırakarak sadece mezhebin ahkâmını belletmekle yetinmiş) olsalardı iş bundan çok daha az zahmetli olur, talim ise basit ve tahsili rahat bir halde bulunurdu. Lakin bu devası bulunmayan bir dert (ve ilacı almayan bir illet)dir. Çünkü âdetler (ve itiyatlar) bu noktada karar kılmış, o yüzden de bu husus ne nakli ne de tahvili mümkün olmayan bir tabiat haline gelmiştir.

Bu durumun diğer bir örneği Arabiyet ilimlerine (filolojiye) dair olan Sîbeveyh'in *el-Kitab*'ı ile bunun üzerine yazılanların tümü, o husustaki Basralıların (Bariyyun), Kûfelilerin, Bağdatlıların, bunlardan sonra Endülüslülerin tarikleri mukaddem olan ve muahhar gelen (filolojisi)lerin usûlleridir. İbn Hâcib, İbn Mâlik ve bu hususa dair yazılanların tümü buna misâl teşkil eder. Bir talebe bütün bunlarla nasıl mükellef tutulur ki, insan ömrü buna yetmez, çok az sayıdaki istisnalar dışında bunun son noktasına varmayı hiç bir kimse göze alamaz. Bu istisnalardan olmak üzere çağımızda Mağrib'te sanatının ehlinden olan ve İbn Hişam diye anılan bir Mısırlı zatın telifi bize vasıl oldu. O en son noktasına varıncaya kadar bu sanattaki melekeye tam olarak hakim olmuştur. Bu durum Sîbeveyh, İbn Cinnî ve o ayarda olanlardan başkası için hasıl olmamıştır. İbn Hişam'ın bu husustaki melekesi muazzam, bu fennin esaslarını ve teferruatını ihatası mükemmel ve o sahadaki tasarrufu fevkalâdedir. Bu durum göstermektedir ki fazilet mütekaddimine ve eski âlimlere inhisar etmemektedir. Bahsetmiş olduğumuz usûllerin, tariklerin ve telifatın müteaddit oluşundan ileri gelen çok miktardaki engellere rağmen durum budur. Çünkü "Bu Allah'ın bir lütfü olup onu dilediğine ihsan eder" (Maide, 5/59). Ama bu, varlığına çok ender rastlanan bir şeydir. Yoksa zahir hale nazaran bir talebe ömrünü bunların tümüne sarf etse, meselâ müteaddit âletlerden ve vesilelerden sadece bir tanesi olan Arabiyet ilmini tahsil etmeye bile kafi gelmez. Bu durum karşısında (âlet ilimlerinden hasıl olan bir) semere olan asıl maksadı nasıl elde edecektir? Lakin (bu cihet bir kıyas meselesi değildir. Çünkü) Allah dilediğini (dilediği maksada ve dereceye) iletir. (Müddesir, 74/34)<sup>38</sup>.

38 İbn Haldun'un "ilimlere dair olan müellefatın çokluğu, onların tahsilini engeller" şeklinde veciz ve belîğ bir şekilde ifade ettiği esas, İslâm'daki ilim geleneği, eğitim ve öğretim tarihi bakımından son derece önemlidir. İslâm zekâsının nasıl boş ve lüzumsuz yerlerde tüketiildiğini göstermesi bakımından da gerçekten ibret vericidir. Verdiği misâl kendi muhitiyle alâkalıdır. İmam Mâlik'in *el-Müdevvene*'si, eserin senedi ve rivayet şekli de dikkate alınarak dört usûlde okutulmakta idi: Kurtuba tarîki (tarzı ve usûlü), Kayravan tarîki, Mısır tarîki, Bağdad tarîki. Sonra bu dört tarzdan herbirinin bir mütekaddimine bir de müteahhirine ait tedris usûlü vardır. Bir de bu esere dair yazılan çeşitli şerh,

### XXXV. İlimlere dair yazılan eserlerin çok muhtasar olmaları, talimi (ve tedris usûlünü) ihlal eder

Müteahhirinden bir çokları ilimlerde, tarîkleri ve muhtevayı (*methods, contents*) ihtisar (*brief*) cihetine gitmişler, bu hususa düşkünlük göstermişler ve (ilmin usûl ve muhtevâsından fihrist mahiyetinde) her ilme dair muhtasar bir bernâme (program) tedvin etmişlerdir. (Bir eserin umumi planına ve biraz mufassal bir fihriste benzeyen) bu programlar, lafızların ihtisarı ve bir fenne dair olan çok miktardaki mânâların az

haşiye, talik ve izahların okunması mecburiyeti var. Bu durum, lüzumlu bilgileri de girift ve muğlak hale getirerek öğrenilmesini zorlaştırmakta, öğrenilmesinden sonra da uzun süre zihinde kalmalarını engellemektedir. Bu suretle en fazla 3-5 senede elde edilecek bilgiler 15-20 sene içinde bile zor tahsil edilebilmekte, tahsil için bu kadar fazla zaman ayıran bir talebe neticede hiçbir şey bilmeyen cahil biri haline düşmektedir. Çünkü yanlış bir usûl takip edilerek, belli bir süre isteyen bilgilerin bu sürenin iki üç misli bir müddet zarfında öğrenilmeye kalkışması bu ilimlerin tahsilini büsbütün zorlaştırmakta ve fiilen imkânsızlaştırmaktadır. Zira takip edilen usûl ve tutulan yol yanlış olunca atılan her adım ve harcanan her gün talebeyi maksadına yaklaştırmamakta, tersine hedefinden daha da uzaklaştırmaktadır. Hanefî fikhındaki zâhiru'r-rivaye, nâdiru'r-rivaye, rakkiyât, keysaniyât, cürcaniyât, haruniyyat, hiyel, meharic şeklindeki rivayet ve mevsukiyet derecesine göre yapılan tasnifler sahih-esah, racih - mercuh ve müftâbih kaviller, Şeyheyn, Tarafeyn, İmameyn, İmam-Azam, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'den gelen 'kavil ve reyler, bunlarla ilgili rucû' hâdiseleri aynı karışık ve içinden, çıkılmaz durumu sergilemekte, fikhın kaideleşmesine ve herkes tarafından rahatlıkla öğrenilmesine imkân verecek şekilde umumi ve küllî esaslar haline gelmesine fırsat vermemekte, kelimenin tam manasıyla tahsil çağındaki bir talebeyi sonu gelmeyen bir yığın düzensiz meselelerle çok miktardaki tekrarlarla, hatta muteariz ve mütenakus sözlerle karşı karşıya getirmektedir. Teferruat ve tafsilat içinde 'boğulan talebelerin hukuki gerçeği bulmaları imkânsızlaştığından, çoğu zaman kitabî bilgileri bir tarafa bırakarak ya vicdanî kanaatlarına veya tecrübe ve müşahade-göre fetva verdikten sonra fikhî kitaplarından bunları teyid eden kaviller ve reyler arama işine girişmektedirler. Fıkıhta bu ilmin, zaman zaman yeniden tenkid, tehzib, tertib ve tanzim edilmesi hâdisesine rastlanmadığından bu durum kaçınılmaz olmaktadır.

Aslında bütün İslâmî ilimlerde bu usulsüzlük ve karışıklık mevcuttur. İslâmî ilimlerde teferruat kabîlinden olan meseller, bir takım umumi kaideler etrafında düzenli ve sıhhatli bir şekilde kümelenmiş ve toplanmış, çok miktardaki tafsilat niteliğindeki meselelerin ortak vasıfları tesbit edilmiş değildir. Tam tersine her mesele bir kaide, her teferruat bir esas, her türlü tâlî malumat bir ana bilgi haline getirilmiştir. İslâmî ilimlerin sürekli bir inkişaf ve tekâmül çizgisi takip edememiş olmalarının sebebi budur. Bu durumun istisnalarına ilk zamanlarda çok, son zamanlarda nadir rastlanmıştır. İbn Haldun'un bu durumu onulmaz bir yara olarak tavsif etmesi gerçekten güzel bir teşhistir. Yazık ki bu yara İslâmî ilimlerin yıkılışına amil olan hususlardan biri olduğu halde kimse bu ikaza kulak vermemiş ve böylece ulûm-ı İslâmiye meselecilik ve teferruatçılık (*kazuistik*) girdabında boğulup gitmiştir.

Çok erken bir zamanda İslâm muhitinde eslaf ve ecdada karşı aşırı bir saygı beslenmiş, zaman zaman bu aşırılık onların şahsiyetlerini, ilimlerini, reylerini ve icthadlarını kudsileştirme, onlara bağlılığı ibadet sayma ve dinî bir vecibe, telakki etme raddesine de ulaşmış, son asırlarda ise bu zihniyet büsbütün umumileşmiştir. Bu telakkiye göre fıkıhta Ebu Hanife, kelâmda Eş'arî, hadiste Buharî tefsirde Taberî, nahivde Sîbeveyh, tasavvufta Gazalî... vs. gibi şahsiyetlerin yetişmesi mümkün değildir. Yeni yetişen alimler onları aşmak bir yana, onların seviyesine katiyen gelemezler. Hatta to-puklarına bile ulaşamazlar. Allah bu büyük şahsiyetleri sadece bir kereye mahsus olmak üzere İslâm ümmetine lutfetmiştir. İbn Haldun, Sîbeveyh gibi bir zat olan İbn Hişam'ın kendi çağında yetişmiş olmasını, hem de bunca çirkin ve çirkef engellere rağmen ehliyetini ve liyakatını ispat etmiş olmasını örnek vererek bu görüşe karşı çıkıyor.

miktardaki lafızlara doldurulması yoluyla ilmin bütün meselelerini ve delillerini ihtiva etmektedir. Bu durum ise hem (bir eserde bulunması gereken) belagatı ihlâl etmiş, hem de anlamayı güçleştirmiştir.

Ulema nice kere tefsir ve izah maksadıyla muhtelif fenlere dair yazılan uzun ana eserlere, (temel kaynaklara ve mutavvelâta) yönelerek ezberlenmeye de müsait olmalarını temin için onları ihtisar etmişlerdir. Nitekim İbn Hâcib fıkıhta ve usûl-i fıkıhta, İbn Melek Arabiyette, Hunecî mantıkta ve benzerleri bu yolu tutmuşlardır. Bu ise talim (*instruction*)de bir fesaddir. Bu usûlde, tahsili ihlâl etmek vardır. Bunun sebebi de şudur: Bir ilmin nihayetinde bellenmesi gereken meseleleri henüz onları kabule müstaid ve hazırlıklı olmayan bir talebenin önüne sürerek onu (daha hidayette) şaşırtmak (ve karmakarışık şeylerle yüzyüze getirmek) hususiyeti bu usûlde mevcuttur. Bu ise ilerde de görüleceği gibi fena bir talim usûlünden başka bir şey değildir.

Bununla beraber bu usûlde bir de şu var: Anlaşılması zor muhtasar lafızların ve ibarelerin tettebbu edilmesi talebeyi çok meşguliyete sokar. Bu da çok miktardaki mânalar, sözü edilen muhtasar ibarelerde üstüste yığılmış olduklarından ve bunlar arasından meseleleri çıkarmanın güçlüğünden ileri gelmektedir.

Bununla beraber bu usûlde bir de şu var: Belli bir takım mânaların üst üste yığılmış olmaları sebebiyle anlaşılması zor muhtasar ibarelerin tettebbu edilmeleri ve bunlar arasında (istenen) meselelerin bulunup çıkarılması güçlüğü talebeyi çok meşgul eder. Çünkü bu durum sebebiyle muhtasaratın (*brief handbooks*, anlama itibarıyla) çok zor ve gayet müşkül oldukları görülmektedir. Bu yüzden o çeşit meseleleri anlama uğrunda harcanan kıymetli zaman epeyce yekun tutar.

Bütün bunlardan sonra bir de şu var: Sözü edilen muhtasar eserlerin talim ve tedrisinden hasıl olan meleke (*habit*) doğru dürüst gerçekleşse ve (unutma ve karıştırma kabilinden bir afet ve) musibet de onu peşinden kovalamasa, yine de bu meleke geniş ve uzun olan mevzuattan (mutavvelâtdan) hasıl olan melekeye nazaran eksik olur. Çünkü mutevvelâtta tam bir melekenin husulünü sağlayan tekrarlara ve itâleye (uzatmalara) bol bol rastlanmaktadır. Bu tekrarlardan (*repetition*) ne kadar uzak kalınırsa, tekrarın az oluşu sebebiyle melekeden de o kadar uzak kalınmış olur. Nitekim sözü edilen muhtasar mevzuattaki durum budur. İmdi muteahhirin (den olan ulema ve müellifler muhtasarat vasıtasıyla) talebelere (ilimleri ve dersleri) kolay ezberletme maksadını gütmüşler ama faydalı melekeler tahsil etme ve bunu zihne iyiye yerleştirme cihetine giden yollarına sed çekip onları zorlukla karşı karşıya getirmişlerdir<sup>39</sup>.

39 Burada 34. faslın aksi ve zıddı olan bir durum vardır. Orada fazla lüzumsuz, karışık ve abes tekrarlardan ve uzunluklardan şikâyetçi olan İbn Haldun, burada maksadı ihlâl, mânayı ifsâd eden, meramın anlaşılmasını ve meselenin kavranmasını zorlaştıran ihtisar ve telhislerden yakınmaktadır. Gerçekten de müteahhirin, talebeler kolay ezberlesinler diye yüzlerce sayfada anlatılması gereken ilmi konuları üç-beş sayfa içiade çok kısa şekilde anlatmışlar, böylece eserden çok eserin fihristine benzeyen, lugazı ve muammayı andıran bir takım risaleler yazmışlar, sonra da bunları kendileri bile anlamadıkları için bizzat şerh etmek zarureti hissetmişlerdir. Meselâ Molla Hüsrev fıkıh usûlüne dair *el-Mirkat* adıyla muhtasar bir eser yazmış, sonra bir şey anlaşmadığını görünce de bunu *el-Mir'at*



“Allah kimi hidayete erdirirse, hiç bir kimse onu dalâlete düşüremez. Kimi de dalâlete düşürürse, hiç bir kimse onu hidayete erdiremez” (Zümer, 39/37).

### XXXVI. Talim ve takrir usûlü itibariyle ilimlerde takip edilmesi doğru olan tarz

Bilmek gerekir ki, talebelere ilimlerin telkini, ancak azar azar ve peyderpey şeklindeki bir tedriciliğe dayanması halinde faydalı ve tesirli olur. Hoca ilk önce fennin bir bölümünden, bu bölümün esasları olan meseleleri talebeye anlatır. Bu meseleleri kısa ve özet bir açıklama yoluyla onun zihnine yaklaştırır. Bu hususta talebenin düşünme kuvvetini ve kendisine anlatılan hususları kabul (ve hazm) etme istidadını gözönünde bulundurur. Talebeyi böyle böyle fennin nihayetine kadar götürür. İşte o vakit bahiskonusu ilimde talebe için bir meleke husule gelir. Ancak bu cüz’i ve zayıf bir meleke olup gayesi de talebeyi fenni anlamaya ve meselelerini (kavramaya ve) tahsil etmeye hazırlamaktır.

Sonra hoca ikinci kere talebeyi o fenne döndürür. Bu maksatla onu telkin itibariyle sözü edilen mertebeden daha yüksek olan diğer bir mertebeye ve seviyeye yükseltir. Meseleleri tam olarak şerh ve izah ederek özetleme ve kısa kesme hududunu aşar. Bu sahada (ve seviyede) olan ihtilafları ve bunun sebeplerini kendisine açar. Böyle böyle onu fennin nihayetine kadar götürür. İşte o vakit talebenin melekesi iyileşmiş olur.

Sonra epeyce yetişmiş olan talebeyi hocası tekrar fenne döndürür. Müşkil, müphem ve muğlak olan her şeyi ona izah eder. Kapalı ve kilitli olan şeyleri kendisine açar. Anlamadığı bir şey bırakmaz. Böylece konunun esrarına ve künhüne vakıf olan talebe o fenle ilgili melekeye hakkıyla hakim bulunduğu halde bu fenden halas olur.

Faydalı ve tesirli talim tarzı işte bundan ibarettir. Görüldüğü gibi bu ancak üç tekrarla hasıl olabilmektedir. Bu, bazı talebelere fîtratlarına ve istidadlarına bağlı olarak daha az tekrarla hasıl olabilir.

İçinde yaşadığımız şu çağda talim ve ifade (takrir) usûlünü bilmeyen bir çok muallim müşahade etmişizdir. Bunlar, talebeyi öğretiminin başlangıcında muğlak bir takım ilmî meselelerle karşı karşıya getirmekte ve talebenin bu meseleleri halletmesi için zihnini hazır bulundurmasını kendisinden talep etmekte, talimdeki temrinin ve doğru usûlün bu olduğunu zannetmekte, o yüzden talebeyi bunu ezberlemek ve tahsil etmekle mükellef tutmakta, hakikatte ise fennin sonunda anlatılması lazım gelen hususları daha bunları kavrayabilme istidadını kazanmadan önce başlangıçta vermek suretiyle talebenin zihnini allak bullak etmekten başka bir şey yapmamaktadırlar.

adıyla şerh etmek zorunda kalmıştır. Şerh ve haşiye yazılırken da ekseriya ilerde görülecek meseleler, çok lüzumsuz olarak öne alınmış, kelimelerin lûgat mânalarına kadar giden yersiz açıklamalara yer verilmiş, bu suretle ilimler ve eserler anlaşılabilir hale gelmiş, bir esrarenizlik örtüsüne bürünmüş, anlaşılabilir ve esrarlı olduğu nisbette de körükörüne chemmiyetine inanılmış, bu gibi şeyleri bilenlere de boşu boşuna hayranlık duyulmuştur. İbn Haldun iktibas ettiği âyetle buna işaret etmiştir.

Hiç şüphe yok ki ilim kabul etme ve onu anlama hususu tedricî olarak (*gradually*) hasıl olur. Çok nadir haller müstesna talebe başlangıçta anlamaktan tamamıyla acizdir. O sadece takribî ve mücmel olarak ve hissî misâller sayesinde (ilmî meseleleri ve mevzuları) anlayabilir. Sonra talebedeki istidat, onu sözkonusu ilmin meseleleriyle karşıkarşıya getirme, bunları ona tekrarlama, bu meselelerde onun takribî ve tahminî seviyeden bunun üstündeki istiab ve ihata seviyesine intikal etmesini temin etme sayesinde hiç durmadan tedrici bir surette peyderpey gelişir. Böylece fennin meselelerini ihata eder. Sonlarda gelecek olan meseleler daha başlangıçta iken talebenin önüne sürülecek olursa, bu merhalede talebe anlamaktan, bellemekten ve buna hazır olmaktan âciz olacağından o gibi meseleler karşısında zihnî bıkkınlık halinin içine düşer. Bunun ilmin kendisinde mevcut olan zorluktan ileri geldiği zannına kapılır. Bu yüzden ilme karşı ihmalkâr ve tenbel davranır. Onu kabul etmekten yan çizer, bir türlü benimseyemez, ilmi terk etme hali uzayıp gider. Bu durum sırf talimin fena olduğundan hasıl olmuş bir neticeden başka bir şey değildir.

Muallime yaraşan; ister mübtedî (ister şadi - mutavvassıt) ister müntehi olsun bir talebeyi, ona okuttuğu kitabı anlama hususunda o talebenin takatından ve talimdeki kabiliyeti nisbetinden daha fazlasıyla mükellef tutmamak ve o kitaptaki meseleleri başkalarıyla karıştırmamak, (kitabın ve mevzuun dışına çıkarmamak)tır. Talebe bu kitabı evvelinden ahirine kadar belleyip maksatları hasıl olana kadar ve kitaptan hakim ve kuvvetli bir meleke elde edip o sayede diğerlerine nüfuz edene dek hoca bu yolu takip eder. Çünkü talebe herhangi bir ilme dair bir meleke kazandı mı, o sayede geriye kalanlarını kabul ve belleye bilme istidadını da kazanmış olur. Daha fazlasını talep ve ilerisine gayret hususunda kendine bir heves gelir. Nihayet ilmin gayelerini, (ulaştığı en son ve en ince noktalarını) tam olarak elde eder. Şayet talebe karmakarışık bir talimle karşı-karşıya getirilirse, anlamaktan âciz kalır. Usanç ve bıkkınlık yakasına yapışır, fikri silinip gider. Tahsilden ümit keser. İlmi de talimi de terk eder.

“Dilediğini hidayete erdiren Allah’tır” (Bakara, 2/142-143).

Aynı şekilde (hoca) üzerine düşen, dersleri ayırarak ve dersler arasında kesintiler (kopukluklar ve tatiller) meydana getirerek talebenin (tahsil müddetini ve) zamanını uzatmamaktadır. Çünkü bu, yani ders meclisleri arasındaki aralık ve kesintilerin uzun olması unutmaya ve fendeki meselelerin yekdiğerinden kopuk hale gelmelerine vesile olur. Neticede ders meclislerinin tefrik edilmeleri suretiyle melekelerin husulü güçleşir, ilmin başlangıç tarafları ve son yerleri unutmadan uzak olarak fikirde hazır, zihinde mevcut bir halde bulununca, meleke daha rahat hasıl olur. Aralarındaki irtibat daha muhkem olur ve boyası (doğruya) daha yakın bir vaziyette bulunur. Çünkü melekeler ancak (talim ve tedrisle ilgili) faaliyet ve tekrarların peşpeşe olmaları sayesinde hasıl olur. Faaliyet unutulunca ondan neşet eden meleke de unutulur.

İki ilmi aynı zamanda karışık bir şekilde talebenin önüne sürmemek, (böylece onun zihnini teşviş etmemek) talimde tutulması gereken güzel yollardan ve uyulması zaruri olan usûllerdendir. Zira bu durumda talebenin iki ilimden birini elde etmesi çok nadir olarak vaki olur. Çünkü bu durumda talebenin zihni ikiye bölünür, (dik-

kati dağılır). Herbirinden geri dönerek diğerini anlamaya yönelir, (böylece bocalar). Bu hal her ikisinin de muğlak ve müşkil bir hale gelmesine vesile olur. Böylece ikisinden de mahrum kalan talebenin eli boşa çıkar. Şayet talebe bütün dikkatini, öğrenmeyi gaye edindiği hususa teksif ederek kendini bütünüyle ona verirse, umumiyetle bu durum öğrenmek istediği şeyi elde etmesi için daha uygun olur.

Doğruya muvaffak kılan Allah Taâlâ'dır.

\*  
\* \*

Ey öğrenci! Bil ki, ben burada tahsilin itibariyle sana fayda (lı bir tavsiye) armağan ediyorum. Şayet sen onu kabullenerek telakki eder ve sanat eliyle, (ustaca) sıkı bir şekilde tutarsan büyük bir hazine ve şerefli bir define ele geçirmiş olursun. Şimdi onu anlamada sana yardımcı olacak bir mukaddime takdim ediyorum, şöyle ki:

İnsan fikri, hususi bir tabiatla olup diğer mahlukatı gibi onu da bu fitrat üzere yaratan Allah'tır. Bu, orta beyinde mevcut çukurdaki kuvvet sayesinde nefse ait olarak var olan bir fiil ve hareketten ibaret olup bazan beşerî fiillerin nizam ve tertip üzere vukua gelmesinin mebdei olur. Bazan da matluba yönelme suretiyle daha evvel zihinde mevcut olmayan bir ilmin vücuda gelmesinin mebdei (ve başlangıç noktası) olur. Şöyle ki: Matluba teveccüh eden fikir, onun iki tarafını (müsbet ve menfi cihetini) tasavvur ederek red veya kabul şıklarından birini meram edince şayet (obje) bir tane ise iki tarafı terkip eden vasat (ve orta terim) hemen bir lahzada kendisine zuhur eder. Eğer müteaddit ise, bu sefer de öbür vasatı elde etmeye intikal eder. (O vasıta ile) matlubunu ele geçirmenin yolunu tutar. Sair hayvanlar arasında insanın temayüz etmesine esas teşkil eden sözkonusu fikrî tabiatın hali işte budur.

Mantık sanatı, sözü edilen nazarî mahiyetteki fikrî tabiatın fiiline (ve faaliyetine) ait bir keyfiyet olup doğrusu yanlışından ayırıldıysın, diye onu (yani fikrî faaliyeti ve zihnî ameliyeyi) tavsif eder. Gerçi doğru (olarak hüküm vermek) zatı icabı burada sözü edilen fikrî tabiatla mevcuttur. Ancak yine de nadir hallerde hata ona ârız olabilir. Bu da belli neticeler için kaziyelerin tanzim ve tertip edilmeleri hususunda şekillerin yekdiğerini andırmalarından veya iki tarafın (kübrâ ve suğrâ) suretlerini, olduklarından başka türlü tasavvur etmekten hasıl olur. İşte bunun için mantık, ortaya çıkması halinde böyle bir fesad vartasından kurtulmaya yardımcı olan bir sanattır. Şu halde mantık, fikrî tabiat paralelinde yer alan ve fiili itibariyle de onun suretine intibak eden sınaî ve teknik bir şeydir. (Tabii olmayıp) sınaî bir şey oluşu sebebiyle ekseriya ondan müstağni kalınır. Bundan dolayıdır ki, âlemdeki büyük mütefekkirlerden bir çoğunun ilimler hususundaki maksatlarını mantık sanatı olmadan elde ettiklerini görmekteyiz. Bilhassa bir de niyet samimi olur ve Allah'ın rahmetine güvenilirse (ona hiç ihtiyaç kalmaz) çünkü en büyük yardımcı odur. Bu durumda olanlar fikrî tabiatla, lakin bunun doğru bir şekli üzere (düşünmenin) yolunu tutmakta, netice itibariyle de tabiat sayesinde hem hadd-ı vasata hem de matlubun bilgisine Allah bu matlubu nasıl yaratmışsa o biçime uygun olarak ulaşmaktadırlar.

Mantıktan ibaret olan sözkonusu sınaî husustan başka ilim öğrenmede diğer bir mukaddime (ve fen) daha vardır. Bu da lafızları ve bunların zihindeki mânalar üzerine olan delâletlerini bilmekten ibarettir ki lafızlar bu mânaları yazı ile çizgilerin ifa-

desi ve hitapla lisanın ifadesi yolundan eda ederler. Şu halde ey talebe, bütün bu perdelerin ötesine kadar gidip matlubun olan fikre mutlaka ulaş. (Lafız ve ibare hicaplarını ve engellerini aşıp esas maksadın olan mânalara ve düşüncelere behemehal varmalısın).

İmdi ilk önce bahiskonusu olan (ilmî hakikati görmeyi engelleyen hicap ve perde) resm ve nakşedilen yazının söylenen lafızlara delâlet etmeleridir. Perdelerin en hafifi (ve aşılması gereken merhalelerin en kolay olanı) budur. Bundan sonra söylenen lafızların matlup olan mânalara delâlet etmeleri gelir. Sonra istidlalde bulunmak için mânaların mantık sanatındaki maruf kalıpların içinde tertip edilmesine dair olan kaideler gelir. Sonra herbiri bir tuzak mesabesinde bulunan fikirdeki mücerret mânalar gelir ki Allah'ın rahmetine güvenerek ve lutuflarından medet bekleyerek o tuzaklara istinaden fikrî tabiat sayesinde matlup (olan ilmî ve fikrî hakikatlar) avlanır.

Bu tertipleri hızla aşmak ve talimdeki bu perdeleri (ve merhaleleri) kolaylıkla katetmek herkes için mümkün olan bir şey değildir. Daha açıkçası nice kereler olur ki zihin, münakaşalarla lafızların teşkil ettiği perdeler arasında duraklar veya türlü türlü cedelleşmelere ve itirazlara (şüphelere) dayanan (sözde) deliller tuzağına düşer ve bu yüzden matlubu tahsilden vazgeçer. Allah'ın hidayetine mazhar olan az sayıdaki kimseler müstesna bu girdaptan ve bataklıktan kolay kolay kimse kurtulamaz.

Ey tâlib, böyle bir hale mübtela olup anlayışın itibariyle zaafa ve acze düştüğün veya zihnin içinden çıkılmaz şüphe ve tereddütlerle uğraşma vaziyetine geldiği zaman bunları bir yana at. Lafız perdelerini, şüphe ve tereddüt manialarını defet. (Mantık, ibare ve cedel gibi sunî ve) sinâî olan hususları tümüyle terket. Bunlardan kurtulduktan sonra fitratına esas teşkil eden tabîî fikir fezasına dal. Bu fezada nazarını (ve aklını) serbest bir şekilde saliver. Bu fezaya dalıp meramını ele geçirmen için onun dışında kalan her şeyden zihnini tahliye et. Senden evvelki büyük mütefekkirler onu, yani tabîî fikri hangi mevkie koymuşlarsa sen de onu oraya koyarak kendini Allah'ın fethine (ve onun vereceği zihin açıklığına) maruz kıl. Nitekim Allah senden evvelki (ekâbir-i nuzzara ve büyük mütefekkilere) kendi rahmetinden zihin açıklığı lutf etmiş ve onlara bilmediklerini öğretmiştir (Bakara, 2/240). Bunu böyle yaparsan Allah'tan gelip de matlubunu elde etmene imkân verecek olan fetih nurları üzerinde pırıl pırıl parlar ve vasatın (orta terim) ilham edilmesi husule gelir ki daha evvel de söylediğimiz gibi Allah bu vasatı şu fikrin zatının gereği kalmış ve bunu o fitrat üzere yaratmıştır. Bu durumda (elde ettiğin) o fikre avdet et. Onu alıp delillerin kalıplarına ve suretlerine götür. Onu bunların içine dök. (Mantık fennindeki) sinâî kaideler itibariyle hakkını da tüm olarak ver. Sonra ona lafızların suretlerini (elbise gibi) giydir. Sonra onu kulpları sağlam ve beyan cihetinden sıhhatli olarak hitap ve konuşma âlemine ibraz et.

Ama eğer (mantığın) sinâî delillerindeki lafzî münakaşa ve şüpheler içinde kalıp bunların doğrusunu yanlışından ayırdetme derdine düşersen, (şunu bil ki); bunlar bir takım sinâî ve vaz'î hususlar, (insanlar tarafından yapılan ve konulan kaideler) olup vaz' ve istilah sebebiyle müteaddit cihetleri yekdiğerine eşit ve benzer durumdadır. Şu halde bunlarda hak olan cihet temeyyüz etmez. (Sinâî hususlarda değil) an-

cak tabîî olan hususlarda hak olan cihet aşikâr olur. Bu durumda da (sınaî kaidelerle hak olan cihetin zahir olmaması yüzünden, ilmî ve fikrî hakikati arayan kimse) hasıl olan şübhe ve tereddüdlerin içine daimî surette sürüklenip gider. Matlup olan ilmî hakikatla, ona talip olan şahıs arasında perdeler çekilir. Onun için de nazar ehli olan zat o matlubu tahsilden vazgeçer. Nazar ehli olanların ve muahhar âlimlerin hali ekseriya işte budur. Hele bir de bunların ana dilleri Arapça olmadığı için ucmelik zihinlerini bağlamış, (akıllarını işlemez, fikirlerini çalışmaz hale getirmiş) veya mantık kaideleriyle uğraşma vaziyetinde bulunmuş, buna taassupla bağlanarak; “gerçeği idrak etmek için mantık tabîî bir vesiledir” diye itikat etmiş ise, (artık bunlar hiç felah bulmazlar). Onun için de delillerdeki şübhe ve tereddütler arasında şaşakalır ve kolay kolay bu vaziyetten de kurtulamazlar.

Söylemiş olduğumuz gibi hakikati idrâk etmenin tabîî vasıtası (dil veya mantık kaideleri değil) ancak (insandaki) tabîî fikirdir. Şu şartla ki, bütün vehimlerden tecerrüt etmesi ve düşünmede onu esas alan şahsın Allah Taâlâ'nın rahmetine belbağlanması icab eder. Mantık ise bu fikrin faaliyetini vasfeden bir fenden başka bir şey değildir. Bu sebeple de mantık ekseriya bu fikirle paralel bir halde bulunur. Bunu nazarı itibara al ve meseleleri anlayan müşkülleştiği zaman yüce Allah'tan rahmetini yağdırmasını niyaz et. Göreceksin ki O'nun doğruyu ilham eden nurları üzerinde pırldayacaktır<sup>40</sup>.

- 40 İbn Haldun eğitim ve öğretimde tedriciliği esas almakta ve bu tedriciliğin üç önemli safhasından bahsetmektedir: Hoca, talebeyi bir konuyu ve ilim dalını evvela ana hatlarıyla ve özet olarak anlatacak, sonra biraz genişleterek ve açıklayarak aynı şeyi tekrar edecek, konu ve ilim dalı hakkında umumi ve istikrarlı bir fikir hasıl olduktan sonra da teferruata ve tafsilata dalacaktır. Anlamaya ve kavramaya dayanan bir öğrenme ve belleme ancak bu şekilde mümkündür. Ona göre basitten mürekkebe, esaslardan teferruata ve kolaydan zora doğru gitmek ve açılmak eğitimde esastır. Dersler bu esasa göre tanzim ve tertip edilmezse, zaman ve mesai boşa gider. Kendi zamanındaki muallimler ve hocalar bu nizamı uymayıp sonda öğretilmesi gereken zor ve kapalı meseleleri başlangıçta anlattıkları için büyük bir usûl hatası yapmışlar, onun için de müsbet bir sonuç alamamışlardır. İnsanların ilimden soğumalarının sebebi geniş ölçüde usûl hatasına dayanan bıkkınlık, usanç ve ümitsizliktir. İlimde aslo-lan iyi, sağlam ve güvenilir bir melekenin hasıl olmasıdır, ve buna engel olan şey da talim ve terbiye usûlüne riayet etmemektir. İbn Haldun'da eğitimde usûl konusu gerçekten çok önemlidir. Hoca ve öğretmen talebenin önüne ders takibi için koyduğu kitabın ve konunun dışına çıkmamalı, anlayabileceğinden fazla şeyle talebeyi mükellef tutmamalıdır. Bir mevzuu ve meseleyi halletmeden, bir kitabı ve ilim dalını bitirmeden öbürlerine geçmemeli, talebenin zihnini karıştırmak suretiyle onu şaşırtmamalı, karışık şeylerle zekâsını köreltmemeli, talebede çalışma, anlama ve ilimde ilerleme aşkını, zevkini, hevesini azmini ve gayretini meydana getirmeli, bunu geliştirmelidir. Hocanın ve muallimin esas vazifesi budur. Bu vazifeyi başarıyla yerine getiren eğitimci artık talebenin yolunu açmış ve ona varacağı hedefi göstermiştir. Talebedeki çalışma hevesini yok edip anlama zevkini söndürmek, usanca, bıkkınlığa, ümitsizliğe ve derslerden soğumaya yol açan tutum, davranış ve usûl hatalarından sakınmak eğitimcinin başta gelen vazifesidir.

Bir de derslerin arasında sık sık ve fazla açmak, unutmaya ve netice itibarıyla da konuları yekdiğerine rabtedememeye sebebiyet vereceğinden eğitimde sakıncalıdır. Kısa aralıklarla dersleri birbirine bağlamak faydalıdır. Uzun ve lüzumsuz tatiller iyi değildir. Talebenin aynı zamanda iki ilim dalına tahsil etmesi, meselâ bir kimsenin aynı zamanda, hem tababet hem de iktisat tahsil etmesi her ikisinde de başarısız kalmasından başka bir netice doğurmaz. Bunun istisnaları çok azdır.

İbn Haldun'a göre insanda tabîî olarak mevcut olan fikir ve düşünebilme gücü biri muntazam fiil,

## XXXVII. Alet ilimlerinde nazarların genişletilmemesi ve meselelerin teferruatına inilmemesi lazım geldiğine dair

Bilinmelidir ki, umrandaki halk arasında var olarak bilinen ilimler iki sınıftır:

1. Bizatîhî maksud olan ilimler: Şeriatın tefsir, hadis, fıkıh ve ilm-i kelim; felsefeden tabiat ve ilahiyat gibi...

2. Sözü edilen ilimler için âlet ve vesile (*instrumental, auxiliary*) olan ilimler: Şer'î ilimler için Arapça ve (ferâiz için) hesap ve benzerleri; felsefî ilimler için mantık gibi... Müteahhirînin tarîkine göre mantık nice zaman ilm-i kelâm ve usûl-i fıkıh için de âlet olma vazifesini görmüştür.

diğeri yeni bilgiler olmak üzere iki netice meydana getirir. İnsan esasen kendisince malum olan büyük ve küçük terimlere (kübra ve suğraya, *major, minor terms*) dayanarak, kıyas ve istidlal suretiyle orta terimi (*hadd-i vasat, middle term*) bulmak ister. Kıyasın iki tarafına ve iki ucuna kübra ve suğra, mukaddemelerde tekrarlanan terime de hadd-ı vasat denir. Burada bahiskonusu olan vasat işte budur. Vasat kıyas esnasında aniden zuhur eder. Birden insanın içine doğar, insan bu vasata mantıktaki kıyasla ulaşabileceği gibi hiçbir mantıkî kıyasa ve istidlale başvurmadan ilham ve sezgi ile de ulaşabilir. İnsan düşüncesinde asl olan, bu vasata, mantıkî kıyas ve istidlalle değil, ilham ve sezgiyle ulaşmaktır. Mantık, bu esasa intibak ettiği ve onunla muvazi olduğu sürece doğrudur. Şüpheler ve tereddüde düştüğümüz saman mantıkî kıyas ve istidlallere değil, tam tersine zihnimize bu gibi kaidelerden tamamıyla tahliye ederek hür ve serbest bir şekilde zihnin tabii düşünme istidadı ve melekeleriyle bu şüphelerimizi ve tereddütlerimizi izale edebiliriz. Çünkü mantık snâî ve vaz'î olduğu halde fikrî tabiat fitrî ve cibillidir. O halde buhran ve müşkilat vakitlerinde, sonuncusuna başvurarak netice almaya gayret etmeli, aldığımız sonucu bilahere mantığın kalıplarına dökerek ifade etmeliyiz. Büyük nazariyecilerin ve mütefekkirlerin tutmuş oldukları yol, umumiyetle budur. Kitabî ve mantıkî malumattan kopan insanın hür fikir fezasında güveneceği ve dayanacağı yegâne şey ulu ve yüce Allah'ın lutfu ve keremidir. Ona bağlanmak, ondan başkasına karşı hür olmak demektir. İbn Haldun'un çok haklı olarak üzerinde durduğu diğer bir husus da kitaplardaki ibare ve yazılarla dildeki kelime ve ifadelerin ilmi ve fikrî gerçeğe ulaşma hususunda bir engel ve perde olduğu meselesidir. Gerçekten de eğer biz aklımıza ve fikrimize dayanarak bir gerçeği arıyorsak, kitaptaki ibareler ve dildeki sözler itibarıyla bir çıkmaza girdiğimiz zaman bunları ve bunlarla alâkalı dil ve mantık kaidelerini bir yana bırakarak kendi zihin ve fikir dünyamıza dönmeli ve çözümünü o sahada aramalıyız. Bizi tatmin eden ve müşkillерimizi halleden izah şekillerini ancak orada bulabiliriz, önce kitaptaki ibareler, sonra dildeki ifadeler, sonra mantıktaki kaideler ve en sonunda da fikir dünyamızda mücerret olarak bulunmakta olan mânalar, iyi ve sıhhatli bir düşüncede uyulması gereken bir tertip olmalıdır. Bunların birine takılıp kalan, kesinlikle onun üstünde olana yükselemez. İbn Haldun, ulema dediğimiz sınıfın büyük ekseriyetinin ya kitabî bilgilerde veya insanî kaidelerde veyahut da en ileri seviyede olmak üzere mantıkî esaslarda takılıp kaldıklarını ve bir türlü hür fikir semasına ve serbest feza âlemine yükselip rahat ve müstakil bir şekilde düşünemediklerini çok iyi görebiliyor, bu yüzden gerekli ikazları yapıyordu. Aslında kitaplardaki ibareler, dildeki ifadeler ve mantıktaki esaslar, insanda tabii olarak mevcut olan fikrî fitratı geliştirmek ve yüceltmek için ortaya konulmuş olmalarına rağmen, bunların bu gaye için vasıta oldukları unutulunca fikrî tabiatı ve akli melekeleri durdurmadan, geriletmekten ve söndürmekten başka bir işe yaramamışlardır. Ulema ibarelere dayanan münazaalar, ifadelerle istinat eden cebelleşmeler ve en ileri bir merhale olarak da mantık kaidelerine bina kılınan istidlallerle boşuna vakit geçirmiş, ömürlerini kısır çekişmeler ve verimsiz tartışmalarla geçirmişti. Onlar tarafından yazılan ve bu niteliği taşıyan eserlerin okunması ile hiçbir sonuca varılamayacağı, dinî, ilâhî, ahlâkî, ictimai ve tabii hakikati keşfe mani olmak için bu nevi eserlerin sadece bir tuzak oldukları iyi bilinmelidir. Kısaca insan bir kitap okuduktan sonra onun muhasebesini ve muhakemesini kendi fikrine müracaat ederek yapmalıdır.

Bizatihi maksud olan ilimlerden geniş bir şekilde bahsetmekte, meselelerin teferruatına inmekte, delilleri ve nazarları (tafsilatıyla) açmakta bir mahzur yoktur. Çünkü bu gibi şeyler talebenin melekelerini daha da pekiştirir ve bunların (ilimlerdeki mevzu ve meselelerin) maksud olan mânalarını daha ziyade izah eder.

Arapça, mantık ve benzerleri gibi diğer ilimler için âlet mesabesinde olan ilimlere gelince, bu ilimlerin sadece bahiskonusu diğer ilme âlet olmaları itibariyle tetkik edilmeleri, başka türlü ele alınmamaları, enine boyuna bahiskonusu edilmemeleleri ve meselelerinin teferruatlandırılmaması icab eder. Çünkü bu ilimlerden maksat sadece diğer bir ilme âlet olmaktan ibarettir, başka bir gaye yoktur. Bunun içindir ki, bu ilimler bu dairenin dışına çıktıkları nisbette maksadın dışına çıkmış olurlar. Bu durumda bu ilimlerle meşgul olmak abes haline gelir.

Bununla beraber bu çeşit ilimlerin tafsilatına dalınması, uzunlukları ve teferruatının çokluğu, onlar hakkında melekelerin hasıl olmasını da zorlaştırır. Bu hususun, bizzat maksud olan ilimlerin tahsilini kösteklediği de sık sık görülür. Çünkü asıl gaye olan ilimlere ulaştırıcı vesileler uzayıp gitmiştir. Halbuki bizatihi maksud olan ilimler çok daha fazla ehemmiyetlidir. İnsan ömrü ise bütün fenleri bu şekilde (teferruatlı ve tafsilatlı olarak) tahsil etmeye kâfi gelmez. O yüzden de sözü edilen âlet ilimleriyle meşgul olmak, ömrü zayi etmek ve lüzumsuz şeylerle uğraşmak olur. Müteahhirinin nahiv feninde, mantık sanatında ve hatta usûl-ı fıkıhta yapmış oldukları şey de budur. Çünkü onlar bahiskonusu ilimlerde gerek nakil, gerekse istidlal nokta-i nazarında söz söyleme dairesini genişletmişler; teferruatı ve meseleleri, bu ilimleri âlet ilimleri olmaktan çıkarıp bizatihi maksud olan ilimler haline sokacak derecede çoğaltmışlardır. Bu ilimlerde, bizzat maksud olan ilimlerde ihtiyaç duyulmayan nazarlar ve meseleler sık sık vâki olmuştur ki, bu gibi şeyler esas itibariyle boş laftan ibarettir. (Çünkü âlet ilimleri sadece gayelerini teşkil eden gaye ilimlerine hizmet edecek unsurlar ihtiva edecek biçimde düzenlenmelidir). Yine bu çeşit teferruat, mutlak surette talebelere de zararlıdır. Çünkü talebeler vesile olan ilimlere verdikleri önemden çok bizatihi maksud olan ilimlere ehemmiyet vermek durumundadırlar. Bu yüzden ömürlerini, vesile olan ilimlerin tahsilinde tüketecek olurlarsa, bizatihi maksud olan ilimleri ne zaman elde edeceklerdir? İşte bundan dolayı sözkonusu âlet ilimlerini tedris eden muallimlerin, o konularda enginlere dalmamaları, bu ilimlerden maksadın ne olduğu hususunda talebeyi uyarmaları ve talebeyi bu sınırdan tutmaları icab eder. İmdi bundan sonra (ve daha ileri merhalelerde) bir kimsenin merakı ve himmeti, onu daha derinlere dalmaya sevkederse, o kimse bu sahada ister zor, ister kolay olsun dilediği basamaklara kadar yükselsin. “Bir kimse ne için yaratılmışsa o şey ona müyesser olur” (Hadis)<sup>41</sup>.

41 Umumiyyetle sarf, nahiv, belagat vs. gibi lisan ilimleri, esas maksat olan tefsir, hadis ve kelâm ilmi için, mantık felsefe için ve hatta fıkıh usûlü de ahkâm istinbat ve ihtiracı için vasıta, vesile ve âlet olarak görülmüş sonra mantık da şer’î ilimlerin vasıtası haline sokulmuş daha sonra da âlet ilimleri büyük bir önem kazanarak esas gaye olan ilimleri gölgede bırakmıştı. Lisan ilimleri ve mantık vasıta ilmi olunca, bu ilimlere, onların gayesi olan ilimlerden daha çok önem vererek tafsilat ve teferruatlarıyla uğraşmak; bu ilimlerin, gaye olan ilimlerde lüzumlu olmayan cihetleri üzerinde enine ve boyuna incelemeler yapmak şüphesiz ki esas maksatla uyuşmaz. O yüzden şer’î ve akil ilimleri tahsil

### XXXVIII. Çocukların eğitimi ve bu hususta islâm beldelerinde takip edilen muhtelif usûller

Bilinmelidir ki, çocuklara Kur'an talim edilmesi dinin şiarlarından bir şiardır. O yüzden müslümanlar bunu esas alarak, bütün beldelerinde (yaygın olarak) tatbik etmişlerdir. Çünkü Kur'an'daki âyetlere ve bazı hadis metinlerine istinad eden İslâm imanının ve imanî akidelerin kalplerde kökleşmesi her şeyden evvel bu şîara (*symbol*) bağlıdır. Onun için Kur'an, talimin esası haline gelmiş olup daha sonra hasıl olan melekeler bu esas üzerine bina kılınmıştır. Bunun sebebi şudur: Küçüklerin talimi çok daha fazla köklü olup daha sonraki (yaşlarda alınan eğitime ve öğretime) esas teşkil eder. Çünkü kalpler (ve zihinler) için ilk önce olan, (diğer) melekelerin temeli gibidir. Temel üzerine bina kılınan şeyin hali, temele ve bu temelin muhtelif üsluplarına göre olur. Değişik belde ahalisinin çocuklara Kur'an talim etme usûlleri, bu talimden neşet eden melekelerin farklı oluşuna göre farklılık göstermiştir.

Mağrip halkının çocukları taliminde takip ettikleri usûl sadece Kur'an talim etmek ve ders esnasında (ilm-i) resmi, (*orthography*, Kur'an hattı) ve bunun meselelerini ve Kur'an'ın o husustaki ihtilaflarını belletmektir. Talim celseleri sırasında onlar buna diğer herhangi bir şeyi karıştırmazlar; ne hadisi ne fıkıhı ne şiiri ne de Arapça ibareleri. Talebe Kur'an'da (kıraatında ve tilavetinde hazakat ve) maharet kazanana kadar veya bu mahareti kazanmadan Kur'an taliminden kopana kadar bu böyle devam eder. Bu durumda talebenin kopması umumiyetle tümüyle ilimden kopması demek olur. Mağrip milletleri olan Berber köylerinde, onlara tâbi erginlik (ve gençlik) yaşına ulaşana kadar çocukların taliminde takip ettikleri usûl budur. Keza ömrünün bir kısmını yaşadktan sonra Kur'an dersi alma haline avdet eden yaşlılar için

için yola çıkanlar, umumiyetle vasıta ilimlere ait teferruatın içinde boğulmuşlar ve esas maksatlarına ulaşamamışlardır. Üstelik bunların esas maksatları âlet ilimlerini tahsil etmek de olmadığı için ne bunu ne de öbürlerini öğrenebilmişlerdir. Öyle zamanlar olmuştur ki bir adamın dinî ilimlerdeki ehliyeti ve hatta dindarlığı lisan ilimlerindeki bilgi seviyesiyle ölçülmüş, bu suretle dinî inançları, düşünceleri, görüşleri ve duyguları ifade etmek için bir vesile ve vasıttan ibaret olan lisan yani Arapça, bizzat dinin ve hatta ilmin yerine kaim olmuştur. İşte bu bölümde İbn Haldun bu büyük hataya ve zararlı tutuma dikkati çekmiş bulunmaktadır.

İbn Haldun, çağındaki umumi ve yaygın kanaatlara uyarak lisan ilimlerini vasıta ve âlet olarak görmüştü. Aslında bu ilimler de vasıta ve âlet ilmi olmayıp başlıbaşına müstakil ilimlerdir. Yani lisan ilimlerindeki inceleme ve araştırmalardan maksat başka bir şey olmayıp yine lisanın kendi tabiatı ve hakikatidir. İslâm âleminde büyük lisan âlimleri, lisan ve edebiyatı umumiyetle böyle görmüşler ve böyle gördükleri sürece de hem din hem de bizzat lisan için hayırlı ve faydalı olan semerelere ulaşmışlardır. Din ile dil, vasıta ve gaye münasebeti içinde de olsa birbirine katıp karıştırmak, İbn Haldun'un bir evvelki bölümde haklı olarak ifade ettiği sakıncaları, iki ayrı sahayı birleştirme ve karıştırma şeklindeki kötü bir neticeyi meydana getirmiştir.

Aslında din dilden ayrı bir müessesedir, iyi bir Müslüman olmak için iyi bir Arapça bilmeye ihtiyaç yoktur. Hatta Arapça hiç bilinmese din itibarıyla bir eksiklik teşkil etmez. Arapça bızatıhı İslâm dinî için, yani onun ilk ve aslî şekli için değil, sadece bu din çerçevesi içinde teşekkül etmiş olan ilim ve fikir hayatı için, kültür ve medeniyetin tetkiki ve tarihi gelişmenin tahkiki için az sayıdaki müte-hassıslar için lüzumlu ve hatta zaruridir.



onlar arasında takip edilen usûl de budur. İşte bundan dolayı (Mağripliler) Kur'an hattı ve hıfzı hususunda diğerlerinden (ve öbür bölgelerdeki müslümanlardan) daha çok dirayet sahibidirler.

Endülüslülerin kıraat ve kitabet taliminde takip ettikleri usul ise, bu hususu sırf kıraat ve kitabet olarak ele almaktır. Onların talimde riayet ettikleri husus bundan ibarettir. Şu var ki talimin aslını ve esasını, din ve (tüm dinî) ilimlerin menbainı Kur'an teşkil ettiğinden, onu talimde esas almışlardır. Bundan dolayı da talimde sadece Kur'an'la iktifa etmezler. Daha açıkçası onlar çocuklara ders verirken umumiyetle şiir rivayetini ve tahriri (tevessül, kompozisyon) de işin içine karıştırır. Arap dilinin kaidelerini belletip ezberletir, hüsnü hat (iyi ve güzel yazı) yazmayı öğretirler. Onun için bütün bunları bir yana bırakıp ihtimamları sadece Kur'an talimine inhisar etmez. Daha doğrusu onlar bu hususta, her şeyden fazla yazıya ehemmiyet verirler. Çocuk buluş çağını aşır erginlik ve gençlik yaşına ulaşana dek bu böyle devam eder. Bu seviyeye gelen talebe epeyce yetişmiş, Arapça ve şiir hakkında azçok tecrübe ve malumat edinmiş, hat ve kitabette kendini göstermiş ve umumiyetle ilmin eteğine yapışmıştır. Bir de orada ilimleri talim senedi ve ananesi mevcut olsa (artık o talebe tam olarak yetişmiş olur). Lakin Endülüslüler bu noktada ilimden kopmaktadırlar. Çünkü bölgelerindeki talim senedi kopuk bir haldedir. Bu yüzden sözü edilen ilk talimden, (umumi ve iptidai bilgilerden) hasıl olan malumattan başka bir şey ellerine geçmemektedir. Bunda da Allah Taâlâ'nın irşad ettiği bir kimse için bir kifayet ve bir muallim bulabilen için bir istidat (ve hazırlık safhası) mevcuttur.

İfrikiye ahalisi ise çocuklara Kur'an talim ederken umumiyetle bunu hadis ilmi kaidelerinin tedrisi ve bunlardan bazı meseleler belletilmesi gibi şeylerle karıştırmaktadırlar. Ancak İfrikiyeliler başka şeylerden daha fazla olarak Kur'an'a, bunun çocuklara ezberletilmesine, rivayet ve kıraat itibarıyla Kur'an'daki ihtilaflara vakıf olmaları cihetine ehemmiyet atfetmektedirler. Yazıya verdikleri ehemmiyet de buna tâbi bulunuyordu. Hülâsa İfrikiyelilerin Kur'an talim etme usûlleri (Mağrip tarikinden) ziyade Endülüslülerin tarîkine yakın bulunuyordu. Çünkü bu husustaki talikleriyle ilgili (talimî ve ananevî) senedleri, Hristiyanların doğu Endülüs'e tagallub etmeleri üzere oradan kalkarak denizi geçtikten sonra Tunus'a yerleşen hocalara mutasıl bulunuyordu. Bundan sonra Tunusluların çocukları bu üstatlardan ders almışlardı.

Doğu ahalisine gelince, bize ulaşan haberlere göre onlar da aynı şekilde muhtelif bir talim usûlü benimsemişlerdir. Lakin (Kur'anla beraber) neyi öğretmeye ehemmiyet verdiklerini bilmiyorum. Bize nakledilen rivayetlere bakılacak olursa, gençlik döneminde Kur'an'ın, ilmî eserlerin ve esasların tedrisine ehemmiyet verdikleri ve bu hususu hat talimiyle karıştırmadıkları anlaşılmaktadır. Daha doğrusu öbür ilimlerin öğrenilmesinde olduğu gibi onlar arasında hat talimiyle alâkalı olarak müstakil esaslar ve (hususî) muallimler olup bunu sıbyan mekteblerinde ele almazlarmış. Çocuklar için levhalar yazdıkları zaman iyi yazı haddinin gerisinde kalan bir yazıyla yazarlarmış. Bundan sonra (iyi) yazı yazmayı öğrenmeye heves edenler, bunu yazı üstatlarından tahsil etme yolunda, istidatlarındaki himmet nisbetinde uğraşarlarmış.

İfrikkiye ve Mağrip halkının sadece Kur'an talimiyle iktifa etmeleri, lisan melekesini elde etmekten tamamıyla geri kalmaları neticesini doğurmuştur. Şöyle ki: Umumiyetle (talim ve tedris itibarıyla) Kur'an'dan hiçbir (sınaî ve ilmî) meleke neşet etmez. Çünkü beşer onun mislini ortaya koymaktan alıkonulmuştur. Bundan dolayı (İfrikkiye ve Mağrip'teki Arab olmayan) insanlar, Kur'an'ın üsluplarını takip etmekten de ve bu üslupları (aynen) taklit etmekten de alıkonulmuşlardır. Diğer taraftan onların, Kur'an'ın üslupları dışında (Arab dili hususunda) sahip oldukları bir meleke de yoktur. O yüzden Kur'an talim eden şahıs için Arap lisanında herhangi bir meleke hasıl olmaz. Söyleşinin (Arapçadaki) nasibi, ibarelerde donukluk (cumud) ve ifadede fazla tasarrufta bulunamamaktan (lisana iyi ve ifadeye tam bir şekilde hâkim olamamaktan) ibarettir. Ekseriya bu hususta İfrikkiyeliler Mağriplilerden (sakınca yönünden) daha hafif bir vaziyette bulunmaktadırlar. Çünkü onlar Kur'an talimini söyledığımız gibi ilimlerdeki kaidelere has tabirlerle karıştırmaktadırlar. O yüzden lisan da tasarrufta bulunmaya, (ifade üzerinde hâkimiyet kurmaya) ve misli misli ile aynı hizaya getirmeye az çok muktedir olurlar. Ancak bunların elde ettikleri meleke belagat seviyesinin gerisindedir. Çünkü bunların (ve bölgenin yerli) halkı olan Berberlerin hafızalarındaki ifadelerin ekserisi belagat seviyesinin aşağısında kalan ilimlere ait tabirlerdir. Nitekim bu konu kendi hususî bölümünde gelecektir.

Endülüslülere gelince, talimde türlü türlü fenlere yer vermeleri, çok şiir rivayet etmeleri, inşa (ve tahrir) üzerinde fazla durmaları ve tâ ömrün başından itibaren Arabça tedris etmeleri, onların (lisanda) bir meleke kazanmalarını temin etmiş, bu sayede Arap lisanını en iyi bilen kimseler haline gelmişler, (lakin buna karşılık şer'î) ilimlerin kökü ve temeli olan Kur'an ve hadis tedrisinden uzak kalmış olmaları sebebiyle sair (dinî) ilimlerde de geri kalmışlardır. Bu yüzden hattın ehli olup sabilik taliminden sonra gelen (daha ileri seviyedeki) ikinci talimdeki durumlarına göre, edebiyatta ya parlak veya geri bir durumda bulunurlar.

Kadı Ebu Bekir b. Arabî, *Rihle* isimli kitabında talim biçimi konusunda garip (ve gayet hoş) bir usûl benimseme yoluna gitmiş, bu hususta (eskiden beri var olan güzel şeyleri) tekrar etmiş, buna yenilerini eklemiş, (böylece bu konuda söylenmesi gereken iyi şeylerin hepsini ifade etmiş) ve tıpkı Endülüslülerin usûlünde olduğu gibi Arapça ve şiir talimini, diğer ilimlerin tümüne takdim etmiştir. Çünkü diyor ki: "Şiir Arap divanı (*archiv*)dır. Dilin bozulmuş olması, talimde şiir ve Arapça tedrisinin zaruri olarak takdim edilmesini icab ettirmektedir. Sonra bundan hesaba geçilerek temel kaidelerini belleğe kadar onda temrinler yaparlar. Sonra Kur'an dersine intikal olunur. Çünkü bu mukaddimeden sonra talebe için artık bu husus kolaylaşmış olur." İbn Arabî sözüne devamla; "Ne (acı ve derin) bir gaflettir ki beldemiz halkı daha işin başında sabi çocukları Allah'ın kitabını öğrenme (mecburiyeti) ile karşı karşıya getirmektedirler. (Zavallı masumlar) anlamadıkları bir metni okumakta ve kendileri için daha ehemmiyetli olan diğer bir takım şeyler varken böyle bir işte didinip durmaktadırlar", diyor.

İbn Arabî (Kur'an'dan sonra talebe) dinin (itikadî) esaslarını sonra fıkıh usûlünü, sonra cedeli (*disputation*) sonra hadisi ve ulûmu'l-hadisi tetkik etmelidir, diyor

ve bununla beraber iki ilmin muhtelif olarak tedris edilmelerine –iyi bir zekâ ve heves sayesinde bu hususta kabiliyet sahibi olanları istisna ederek– karşı çıkıyor.

Allah rahmet etsin Kadı Ebu Bekir’in tavsiyesi işte budur. Vallahi bu güzel bir usûldür. Ancak (ictimâî) ahvale her şeyden daha fazla mâlik ve hâkim olan (beşeri itiyatlar ve cemiyet içinde yerleşmiş vaziyette bulunan) âdetler buna mücade etmez. Cari âdetler Kur’an taliminin takdimini gerektirmektedir. Âdetlerin özellikle Kur’an taliminin öne alınmasını icab ettirmesinin sebebi, teberrük ve sevabın tercih edilmesi ve bir de cunûn-ı sabavette (ve delikanlılıkta) çocukların önüne engel kabilinden bir takım âfetlerin çıkıp onları ilimden koparması, böylece de Kur’an öğrenme fırsatını ellerinden kaçırma endişeleridir. Çünkü çocuk vesayet altında bulunduğu sürece (velilerinin emrine itaat etmek ve) hükme boyun eğmek durumundadır. Buluş çağını geçip velilerin boyunduruğu ve kahrı altında bulunma halinden sıyrıldı mı nice kere delikanlılık sebebiyle tepesinde esen kavak yeli onu atalet sahiline fırlatır. İşte bundan dolayıdır ki veliler çocukların velayet ve hüküm boyunduruğu altında bulundukları zamanı, –(Kur’an talimi itibariyle) bu vakit büsbütün boşa gitmesin diye– Kur’an tahsili için ganimet bilmektedirler. Şayet talebe sürekli olarak ilme talip olup talimi kabullenecektir, diye kesin bir kanaat hasıl olabilseydi, elbetteki Kadı Ebu Bekir’in bahiskonusu ettiği usûl Mağrip ve Meşrik ahalisinin uygulayageldikleri usûlden çok daha fazla tercihe şayan olurdu<sup>42</sup>.

“Lakin Allah dilediğince hükmeder. Hiçbir kimse O’nun hükmünü değiştiremez” (Ra’d, 13/41).

### IXL. Talebelere karşı sert davranmak, onlara zarar verir

Bunun sebebi şudur. Talim esnasında verilen ağır cezalar (şiddet, *severity*) talebeler, bilhassa küçük çocuklar için muzırdır. Çünkü şiddet kötü meleke (hasıl eden şeyler)dendir. Eğer bir talebe veya bir köle veyahut da bir hizmetçi kahr ve zulm (eza ve cefa) altında yetişirse, kahr (ve ezmek) onu pençesi altına alır. İnbisatı itibariyle nefsi daraltır, (baskı altında tutarak ruhi kabiliyetlerin genişlemesine ve gelişmesi-

42 İbn Haldun hususi olarak Kur’an, umumi olarak dinî ilimler ve en geniş hatlarla da bütün aklı ve naklî ilimlerin tedrisi hususunda ve eğitimin temel meseleleri hakkında kıymetli bilgiler vermekte, tabîî, makul ve gerçekçi bir tedris tarzını benimseyen Endülüslüleri ve bu hususta yaptığı izahlarda Endülüs eğitim tarzını esas alan Kadı İbn Arabî’yi takdir etmektedir. Gerçi Kur’an Arapça nazil olmuştur ama Fas’tan Endenozya’ya kadar uzanan sahada onu Arablardan çok daha fazla Arap olmayan çok milletler okumuşlardır. Eski tedris usûlü Kur’an kıraatıyla başlardı. O yaştaki talebe Arapça ve gramer bilmediğinden de anlamaya, kavramaya, muhakemeye ve zekâyâ değil, sadece ezbere dayanır, manaları malum olmayan ibareler arasındaki tuhaf bir lafız düzeni sayesinde harekeli Arapça metinleri okumak mümkün olurdu. Umumiyetle ileri yaş seviyesinde bile Arapça okumadığı için hafızasındaki metnin mânalarını bilmeyen hocaların ve hafızların adedi haddinden fazla idi. Böylece anlamak ve amel etmek için nazil olan Kur’an mânası bilinmeksizin sadece okunan bir kitap haline gelmişti. Gerçi Kur’an’ın Arapça metninin bütün Müslümanlar tarafından anlaşılmasına ne imkân var ne de ihtiyaç ama bir Müslüman Kur’an’ı hiç olmazsa sıhhatli bir tercümesinden okumalı en azından namaz sûrelerinin meallerini iyi bellemelidir. Bkz. bu kitap, s. 666.

ne engel olur. Teşebbüs ve hamle kudretini ve) hevesini yok eder. Bu suretle o kimseyi tembelliğe sürükler. Kahredici ellerin kendisini pençesi altına alacağından korktuğu için yalancılığa ve habasete, yani içinde olanın aksini açıklamaya (riyaya ve münafıklığa) sürüklenir. Bundan yakasını kurtarması için, ona adam aldatma ve atlatmanın yollarını öğretir. (Netice itibariyle) bu hal onun âdeti ve huyu haline dönüşür, ic-tima ve temeddün itibariyle mevcut olan ve nefsin ve hanesini himaye ve müdafa etmekten ibaret bulunan kendisindeki insanî vasıflar (ve meziyetler) fesada uğrar. Bu hususta başkalarının sırtına yük olur. (Onlar tarafından korunmaya ve bakılmaya muhtaç bir hale düşer). Daha açıkçası (bu duruma düşen bir kimsedeki ruh ve) nefis (tembelleşerek) faziletleri ve iyi huyları kazanma halinden uzaklaşır. Bu yüzden nefis inkıbaz haline düşerek gayesine ve insanıyeti itibariyle hedefi olan noktaya ulaşamaz. (Kabiliyet ve istidatlarını son haddine kadar ve azami derecede gerçekleştirmenin çok gerisinde kalır). Onun için de tepetaklak döner, esfel-i safilene doğru yüz tutar.

(Başka milletlere ait) kahredici pençenin altına düşen ve bunun cevri ve cefasını çeken her millette görülen şey böyledir. Diğer birinin hakimiyeti altında bulunan ve emniyetini tekeffül eden, kendine ait bir hâkimiyet ve iktidarın desteğinden mahrum bulunan (başkalarının hâkimiyeti ve himayesi sayesinde yaşayan) her şahsın halini bu hususta nazar-ı dikkate alınız. Bu hususun, bu nevi kimselerde düzenli bir kâide teşkil ettiğini göreceksiniz. Aynı husus sebebiyle Yahudilerde hasıl olan kötü huya bakınız. (Baskı ve ezilmişlik onları o kadar zelil ve miskin bir hale getirmiştir ki) her yerde ve çağda *hurc* (harec, hurk, adi ve aşağılık kimseler çıfıtlık) diye vasfolunmaktadır. Meşhur ıstılaha göre *hurc* ikiyüzlülük (şeytanlık, sahtekârlık) ve hilebazlık mânasına gelmektedir. Bunun sebebi bahsetmiş olduğumuz husustur.

İmdi talebesi hususunda muallime, evladı konusunda babaya yaraşan, tedip hususunda bunlara karşı müstebit (ve haşin) olmamaktır. Ebu Muhammed b. Ebu Zeyd, muallimler ve talebelerin riayet etmeleri gereken hükümler konusunda telif ettiği eserinde, “çocuklara edep öğreten bir mürebbinin, ihtiyaç duyulması halinde bile onlara üç kırbaçtan fazla vurması uygun olmaz”, demiştir. Hz. Ömer (r.a.) nefsi (kırbaç ve şiddetle) te’dibteki zilletten (ve disiplin cezalarından) sıyanet konusunda gayet hassas olup bu maksat için (te’dibi gerekli kişi için) şeriatın tayin etmiş olduğu miktarın daha ziyade netice alıcı olduğunu, zira onun maslahatına şeriatın (herkes-ten) daha iyi vâkıf bulunduğunu bildiğinden, “şeriatın tedip (ve disipline) etmediği bir kimseyi Allah da tedip etmez (veya etmesin)” demiştir.

Talim ve terbiyedeki en güzel usûllerden biri, Harun Reşid’in, oğlu Muhammed Emin’in muallimi Halef b. Ahmer’e (tedip görevini vermeden) evvel yapmış olduğu tavsiyelerdir. Halef b. Ahmer diyor ki: “Oğlu Muhammed Emin’i terbiye etmem için beni huzuruna celbeden Harun Reşid, bana dedi ki: Ey Ahmer, Emirülmüminin, göz-bebeğini ve ciğerparesini sana teslim etmiştir. O halde onu tam olarak nezaretin altına al. Sana itaat etmeyi görev bilmesini sağla. Emirülmüminin ona karşı hangi vaziyette bulunmanı irade etmişse, o vaziyette bulun. Ona Kur’an okut, tarih bellet, şiir rivayet et (töreyi ve) sünnetleri öğret. Nerede konuşulacağını ve söze nasıl başlanacağını ona göster. Yerinde olması hali müstesna onu (münasebetsiz) gülmekten me-

net. Yanına giren Haşımoğullarının ileri gelenlerine tazimde bulunmasını telkin et. Meclisinde hazır bulunan komutanları şerefli bir mevkide tutmasını kenidisine hatırlat. Ona faydalı olmak için ganimet bilmeyip boşa geçirdiğin hiçbir anın olmasın. Lakin ne onu mahzun edip zihnini öldür, (zekâsını söndür) ne de boş zaman geçirmekten hoşlanıp onunla ülfet etmesine yol açacak kadar ona karşı fazla müsamahakâr davran. Mümkün mertebe gönlünü alarak ve mülayim davranarak onu düzelt. Şayet bu şekildeki muamelenin faydası olmazsa, o vakit ona karşı sert ve katı bir tavır takınmalısın”<sup>43</sup>.

### XL. İlim tahsil etmek için sefer yapmak ve üstatlarla görüşmek öğretimdeki kemali artırır

Bunun sebebi şudur: Beşer sahip olduğu bilgileri, ahlaki keyfiyetleri ve benimsemiş olduğu kanaatları ve faziletleri bazan tahsil, talim ve takrir ile, bazan da (muallimi) taklîd ve (onunla) doğrudan (münasebet kurarak) telkinle elde eder. Ancak biz-zat temas kurmaktan ve (yüzyüze gelip) telkin almaktan hasıl olan melekeler çok daha sağlam olur, daha güçlü olarak kökleşir. Şu halde melekelerin vücuda gelmesi ve kök salması (görüşülen ve münasebet tesis edilen) üstatların çokluğu nisbetinde olur.

Ayrıca ilimlerin talim ve tedrisinde kullanılan istilâhlar da talebenin zihnini karıştırır. Hatta bir çok talebe bu gibi şeyleri ilmin bir parçası zanneder. Bu teşviş ve zannı, ancak muallimlerle şahsen kurulan temas ondan defeder. Çünkü muhtelif muallimlerin istilâhlar hususunda takip ettikleri yollar yekdiğerinden farklıdır. Şu halde ilim ehli ile görüşmek ve müteaddit üstatlarla temas kurmak, bir talebenin istilâhları birbirinden ayırdetmesini temin eder. Zira bu suretle ulemanın istilâhlar hususunda-

43 “Sopa cennetten çıkmaz” fikrinin revaçta olduğu bir dönemde İbn Haldun’un yukardaki fikirleri hiç şüphe yok ki büyük bir önem taşır. Talim ve terbiyede baskı, şiddet hiddet ve korku hep istenen neticenin tersini husule getirmiştir. İlim ve tahsil ancak gönüllü ve inançla olursa bir mâna ifade eder. Okumayan ve bu tutumunda direnen talebelerin okumaları mümkün olmadığı gibi esasen buna ihtiyaç da yoktur. Resmî makamların vazifesi isteyerek okuyanlara tahsil, okumak istemeyenlere de iş imkânı meydana getirmektir. Bu yüzden çocukları ve gençleri tahsile teşvik etmek ve heveslendirmek ne kadar faydalı ise bu yolda onları zorlamak, baskı altında tutmak, ezmek, dayak atmak ve korkutmak da o kadar zararlıdır. Ezilen ve korkutulan talebede şahsiyet olmaz, seciye bulunmaz. Gönüllü olarak okuyan ve hevesle tahsil yapan talebelere karşı şiddet ve hiddet ise onların ruhi ve zihni istidatlarını serbestçe geliştirmelerine ve ortaya sermelerine mâni olur. Halbuki talim ve terbiyenin esas gayesi, kabiliyetlerin gelişmesi, gerçekleşip kuvveden fiile çıkması için gerekli zemini ve imkânları hazırlamaktır. Korku ve baskı sebebiyle ruh büzülür, içine kıvrılır, geriye çekilir, sıkışır, daralır. Zihin ise körelir, söner ve ölür. İbn Haldun buna *inkıbaz* diyor. Korku ve baskının olmaması, bunun yerini teşvik, heveslendirme ve ikna usûlünün alması halinde ise ruh genişler, dışarıya açılır, ileriye atılır, genişler, gelişir. Zihin ise açılır, parlar ve güçlü bir hayatiyet kazanır, böylece en yüksek seviyede olmak üzere talebedeki kabiliyetler rahat bir şekilde kuvve halinden fiil haline çıkıp gerçekleşeceğinden, bu ortam içinde insan en mükemmel şekilde insanlığın sırrını idrâk eder. Kendine de cemiyete de faydalı olur. Terbiye ve ahlâk itibarıyla baskı ve tehdidin verdiği sonuç da kötü bir huy, çirkin bir ahlâk ve sahtekârlıktan başka bir şey değildir. İbn Haldun sadece tahsil ve terbiye itibarıyla değil sevk ve idare itibarıyla de şiddete ve kaba kuvvete dayanan tatbikatın aynı neticeyi meydana getirdiği inancındadır. (Bölüm 3, Fasıl 24).

ki muhtelif tarîklerini bizzat görmüş olur. Böylece ilmî ıstılahtan tecrid eder. İstilahların talim şekilleri ve (maksada) ulaştırıcı yollar olduğunu anlar. Kendisindeki kuvvetler (ve istidatlar), melekelerde yerleşip kökleşmek üzere, harekete geçer. Malumatını tashih ederek bunları diğerinden, (vesair bilgilerden) ayırd eder. Bununla beraber müteaddit ve mütenevvi olmaları halinde üstatlarla kuracağı sıkı temas ve (alacağı) telkinle melekelerini takviye eder. Bu hal ise Allah, kime ilmin yollarını ve hidayeti nasip ederse, ancak ona hastır. İmdi üstatlarla görüşerek ve (fikir) adamlarıyla temasa geçerek faydalar ve kemal kazanmak için ilim tahsil etme uğrunda sefer yapmak (*rihlet, traveling*) mutlaka lüzumludur.

“Dilediğini doğru yola ileten Allah’tır” (Bakara, 2/136).

### XLI. Beşer nevi içinde siyasetten ve siyasî gidişattan en az anlayan ulema sınıfıdır

Bunun sebebi şudur: Ulema fikrî nazarı, (*mental speculation*) itiyat edinip mâna deryasına dalmış, bu mânaları mahsusât (ummanın)dan çıkarmayı ve onları külli ve umumi bir takım hususlar olarak zihinde tecrid (ve tasavvur) etmeyi huy edinmişlerdir. Bundan maksat da hususi bir madde veya bir şahıs (veya münferit bir şey) veya bir kavim veya bir millet veya halktan bir sınıf bahiskonusu olmaksızın sözü edilen mânalar üzerine umumi ve külli bir şekilde hükmetmektir. Bundan sonra ulema işaret edilen küllileri, (umumi mefhum ve tasavvurları zihinin) haricindeki şeylere tatbik ederler. Yine ulema fikhî kıyastan (ve istidlalden) hasıl olan itiyatları sebebiyle, belli hususları denkleri ve benzerlerine kıyas ederler. Bu cihetle daima verdikleri hükümler ve sahip oldukları nazarlar tamamıyla zihinde kalır. (Bu yoldan elde ettikleri ahkâm ve enzar) ancak araştırma ve düşünme (bahs ve nazar) faaliyeti sona erdikten sonra (dış dünyadaki eşya ile) mutabakat haline gelebilir ama yine de tamamıyla mutabakat haline asla gelmez. Hariçten olan şeyler, zihinde bulunan o nevi (umumi) şeylerin furuu olarak görülür. Şer’î hükümler buna misâl teşkil eder. Şüphe yok ki bu hükümler mahfuz ve sabit bulunan kitap ve sünnetteki (umumi ve külli) delillerin furuudur. O yüzden hariçte olan şeylerin bu delillere mutabakatı matlup olup akli ilimlerdeki nazarlarda (*speculations, views*) durum bunun aksinedir. Çünkü bu akli ilimlerdeki nazar ve fikirlerin sıhhatinde matlup olan bunların dış âlemdeki şeylere mutabık olmalarıdır.

Şu halde ulema tüm nazarları itibariyle zihnî hususları ve fikrî nazarları itiyat edinmiş olup bunun dışında bir şey bilmezler. Halbuki hariçte bulunan hususlarla bunlara lâhik ve tâbi olan ahvale riayet ve dikkat etmek siyasette ve siyasetçilerde (zaruri) bir ihtiyaçtır. Ancak bu hususlar kapalı şeylerdir. Belki de bu hususlarda, (dıştaki haller ve âmillerde) onları benzerine ve dengine ilhak etmeye (ve aynı hükmünde tutmaya) mani olan ve bu gibi şeyle, üzerine tatbik edilmek için çaba harcanan (zihindeki) külliye zıt düşen bir takım unsurlar vardı. Ümrandaki ahvali (her zaman her yönden) diğer bir şeye kıyas edilemez. Çünkü bu çeşitten olup da belli bir husus itibariyle yekdiğerine benzeyen iki şeyin, başka hususlar itibariyle farklılık göstermeleri muhtemeldir.

Bu yüzden hükümleri tamim etmeyi ve belli hususları yekdiğerine kıyaslamayı âdet ve itiyat edinmiş olan ulema, siyasete nazar edip de bunu (yani siyasî ahvalle alâkalı müşahedelerini) kendilerine has nazar kalıplarına ve istidlal çeşitlerine döktüler mi, ekseriya hataya düşmüş olurlar ve onun için kendilerine güvenilemez. Umran eh-linden zeki ve cin fikirli (*keyyis*, dahi) şahıslar da onlara ilhak edilerek aynı hükümde tutulur. Zira onlar da fukaha (ve ulema)nın halinde olduğu gibi keskin zekalarıyla, mâna, kıyas ve teşbih (mukayese) ummanına dalarak hata (girdabına) düşerler.

Diğer taraftan avamdan mutedil ve akl-ı (ve tab'-ı) selim sahibi bir kimse fikren sözü edilen seviyenin altında kalıp ve (o nevi kıyas ve istidlalleri âdet ve) itiyat edinmediğinden (siyasetle ilgili olan) her maddede, o maddenin özel hükmü ile ve her çeşit hal ve şahıslarda bunlara ait özelliklerle iktifa eder. Ne kıyas ne de tamim ile belli bir hükmü (diğer şeylere) sirayet ettirmez. Ekseriya düşüncesi hisle idrâk olunan maddelerden ayrılmaz ve zihni itibarıyla de bu çeşit maddeleri aşmaz. Tıpkı dalgalı bir denizde karadan ayrılmayan (ve fazla uzaklaşmayan) bir yüzücü gibi. Şair diyor ki:

Yüzünce derinlere dalma, zira (denizde fayda çoktur ama)  
Mutlaka selâmet sahilindedir.

İşte bundan dolayı (avamdan olan tab'-ı müstakim ve akl-ı selim sahibi bir kimse) siyasetindeki nazarından emin olur. Hemcinsine olan muamelesindeki nazarı istikamet üzere bulunur. Bundan dolayı nazarındaki istikamet (ve düşüncesindeki doğruluk) sayesinde maişeti güzelleşir, hakkında söz konusu olacak âfetler ve zararlar def olup gider, “Her bilenin fevkinde bir bilen vardır” (Yusuf, 12/ 76.)

Bu açıdan bakılınca, açık bir surette görülür ki, mantık sanatında hataya, düşmekten emin olunamaz. Zira bu sanatta çok miktarda tecrid vardır ve bunlar hissi idraklerden uzaktır. Çünkü bu fen ikinci makûlleri (*secondary intelligibilia*) tetkik eder. Muhtemeldir ki, (dış âlemdeki) maddeler bir takım şeyler ihtiva etmektedir ki, bunlar (mantık kaideleri ile) kesin bir tatbik ve karşılaştırma nazar-ı dikkate alındığında sözü edilen (mantıktaki) o hükümlere mâni ve aykırı olabilirler. Tecrid edilmele-ri yakın olan, (araya fazla vasıta girmeyen) birinci makûllerdeki nazar ise hiç de öyle değildir. Çünkü bunlar hayalî, (tahayyülî ve tasavvurî şeyler) olup mahsusâtın suretleri, bunların (dış âlemdeki eşyaya) doğru olarak intibak ettiklerini muhafaza altında bulundurmakta ve (bunu bize) haber vermektedir<sup>44</sup>.

44 İbn Haldun, ulema ve mütefekkirlerin fiili siyasetten anlamadıkları, bu sahada başarılı olamadıkları ve kendilerinden bekleneni veremedikleri kanaatında olup bunu da onların yetişme tarzına, zihni gelişme sırasında edinmiş oldukları itiyatlara ve meşgul oldukları konuların hususiyetlerine bağlamaktadır. Gerçekten de ilim ve fikir adamları veya bu konuda onlarla aynı hükümde tutulan çok zeki ve dahi kimseler siyasette, sevk ve idarede fazla başarılı değillerdir. Uzun süre siyaset ve idare ile fiilen meşgul olan İbn Haldun gibi bir fikir adamının bu hususu ifade etmesi ayrı bir önem taşır. Nazarî mevzulara yatkın, mücerret hususlara alışkın, külli ve umumi esaslara bağlı kalmak, meslek ve meşguliyetlerinin icabı olduğundan tatbikatta, icraatta, münferit hallerde ve müşahhas hâdiselerde başarılı olamamak ilim ve fikir adamlarının kaderidir. İlmî ve fikrî hayattaki başarılarına bakıp buna aldanan bazı âlimler ve mütefekkirler, siyaset ve idare hayatına atılma hırsına, kapılarak, o yolda şan, şöhrat itibarı ve nüfuz sahibi olmaktan kurtulamamış, diğer taraftan halk da onların ilim

## XLII. İslâmdaki ilim adamlarının ekserisi Acemdir

Garip vakıalardandır ki, çok nâdir istisnalar dışında gerek şer'î ilimler gerekse akli ilimler sahasında İslâm dininin bünyesinde yetişmiş olan âlimler ekseriya Acem yani gayr-i Arapdır. Gerçi ulema arasında nesebleri itibariyle Arap olanlar vardır ama bunlar da lisanları ve yetişmeleri itibariyle acem olup üstatları Arap değildir. Bununla beraber din, (menşe ve zuhur itibariyle) Arap dinidir. Bu dinin ve şeriâtın sahibi (Muhammed s.a.) de Araptır<sup>45</sup>.

ve fikir hayatındaki başarılarına kanıp siyaset ve idare sahasında kendilerine mütemayil ve talip olmuşlar veya halkın bu temayülünü bilen üst seviyedeki siyaset adamları ulemayı kendi çıkarları istikametinde politikaya sokup şahsî ikballeri için onları basamak olarak kullanmışlardır. Siyasetin ve idarenin dışında kalıp ictimâî meselelerde araştırmalar ve incelemeler yapan ilim ve fikir adamları hiç şüphe yok ki cemiyette vukua gelen hâdiseleri ve bu arada siyasî ve idarî esasları devlet ve siyaset adamlarından sadece nazarî plânda olmak şartıyla daha iyi bilirler. Bu bakımdan siyaset adamlarına ve idarecilere yol göstermeleri, tavsiyelerde bulunmaları, hasbî tenkitlerle onları uyarmaları uygun olduğu gibi, basiret sahibi siyasetçilerin ve başarılı olmak isteyen idarecilerin de önemli hususlarda onlarla istişarelerde bulunmaları, tenkitlerine ve değerlendirmelerine kulak vermeleri gerekir. Çünkü hakiki ulema yakın mesafeyi göremez, ama ileriye ve uzağı görür. Çünkü bütün dikkatlerini ileriye, umumi ve küllî hedeflere teksif etmişlerdir. Buna karşılık siyaset adamları ve idareci sınıf, yakını görür ama uzağı göremez. Onun için yekdiğerinin ikazlarına muhtaç olurlar. Bu sayede tatbikatçıların çalışmaları, nazariyecilerin faaliyetleriyle ikmal edilmiş, pratik zekâ teorik zekâ ile tamamlanmış olur. Diğer taraftan verimli ve yararlı bir icraata giren tatbikatçıların faaliyetleri de nazariyecilerin düşünce sahalarını genişletir ve onlara fikir âleminde yeni ufuklar açar. Her iki tarafın da kendi saha ve sınırları içinde kalmaları şartıyla işbirliği yapmaları ve birbirinin eksikliğini ikmal etmeleri ne kadar faydalı ise yekdiğerinin yerine kaim olmaya kalkışmaları da o kadar zararlıdır.

Cevdet Paşa "Amelî hikmetle nazarî hikmet arasında çelişki yoktur. İbn Sina, İbn Bacce, Vezir İbn Hatîb, Kemal Paşa, Ebussud ve İdris Bitlisî gibi büyük âlimler devletin müşiri ve müsteşarıdır. Ancak böyle her tarafta tefennün, her tavırda mümarese ve temrin edenler nevîdir, şevâz kabilindendir", diyor. Bu söz kısmen doğrudur. Ancak İbn Haldun'un anlatmak istediği bu değildir. O en büyük âlimler ve ulu mütefekkirler, cahil cihangirlerden Cengiz ve Timur gibi devlet kurmada ve siyaset etmede başarılı olamamışlardır, demek istiyor. İbn Kemal olsa olsa bir danışmandır. İbn Sina ise başarıyla tanınmış büyük vezirlerin çok aşağısında bir vezirdir. Eflatun'un devlet ve siyasete dair olan fikirlerinin tatbikat alanına konulması sözkonusu olunca nasıl perişan olduğu malumdur. O, ya hükümdarlar filozof olmalı veya filozoflar hükümdar olmalıdır diyordu. Ama bunlardan hiçbirini olmadı.

İbn Haldun'un son paragraftaki fikirleri hakkında Cevdet Paşa şöyle diyor; "Nazarî hikmetten maksat var olan şeyleri olduğu gibi bilmektir. En büyük saadet mantıktaki kıyas ve istidlallere istinat eden bu ilimdir. Eski hakimler bu yolda bunca dakîk enzar ve amîk nazariyelerle kendilerini bitab düşürerek ilm-i yakîni tahsil için çabalayıp durmuşlar, halbuki neticede elde edebildikleri şey vehme ve şekke yakın bir zan ve tahminden ibaret olmuştur. Sonraki Avrupa hukeması ise İbn Haldun'un iş'ar ettiği yolu tutarak ikinci makûllerden nazarayita o kadar çok dalmayıp mahsusat sahinden uzaklaşmamışlar, tecrübe yolunda birinci makûllerle meşgul olarak riyazî ve tabîî ilimleri tasavvurun fevkinde kemale erdirmişler, sanayii ise hayret ve taaccüb ile manzurumuz olan raddele-re isal eylemişlerdir". İbn Haldun'un yolu ve usûlü işte budur.

45 Umumiyetle İbn Haldun Berber deyince Mağrib'teki Arap olmayan unsurları, Acem deyince de Meşrik'teki Arap olmayan kavimleri kasdeder. Bu mânada Acem, doğudaki Arap olmayan kavimler mânasına gelir ki bunların başında İranlılar ve Türkler gelir. Ancak o sıralarda Türklerin bedaveti ve göçebeliği Araplardan aşağı olmadığından Acem sözüyle başta İranlılar olmak üzere feth edilen memleketlerdeki yerleşik kültürün temsilcileri olan kavimleri ve unsurları anlamak icab eder.



Bunun sebebi şudur: Sadelikteki ahvalın ve bedavetin icabı olarak başlangıç itibarıyla İslâm'da ne ilim ve ne de sanat vardı. Sadece Allah'ın emirlerinden ve nehiylerinden ibaret olan şeriatın ahkâmı vardı. Bunlar da (sütûrda değil sudurda olduğundan) ilgili zevat tarafından sözlü olarak nakledilegelmekte idi. Onlar bu ahkâmın Kitap ve sünnetteki yerlerini şeriat sahibinden ve onun ashabından telakki ettikleri şeyler, (beyanlar ve izahlar) sayesinde bilmekte idiler. O sıralarda halk Arap (ve bedevî) olup talim, telif ve tedvin nedir bilmezlerdi. Onları buna zorlayan herhangi bir âmil yoktu, ihtiyaç da onları buna sevketmemişti. Sahabe ve tabiûn zamanında hal bu minval üzere câri idi. Onlar hususi surette sözü edilen hususu, (şer'î ahkâmı) öğrenip nakledenlere "kurrâ" yani Kur'an okuyanlar ismini vermekte idiler. Bunlar ümmî (illiterate) değildiler. (Bedevî) Arap olmaları sebebiyle o zamanlarda sahabenin umumi vasfı ümmîlik olduğundan o sıralarda hamele-i Kur'an'a kurrâ denilerek bu hususa işaret edilmekte idi. Bunlar Allah'ın kitabını ve Resûlullah'tan nakledilen sünneti okuyan (kurra) yani bilen zevat idi, şer'î ahkâmı ancak Kur'an'a ve umumiyetle onun bir tefsiri ve şerhi olarak varid olan hadislerle istinaden bilirlerdi. Hz. Peygamber (s.a.) (bu hususa işaret sadedinde) "Size iki şey bıraktım. Bunlara sıkı bir şekilde sarıldığınız müddetçe dalâlete düşmezsiniz: Allah'ın kitabı ve benim sünnetim" buyurmuştur.

Harun Reşid'in devletin başına geçmesinden itibaren sonraki zamanlarda (şifahî rivayetler ve) nakiller (gittikçe başlangıç noktasından) uzaklaştığından Kur'an'la alâkalı olmak üzere tefsirler vaz' olunmasına ve zayi olmasından korkulduğu için de hadislerin kaydedilmesine ihtiyaç duyuldu<sup>46</sup>. Sonra sahih isnadlarla, bu derecenin altındaki senedleri birbirinden ayırdedebilmek için isnadlar ve râvilerin adaleti (ve mevsukiyeti) hakkında bilgi edinmeye ihtiyaç hasıl oldu. Sonra Kitap ve sünnetten vakıaların ahkâmını çıkarma faaliyeti arttı. Bununla beraber lisan da fesada uğradığından nahiv kaidelerini vaz' etme ihtiyacı hasıl oldu.

Bu suretle şer'î ilimler tümüyle istinbat, istihraç, teşbih ve kıyastaki bir takım melekeler haline dönüştü. Kendisine nazaran vesile (âlet) addedilecek diğer bir takım ilimlere muhtaç oldu. Bu da Arapçanın kaidelerini, az evvel sözü edilen istinbat ve kıyasın esaslarını, bid'at ve ilhadın çoğalması sebebiyle delillere istinaden imanî akidelerin müdafaa edilmesini bilmek gibi şeylerdir (nahiv, fıkıh usûlü, kelâm), böylece bu ilimlerin tümü de talime muhtaç, meleke isteyen bir takım ilimler haline dönüştü. Onun için de sanatlar sınıfına dahil oldu.

Daha evvel demiştik ki, sanatlar hadarîlerin mesleğidir. Araplar (ve bedevîler) ise bunlardan en uzakta kalan kavimlerdir (Bölüm 5, Fasil 21). Bundan dolayı ilimler hadarîlikle alâkalıdır. Araplar (ve bedevîler) ise ilimlerden de ilim pazarlarına rağbet etmekten de uzak kalmışlardır. O çağda hadarî olanlar Acemler (ve gayr-ı Araplar)dır veya mevâlî ve hadarî olan ahalidir ki, o sıralarda bunlar da hadaret ve sanatlar, hırfetler gibi hadaretteki haller itibarıyla gayr-ı Arap unsurlara tâbi bulunuyorlardı. Tâ Pers hanedanlığından itibaren, hadaret aralarında kökleşmiş olduğundan sözü edilen gayr-ı Arap (unsur)lar, bu gibi şeylere daha ziyade muktedir idiler.

46 Hadislerin zabt ve teshilinin Halife Abdülaziz döneminde Zührî (öl. 110/ 726) ile başladığı kabul edilir.

İmdi nahiv sanatı sahibi (ve kurucusu) Sîbeveyh, ondan sonra Fârisî ve bu ikisinden sonra da (Ebu İshak İbrahim b. Sarî, öl. 311/ 923) Zeccacî idi. Bunların hepsi de nesepleri cihetinden Acem olup ancak Arap dili muhitinde yetişerek gördükleri terbiye ve Araplarla içli dışlı olma sayesinde bu dili kazanmışlar, onu bir takım kaideler ve bir fen haline getirerek kendilerinden sonrakilere bırakmışlardı. Keza Müslümanlar için hadisleri muhafaza altına almış bulunan hadis âlimlerinin ekserisi de ya Acem veya lisan ve yetiştirme tarzı itibarıyla Acemleşmiş kimselerdi. Bilindiği gibi fıkıh usûlü âlimleri de tamamıyla Acemlerdendi. Keza ilm-i kelâm âlimleri de öyle idi. Çünkü fenler Irak ve o havalide gelişmişti. Aynı şekilde müfessirlerin ekserisi de böyledir. Velhasıl Acemlerden başka ilmi muhafaza ve tedvin eden olmamıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.); "Eğer ilim, semanın gerdene asılmış olsaydı, yine de Fâris halkından bir kavim oraya ulaşır onu elde ederdi," buyurmuş olması da bu hususun doğru olduğunun delilidir.

Sözü edilen hadarete ve bu hadaretin revaçta olduğu pazara yetişip, (sahip oldukları) bedavet yerine bu hadareti ikame eden Arapları ise, Abbâsî hanedanlığında riyaset meşgul ediyordu, ilimle meşgul olma ve onu tetkik etme halini bir yana bırakıp mülkle uğraşma haline sevkolunmuş bir vaziyette bulunuyorlardı. Çünkü onlar bir hanedanlığın sahibi olup bunu himaye ve idare etme durumunda bulunuyorlardı. Bundan başka o vakit onlara, ilmî meslek edinme haline tenezzül etmeme anlayışı ârız olmuştu. Çünkü o sırada ilim, sanatlar cümlesinden addedilir bir hale gelmişti. Reisler ise daimi surette sanatlardan, mesleklerden ve netice itibarıyla bu gibi hususlara varacak şeylerden titizlikle kaçınırlar, bu gibi şeyleri onlarla meşgul olacak Acemlere ve muvelledûna (Arap-gayr-ı Arap karışımı olan melezlere) havale ederlerdi. Bu gibi şeylerle meşguliyeti daimi surette onlara ait bir hak olarak görürlerdi. Zira onlara göre bu gibi şeyler gayr-ı Arabın dini (âdeti) ve ilimleridir. Veya Araplar bu gibi şeylerle uğraşan gayr-ı Araplara saygı duyarlardı. (Çünkü bunların uğraştıkları şeyler haddizatında kendilerinin dinleri ve ilimleridir). Onun için ulemayı büsbütün hakir görmezlerdi. Nihayet iktidar ve hakimiyet tamamıyla Arapların elinden çıkıp gayr-ı Arap unsurlara geçince, mülk sahipleri nezdinde şer'î ilimler, nisbet (lisan ve menşe') itibarıyla (onlara yabancı ve) garip bir hale geldi. Çünkü bunlar nisbet (ve münasebet) itibarıyla bu çeşit (şer'î) ilimlerden uzak bulunuyorlardı. (Onun için şer'î ilimler sahasındaki) âlimler onlarca hakir görülmüştü. Çünkü onların nazarında kendilerinden uzak bulunan bu âlimler, ne mülk ne de siyaset itibarıyla onlara bir yarar ve çıkar temin etmeyen şeylerle uğraşmakta idiler. Nitekim bu hususu dindeki rütbelere bahiskonusu etmiştik, (Bölüm 3, Fasıl 31). İşte bundan dolayı şeriat ulemasının tamamının veya ekseriyetin gayr-ı Arap olmasından sebebi tesbit etmiş olduğumuz bu husustur.

Aklî ilimlere gelince, bunlar da ancak ilim sahipleri ve (kitap) müellifleri temeyyüz edip ilim tümüyle sanat olarak karar kıldıktan sonra ortaya çıkmışlardır. O vakit de ilim Acemlere mahsus olmuştu. Araplar ise bu gibi şeyleri terk ederek onları meslek edinmekten yüz çevirmişlerdi. Bu sebeple evvelce de belirtmiş olduğumuz gibi diğer sanatların durumunda olduğu gibi ancak Araplaşmış Acemler ilimlere sahip olmuşlardı.

Hadaret, Acemlerde ve Irak, Horasan ve Maverannnehir gibi Acem beldelerinde bulunduğu sürece şehirlerde bu durum sürüp gitti. Sözü edilen (ilim ve sanat merkezi olan) şehirler harap olup ilim ve sanatların husulünde Allah'ın sırrı olan oralar-daki hadaret, (mamuriyet ve medeniyet) ortadan kalkınca Acemlerdeki ilim de tamamıyla yok olup gitti. Çünkü (bedevîlerin istilâlarına uğramalarının sonucu olarak) artık bedavet (ve iptidâîlik) onları da şümülüne almış, ilim ise sadece hadaretçe zengin olan şehirlere has olmuştu. Şimdi hadaretçe Mısır'dan daha zengin bir yer yoktur. Burası (ilmî çalışmalar itibariyle) âlemin anası, (fikrî faaliyetler cihetinden) İslâmın merkezi, ilim ve sanatların kaynağı durumunda bulunmaktadır.

Kısmen Maverannnehir'de de hadaret, (ilim ve sanat) bakidir. Çünkü buradaki hanedanlık sayesinde, bölge hadarettten bir nasip almıştır. İmdi bu sayede ora halkının ilimlerden ve sanatlardan bir hisse aldıkları inkâr olunamaz. O beldelerden bize (Mağrib'e) ulaşan ve ora ulemasından biri tarafından kaleme alınan teliflerdeki ifadeler bize bunu göstermektedir. Bu zat Saduddin Taftazanî'dir. Fakat İmam İbn Hatîb (Fahr-i Razi) ve Nasiruddin Tûsî'den sonra, Taftazanî müstesna son derece isabetli olduğu için güvenilebilecek Acem âlimlerine ait herhangi bir ifade, (eser ve araştırma) göremedik.

Bu hususları nazar-ı itibara al, üzerinde derin düşüncelere dal. Şu âlemin (ve mahlukatın) ahvalinde acaip şeyler müşahade edeceksin.

“Allah dilediğini yaratır” (Maide, 5/20). “Ondan başka ilah yoktur” (Bakara, 2/158). (Şeriki ve naziri olmaksızın sadece o vardır. Mülk de şan da O'na mahsustur, O her şeye kadirdir. Allah bize kâfidir. O ne hoş bir vekildir Hamd olsun Allah'a).

### XLIII. Bir kimsenin ana dilinin Arapça olmaması, ilimleri tahsil hususunda dili Arapça olanlardan onu geri durumda bırakır

Bunun sırrı ve sebebi şudur: İster şer'î, ister aklî olsun ilmî bahislerin tümü zih-nî ve hayalî (tasavvurî) mânalardan ibarettir<sup>47</sup>. Şer'î ilimlerdeki bahislerin ekserisini lafızlar ve bu lafızların maddeleri (ve muhtevaları) olmak üzere kitab ve sünnetten telakki olunan ahkâm ve (bu iki kaynaktaki) hükümleri ifade eden kelimeler teşkil eder. Bunların hepsi hayal (ve muhayyile) dedir. Aynı şekilde aklî ilimler itibariyle sözü edilen mânalar zihindedir.

Kelimeler (ve lisanla yapılan açıklamalar) ise zihinlerde mevcut olan bahiskonusu mânaları aktaran tercümanlardır. İnsanlar o sayede münazara, öğretim ve ilmi bahislerde mümarese (yoluyla) o manaları yekdiğerine aktarırlar. Maksad, bu şekilde yapılan uzun temrinlerle bu mânaların melekesini kazanmaktır. Lafızlar ve kelimeler, zihinlerdeki mânalar arasında bulunan bir takım vasıta ve perdelerden ibaret olup bu manaları yekdiğerine bağlayan rabıta ve mühürler mesabesindedirler. Şu halde sözü edilen mânaların; lafızlarından, bu lafızların lugat itibariyle o mânalara de-

47 Bu fasıl Vâfî neşri hariç *Mukaddime*'nin Mısır ve Beyrut baskılarında ve Z. K. Ugan tercümesinde yoktur.

lâletlerini öğrenmek suretiyle ele geçirilmeleri şart olduğu gibi, o hususları tetkik eden bir kimsenin iyi bir (lisanî) melekeye sahip olması da şarttır. Aksi halde zihnî bahislerde mevcut olan muğlaklığa ilave olarak bir de bu mânalardaki müşkilatla yüzyüze gelir. Şayet bu şahsın, sözü edilen o (lisanî ve lafzî) delâletler sahasında köklü bir melekeye sahip olup bu meleke de celî ve bedihî olan bir şeyde olduğu gibi, lafızların kullanılmaları halinde derhal mânaları zihne gelecek raddeye ulaşırsa, mânalara ve anlamaya karşı çekilmiş olan bahiskonusu perde tamamen açılır veya aralanır ve (lafız meselesi hallolunduğundan) geriye ancak mânalarda mevcut olan bahislere ait zahmetin göğüslenmesi kalır.

Bütün bunlar talim, şifahî telkin, hitap ve ifade suretinde olursa, o zaman bahis-konusu olur. Fakat talebe bir de yazarak ve kaydederek ders görme, ilmî meseleleri eserlere resmedilmiş çizgilerden, (ibareleri sökerek ve metinleri çözerek) anlama ihtiyacı içinde bulunursa, bu durumda ortada diğer bir perde daha var demektir. Bu perde kitaptaki hat ve yazı şekli ile muhayyileye nakşolunmuş, lafızlar arasında mevcut olan perdedir. Şüphe yok ki yazı tarzında çizilmiş resimler, (zihnen) söylenmiş lafızlar üzerine hususi bir şekilde delâlet etmektedirler. Bu delâletleri bilmedikçe ibareyi anlamak mümkün olmaz. Şayet bu özel delâletler noksan bir meleke ile bilinirse, o ibareler de noksan olarak bilinmiş olur. Bu suretle öğrenme ve araştırma durumunda bulunan bir kimse ile, ilimlerde meleke kazanma şeklindeki maksadı arasında fazla olarak diğer bir perde daha çekilmiş olur ki bu evvelkisinden çok daha kalındır. Eğer talebenin lafız ve hatla ilgili delâletlerdeki melekesi sağlam olursa, onunla mânalar arasındaki perdeler açılmış olur. O, sadece mânalarla ilgili bahisleri ve meseleleri anlama zorluğuna katlanma durumuna gelmiş olur. Tüm lisanlara nazaran lafız ve hat karşısında mânaların durumu budur. Küçüklükte bu gibi şeyleri öğrenenlerin melekeleri gayet muhkem olur.

Sonra Müslümanların mülkü genişledi. Çeşitli milletler onların hükmü altına girdi. İslâm ümmetindeki nübüvvet ve mukaddes kitap sebebiyle evvelki (millet)lerin ilimleri silinip gitti. İslam milleti (başlangıç itibariyle) ümmîlik hususiyetine ve şiarına sahip olduğundan mülk, izzet ve öbür milletlerin kendisini (umran ve inedene) teshir etmeleri hali, onu alıp hadarete ve tehzibe (nizama ve zerafete) sevketti. Bunun sonucu olarak Müslümanlar başlangıçta nakil halinde bulunan şer'î ilimlerini sanat haline koydular. Bu yüzden kendilerinde (ilimlere dair) melekeler vücuda geldi. Bir çok eser tedvin ve kitap telif edildi. Sonra öbür milletlerin ilimlerine heveslendiklerinden, o ilimleri tercüme yoluyla nakledip kendi ilimlerine ilave ettiler. Bunları kendi nokta-i nazarlarına göre bir kalıba döktüler. Sözü edilen ecnebi lisanlardan (ve onların tesirlerinden) tecrid ederek kendi lisanlarına intibak ettirdiler. (Yabancı ıstılahlara karşılık kendi dillerinden ilmî ve sınaî ıstılahlar meydana getirdiler). Bu ilimleri idrâkleri nisbetinde ilerlettiler. Bunun sonucu olarak sözü edilen yabancı lisanlardaki eserler unutulup gitmiş, metruk bir enkaz haline gelmiş, heba olmuş, tüm ilimler Arap lügatıyla ifade edilir olmuş, bunlara dair kaleme alınan telifat da yine onların hattıyla yazılmıştır. Bunun için ilimle meşgul olanlar diğer lisanları değil sadece Arap lisanıyla ilgili lafız ve hatların delâletlerini bilme ihtiyacını duy-

muşlardır. Çünkü öbür lisanlar önemini kaybetmiş ve silinip gitmişti. Daha evvel demiştik ki (daha doğrusu İbn Haldun bu sözleri 45. fasılda ilerde söyleyecektir); Luga, lisandaki bir melekedir. Keza hat da eldeki melekedden ibaret bir sanattır. İmdi bir lisanda en evvel ucmelik (ve gayr-ı Araplık) melekesi yerleşirse, o lisan Arap luga-tında geri durumda bulunur. (Kelimeleri eksiksiz ve tabii olarak telaffuz edemez. Cümleleri mükemmelen kuramaz, bu dili ana dili gibi kullanamaz). Çünkü daha evvel demiştik ki (Bölüm 5, Fasil 23) bir mahalde bir sanatta ilgili olarak daha evvel bir meleke yerleşirse, bu meleke sahibinin, diğer bir sanatta iyi bir meleke sahibi olması çok nadir görülür. Bu aşikâr bir şeydir. Şu halde bir kimse gerek Arap dili, gerekse bu dilin lafzî ve hattî delâletleri bakımından geri durumda bulunursa, bunların ifade ettikleri mânaların anlaşılması o kimse için muğlak bir hal alır. Nitekim bu noktaya temas edilmişti. Ancak daha evvel kendisinde var olan ucmelik melekesi, ana dilini bırakıp Arapçaya intikal ettiği sıralarda henüz sağlamlaşmamış ise, bu hal bir istisna teşkil eder. Meselâ ucmelikleri iyice yerleşmeden evvel Araplarla birlikte yetişen gayr-ı Arapların küçük çocukları böyledir. Bu gibiler için Arap lisanı en evvelki (ana) dilleri gibi olur. Bu gibi kimselerde Arapça (metinlerdeki ve ifadelerdeki) mânaları anlama hususunda herhangi bir kusur bulunmaz. Arap hattını öğrenmeden evvel gayr-ı Arabın hattını öğrenenlerin durumu da aynı şekildedir.

Bundan dolayı görüyoruz ki gayr-ı Arap âlimlerin çoğu derslerinde ve talim meclislerinde kitaplardan (doğrudan) tefsirler nakletme (ve metinlerin izahını yapma) vaziyetini bırakıp kitapları (ve onlardaki Arapça metinleri aynen) yüksek sesle okuma cihetine gidiyorlar. (Arapça metinleri Arapça şerh ve tefsir etmek için daha evvel bu ibareleri aynen yüksek sesle okuyarak onları anlamak ve anladıklarını Arapça takrir etmek için zaman kazanıyorlar. Anlaşılması ve anlatılması arzu edilen) mânaların ele geçirilmesi daha rahat olsun diye bu yoldan bazı perdelerin, (mânaların üzerini örterek) karşılarına çıkardığı müşkîlatı hafifletmektedirler. Halbuki ibare ve yazıda meleke sahibi olanlar bundan müstağnidir. Çünkü bunların melekeleri mükemmel olup yazıdan kelimelere, kelimelerden mânalara intikal etmek adeta sözleri anlamak ve sözlerden mânalar çıkarmak, sanki kendileri için köklü bir cibilliyet imiş gibi bir hal almış ve kendileriyle mânalar arasındaki perdeler ortadan kalkmıştır.

Lisanda talim ve temrine, yazıda mümareseye, bir itiyat olmak üzere aralıksız devam edilmesi sayesinde, bir kimsenin iyice yerleşmiş bir meleke kazanma sonucuna ulaştığı nice kereler görülmüştür. Nitekim gayr-ı Arap ulemanın çoğunda bunu görmekteyiz. Lakin bu durum yine de nadirattan sayılır. Bu yoldan meleke sahibi olan bir şahıs Arap uleması ve bunların içinden kendi akranı olanlarla mukayese edildiği vakit aslen Arap olanın ondan daha güçlü ve daha sağlam bir melekeye sahip olduğu görülür. Çünkü gayr-ı Arap olan âlimde daha evvel ucmelik sebebiyle mevcut olan külfet, zaruri olarak geri kalmasına tesir etmiştir. Daha evvel “İslâmdeki ulemanın ekserisi gayr-ı Araptır” demiş olmamız öne sürülerek buradaki fikirlerimize itiraz olunamaz. Çünkü aradaki ucmelikten maksat nesep yönünden olan ucmeliktir. Zira tesbit etmiş olduğumuz gibi sanatları meslek haline getirmeye ve melekeler edinmeye –ki ilimler de bunlara dahildir– sebep teşkil eden hadarîlik onlarda (itibar-

da olarak) varolagelmıştır. Lisandaki ucmelik ise o kabilden değildir ve burada da ucmelikten maksad budur.

(Gayr-ı Arap oldukları halde) Yunanlıların ilimlerde çok eski ve köklü bir hali bulunduğu ileri sürülerek de buradaki görüşlerime karşı çıkılamaz. Çünkü onlar bu ilimleri öteden beri sahip oldukları (ana) dillerine ve aralarında bilinegelmekte olan hatlarına istinaden öğrenmişlerdi. İslâm ümmeti içinde ilim tahsil etmek isteyen gayr-ı Arap bir talebe ise daha evvel kendisinde var olan bir (ana) dilden başka bir dille ve melekesine âşinâ olduğu hattan ayrı bir yazı ile ilim öğrenmektedir. Bundan dolayı da bu hal söylemiş olduğumuz gibi o talebe için bir perde (ve engel)dir.

Bu durum ana dili Arapça olmayan bütün kavimlerde var olan umumi bir şeydir. İster İranlı, ister Rum, ister Türk, ister Berber ve isterse ana dili Arapça olmayan sair kavimler olsun farketmez.

“Bunda işaretlerden anlayanlar için bir takım alâmetler vardır” (Hicr, 15/75)<sup>48</sup>.

- 48 Görülüyor ki İbn Haldun ilim ve fikir hayatı için en uygun lisanın millî, kavmî ve hatta mahallî dil olduğu kanaatındadır. İlmî ve fikrî hayatın tabiatında var olan zorluğa bir de lisan güçlüğü eklenirse, ilim yapmak son derece çetinleşmektedir. Arapça, gayr-ı Araplar için ilme başlamadan evvel olduğu kadar bu dili öğrenip ilme geçtikten sonra da büyük bir mânia teşkil etmektedir.

İbn Haldun, talim ve terbiye konusunu umumi hatlarla ciddi ve gerçekçi bir şekilde ele almış ve verimli sonuçlara ulaşmıştır. İlk tahsilini Tunus'ta babasından ve Endülü's'ten buraya hicret etmiş bulunan devrinin büyük âlimlerinden gören, sonra Fas'ta Sultan İnan'ın ilim meclisinin azası olan, buradaki âlimlerin derslerine devam eden, Mısır'a gelince, Ezher, Zahirîye, Kamhiye ve Sırgatmışîye Medreseleri gibi yüksek seviyeli ilmî müesseselerde müderris ve muallim olarak uzun yıllar görev yapmış olan İbn Haldun, Endülü's'ten Şam'a ve Hicaz'a kadar olan sahadaki talim, terbiye ve tedris faaliyetlerini yakından tanıma ve tetkik etme fırsatını bulmuştu. Mağrip'te iken siyâsî ve idarî ikbalini yitirince, kendini ilme ve tedrise vermiş, telif ve tetkikle teselli olmuş, bazan bilerek ve isteyerek, bazan da kerhen bu hayatı bırakarak tekrar siyâsî ve idarî faaliyetlerin içine atılmıştı. Mısır'da ise tedris ve telif faaliyetini bazan Kadılıkla birlikte bazan da mazuliyet yıllarında müstakil olarak yürütmüştü. Demek ki İbn Haldun talim ve terbiye konusunu, tecrübe ve müşahedelerine dayanarak, bilerek ve şuurlu bir şekilde yazmıştır.

İbn Haldun talim ve terbiye meselesini kendi umran anlayışı içinde bedavetle başlayıp hadarete doğru uzanan bir gelişme hattı ve ilerleme süreci içinde görmüş, böyle bir tekâmül seyri içinde iptidâî eğitim şekillerinden başlayarak mütেকâmil eğitim şekillerine kadar uzanan bütün eğitim faaliyetlerini her yönüyle umumi hatlarıyla dinamik bir şekilde incelemiştir. Onun en önemli hususiyetlerinden biri eğitim ve öğretim meselesini bir küll olan ve aynı umumi ve değişmez esaslara bağlı ictimâî bir hadise olarak görmüş ve değerlendirmiş olmasıdır. Onun tabiriyle, “talim ve tedris, insanî ictimadaki ahval ve beşerî umrandaki vakıât nevinden bir hâdisedir”. Şu halde cemiyet hayatında var olan ve ona hakim olan umumi ve küllî ictimâî kanunlar, eğitim ve öğretim için de geçerlidir. Çünkü eğitim - öğretim de ictimâî hâdiselerin bir parçasıdır. VI. Bölüme “İlim ve talim beşerî umrandaki tabiidir”, diye başlaması, talim ve terbiye meselesine girmeden evvel bunun temelini ve kaynağını teşkil eden insan düşüncesinin bellibaşlı tezahürlerini tetkik ederek, insan aklının ve fikrinin ürünü olan ilimlerin doğuş, gelişme ve gerilemelerini, bu gibi hususlara tesir eden ictimâî âmillere ve şartlarla birlikte ele almış olması, meseleye bakiş açısını tesbit etmemize imkân vermesi bakımından dikkate değer.

İbn Haldun'a göre eğitim ve öğretim faaliyetlerine yön vererek onu çeşitli biçimlere sokar ve değişik kalıplara, döker, bedeviliğin ilk kademesinden başlayıp hadarîliğin son kademesine kadar uzanan değişme ve gelişme sürecidir. Böyle bir değişme ve gelişme seyri takip eden daha doğrusu ibtidâîlikten mütেকâmilliğe doğru ilerleyen eğitim ve öğretim faaliyetleri üzerinde en başta iktisadî ve

maddî âmillere olmak üzere siyasî, dinî ve kavmî âmillere müessir olur. Onun için eğitim ve öğretim faaliyetlerinin öbür ictimai hâdiselerle olan irtibatı, alaka ve münasebetleri, bunların tesbit edilerek değerlendirilmeleri ayrı bir ehemmiyet taşır.

İbn Haldun, eğitim ve öğretim faaliyetlerini, kendi tabiriyle ilmi ve talimi, bir hocanın alışılmış ve gelenekleşmiş usuller dahilinde medresede talebesine ders vermesi ve bu esnada riayet edilen âdâb ve erkândan ibaret görmez. Onun nazarında talim ve terbiye bu dar mânadaki ders verme ve ders alma âdabı ve erkânından çok daha şumüllü olan bir şeydir; ustanın çırağını, baba ve annenin evladını, idare edenlerin halkı eğitmelerini içine alan geniş bir eğitim ve öğretim anlayışıdır. Hatta ulemanın, hukemanın ve hükümdarların eğitimi dahi bu eğitim içinde ifadesini bulur. Ulemanın ve hukemanın nasıl ders vermeleri gerektiği hususunu gerilerde bırakarak bu şahısların eserlerini nasıl yazmaları gerektiği, hatta nasıl ve hangi tarzda düşünmeleri lazım geldiğini belirtmesi, ulemayı ve hukemayı eğitmek istemesinden kaynaklanmaktadır. Ezilmiş, kahrolmuş, baskı altında tutulmuş horlanmış ve hakir görülmüş kavim, millet ve cemaatların şahsiyetlerini, insanî benliklerini ve kavmî hasletlerini nasıl yitirerek şahsiyetsiz bir duruma düştüklerini anlatmak için Yahudi örneğinden bahsetmesi, halk eğitimine dikkat çekmek arzusundan ileri gelmektedir. O açıkça daha evvel bahiskonusu ettiği ahlâk anlayışını burada eğitim ve öğretim anlayışıyla tamamlamaktadır. Ahlâk bahsinde ileri sürülen cebir ve zaruret telakkisi talim ve terbiye bahsinde de kendini belli etmektedir. Ona göre bir ferdin eğitim ve öğretim seviyesi, içinde yaşadığı cemiyetin, o cemiyetteki ilmi müesseselerin ve ailenin seviyesiyle münasip olur. İbn Haldun, bir yerde ulemanın yetişmemesini, oradaki tedris ananesinin ve usûlünün bozukluğuna, bu bozukluğa da ulemanın yokluğuna ve her ikisini umranın zayıf veya yok oluşuna, yani ictimai ve medenî faaliyetlerin geriliğine bağlamakta ve bütün bunlar arasında zarurî ve illî bağlar görmektedir.

İbn Haldun eğitim ve öğretim meselelerinde nakilci ve taklitçi değil, tenkitçi ve tahkikçi bir tavır takınmış, bu hususta ulcmayı olduğu kadar hukemayı da tenkit ederek kusur ve hatalarını sergilemiş nasıl düşünülmesi, düşünülenlerin ne şekilde ifade veya yazıya geçirilmesi, ifadeye ve yazıya geçirilen fikirlerin başkalarına hangi tarzda talim ve telkin edilmeleri lazım geldiği hususunu ortaya koymuştur. Onun ortaya koyduğu hususlar kadar tenkit edip reddettiği hususlar da mühimdir. İslâm'da ilim ve tedris faaliyetlerinde aksayan ve tökezleyen hususları bir bir bulup teşhir etmesi ve sakıncalarını belirtmesi son derece önemli ve faydalıdır. Zira kifayetsizliği ve hatta mahzurlu olduğu sabit olan bir ilim ve talim anlayışını tamir etmenin, hatta yeniden ihya etmenin yolu bu çeşit haklı ve isabetli tenkitlerdir. Eslaf ve ecdadın ilim anlayışından ve talim usûlünden hayranlıkla bahsedildiği bir dönemde kimseyi fazla kırmadan ve hırpalamadan yapılması gerekli tenkit ve ikazları münasip bir lisanla ilmi ölçüler içinde ve bir fikir adamına yaraşan ağırbaşlılıkla yapmış olması onun hesabına büyük bir başarı olmuştur.

Başta Gazalî olmak üzere, birçok âlimin, eğitim ve öğretim faaliyetlerini, maaşsız ve ücretsiz olarak yapılması gereken bir iş olarak gördükleri bir ictimai ortamda İbn Haldun'un bu hususu haza-kat, maharet, ehliyet, kabiliyet, istidad ve ihtisas isteyen bir sanat yani bir meslek ve iş kolu olarak görmesi, geçim yolu, kazanç vasıtası ve üretim sahası olarak düşünmesi onun maddî ve iktisadî âmillere ağırlık veren umran anlayışının bir devamıdır. Şüphe yok ki ilmi ve talimi kâr, fayda gelir, ücret, kazanç ve çıkar unsurlarından mücerret hasbî, fikrî ve teemmülî faaliyet olarak kabul ve telkin etmek iyi bir idealdir. Ancak gerçek bu değildir. Maddî ve iktisadî amiller hesaba katılmadan ilmi de talimî de devam ettirmek mümkün değildir.

İbn Haldun akli ve ilmi talimi birlikte mütalaa eder. Maharet kazanmak veya ilimde ihtisas sahibi olmak için akli ve bedenî, fikrî ve cismanî kuvvet ve kabiliyetlerin birlikte faaliyette bulunmaları lazım gelir. Ona göre talim ve terbiyenin iki önemli gayesinden biri, vakalar üzerine sıhhatli bir şekilde düşünmek için fikre imkân ve fırsat vermek; diğeri iyi bir ictimai hayat yaşamak için vesile teşkil etmektir.

Tahsile başlayanlara ilk önce umumi ve basit bilgiler verilmeli, tedris ilerledikçe hususi mahiyetteki teferruata ve tafsilata girilmeli, ama bu gibi şeylere birden dalmayıp tedricî bir surette geçilmeli, böylece ihtisas, tahsilin sonraki dönemlerinde bahiskonusu olmalıdır. Demek ki İbn Haldun bir bakıma umumiden hususiye, külliden cüziye, mücmelden mufasssala, esaslardan teferruata ve kaidelerden

#### XLIV. Arap lisanı ile alâkalı ilimlere dair

Arap lisanının dört rüknü vardır: Lugat, nahv, beyan, edeb. Bunları bilmek şeriat uleması için zaruridir. Çünkü bütün şer'î ahkâmın kaynağı olan kitap ve sünnet Arapça olup bu hükümleri sahabe ve tabiûndan nakledenler de Araplardır. Bunlardaki müşkil noktalar Arap lisanı sayesinde açıklanır. Şu halde şer'î ahkâm hakkında bilgi sahibi olmak isteyen bir kimsenin bu lisanla alâkalı bilimler) bellemesi zaruridir. İlerde ayrı ayrı fenler olarak ele aldığımız zaman da açıkça görüleceği gibi bu ilimlerin ehemmiyet dereceleri, maksud olan kelâmî ifade etme hususunda mertebelerinin farklı oluşlarına göre farklılık gösterir<sup>49</sup>. Hulasa olarak bunların en ehemmiyetlisi ve önde gele-

meselelere ve misallere intikal etmeyi esas alan bir talim ve tedris üslûbundan yanadır ki bu da bize Geşalt usulünü hatırlatmaktadır. *Mukaddime*'de, fasıl başlıklarını, "öğrencilere sert davranmak, onlar için zararlıdır", "İlim tahsil etmek için seyahat faydalıdır", "Siyasetten en az anlayanlar âlimlerdir" şeklinde birer kaide olarak ortaya koyduktan sonra bunları izaah ve tefsire girişmesi de bu kanaatinin neticesidir. İbn Haldun'a göre talim ve terbiye bir cemiyetteki ilmî, fikrî ve medenî seviye ile mütenasip olduğundan, tek tek fertlerin zekâ ve hafızalarının bir muhassalası olan ictimâî zekâ ve hafıza çok önemlidir. Yani bir cemiyetteki ilmî ve fikrî seviyenin ileri derecede ve yüksek seviyede olması o cemiyetteki fertlerin zekâ seviyelerini tayin ederken diğer taraftan da fertlerin ilim ve fikir seviyeleri de cemiyetteki ilim ve fikir seviyesini belirler. Şu halde fikren ve ilmen ileri seviyede bulunan cemiyetler, fikren ve ilmen daha yüksek seviyede fertler yetiştirirler ve bu nitelikteki fertler de cemiyetlerine bu yönden daha ileri merha'eler katettirirler. Bunların hem müsbet hem menfi yönden yekdiğerine olan tesirleri karşılıklı ve daimi olup, birindeki ilerleme veya gerileme öbürünü peşinden sürükler. Aralarında karşılıklı olarak illî bağlar vardır. Sanatlar ve hırfetlerde de durum, aynıdır.

İbn Haldun'da uygulamalı eğitim; görmeye, göstermeye, yapmaya ve yaptırmaya istinat eden öğretme ve belletme şekli çok önemlidir. Bunun faydası takrire ve nazariyeye dayanan eğitimden çok daha fazladır. Bu eğitim için "etemm ve ev'ab" yani daha mükemmel ve daha ihatalı bir eğitim diye söz ediyor. Ona göre nazarî bilgiler tatbikattan çıkarılmalı, yine ona dayanmalı, gayesi de onu geliştirmek ve ilerletmek olmalıdır. Gelişmiş ameliyeler ve ilerlemiş tatbikat daha ileri nazarî bilgilere imkân verir. Bu suretle nazariye ile ameliye müsbet veya menfi bir şekilde birbirine şu veya bu nisbette tesir ederek kendilerine has bir değişme süreci içinde bulunurlar. Kötü bir tatbikatı değiştirmeden onun ürünü olan nazariyeyi, kötü bir nazariyeyi değiştirmeden de bu nazariyeye istinat eden tatbikatı değiştirmek kâbil olmaz.

İbn Haldun'un dil ve eğitim müvasebetlerini tahlil etmesi de üzerinde durulması ve düşünülmesi gereken bir husustur. Ona göre her millet ve kavim, ilmî faaliyetlerini kendi öz ve ana dilleriyle yürütürlerse, daha faydalı olur. Alim ve mütefekkir olmak isteyen gayr-ı Arap bir kimseye, "önce Arapça öğreneceksin" demek daha başlangıçta onu yokuşa sürmek ve önüne dağ gibi bir engel koymak olur. Gayr-ı Arap olan bir kimse sonradan Arapça öğrense bile ucmelik ve dil engeli bütün ilmî faaliyetleri ve fikrî hayatı boyunca onun yakasını bırakmaz. Eski Yunanlılar kendi ana dilleriyle ve öz yazılarıyla pekâlâ yüksek seviyede bir ilim vücuda getirebilmişlerdir. Aynı şey her millet için mümkündür. Derslerdeki kesikliği, kopukluğu ve verilen araları sakıncalı bulması, hissî misâllerin ve müşahhas temsillerin, sık tekrarların, ilim için seyahat yapmasının faydasına ve ehemmiyetine dikkat çekmesi, eğitimde şiddeti ve ezberciliği caiz görmemesi, mutavvelât ve muhtasarrâtın mahzurlarına dikkat çekmesi, alet ilimlerinde tafsilata dalmanın zararlı olduğunu belirtmesi, iki ve daha fazla ilmin muhtelit olarak öğrenilmesinin hatalı olduğundan bahsetmesi İbn Haldun'un eğitim ve öğretim telakkisi bakımından önemli olan hususlardır.

49 Beyan ilmi iki kısımdır: a) Meanî, b) Beyan, Bedî. Nahiv iki kısımdır: a) Nahiv, b) Sarf. Bunlara lugat, isticak, ilm-i aruz, ilm-i kafiye fenn-i karz-ı şiir, fenn-i inşa, muhadarat ve fenn-i hat eklenirse lisan ilimleri oniki olur.



ni nahivdir. Zira bu ilimle, esas maksatlar, delâlet sayesinde açıkça ortaya çıkarak fail mefulden, mübteda haberden ayırddilerek bilinir. Eğer bu ilim olmasaydı, (mütekelimin maksadını muhataba anlatmada aslolan) ifade esas itibariyle meçhul kalırdı.

Şayet irabın (ve nahvin) aksine olarak evzâ'ının ekserisi değişmeden mevzuatında baki olma durumu olmasaydı, başta gelmek lugat ilminin hakkı olurdu. Ancak (lugatlar değişmediği halde) isnada - müsnede ve müsnedünileyhe delâlet eden irab tamamıyla değişmede ve (tagayyurdan sonra) ona ait bir iz de kalmamaktadır. İşte bundan dolayı nahiv ilmi lugattan daha mühim olmuştur. Çünkü nahvi bilmemek, anlaşmayı tamamıyla ihlal eder ama lugat böyle değildir.

En iyi bilen Allah'tır.

### *Nahiv ilmi*

Malum olsun ki lugatin (ve lisanın) mütearef mânası, konuşan şahsın maksadını anlatan ibaresidir. Lisanın bir fiili olan bu ibare (ve tabir) sözü ifade etme kasdından neşet eder. Şu halde lugatin, onu vücuda getiren malum uzuvda yerleşmiş bir meleke haline gelmesi zaruridir. Bu uzuv ise (bir et parçasından ibaret olan) dildir.

(Maksat, tabir ve ifade) her milletin kendi ıstılahına, (dil geleneğine ve yapısına) göre olur. Bu hususla ilgili olmak üzere Araplar için hasıl olan meleke (öbür milletlerde ve kavimlerde mevcut olan dille ilgili) melekelerin en güzeli ve meramı ifade bakımından en vâzıh olanı idi. Zira bu dildeki kelimelerden başka (bir takım edatlar ve hareketler) bir çok mânalar üzerine delâlet etmektedir. Meselâ faili mefulden, onu da mecrurdan yani muzaaftan ayırd etmeye yarayan (irab alâmeti olan) hareketler böyledir. Aynı şekilde diğer bir takım lafızları araya sokma külfetine girmeksizin fiilleri yani hareketleri, zatlara rabteden harfler, (edat denilen veya mücerret kelimelere eklenerek mezid kelimeler elde etmeye yarayan harfler) de böyledir. Bunlar ancak Arapçada bulunur, diğer lisanlarda ise mutlaka her mânanın ve her keyfiyetin delâlet itibariyle kendine has olan (müstakil) bir lafzı vardır. Bundan dolayı gayr-ı Arap olanların (belli bir mânayı ifade etmek için) birbiriyle konuşturlarken kullandıkları ibarenin (aynı şey için kullanılan) Araplara ait ibareye nazaran daha uzun olduğunu görmekteyiz. Hz. Peygamberin (s.a.); "Bana veciz ifade ihsan olundu. Benim için ibare de tam olarak ihtisar edildi" buyurmuş olmasının mânası budur.

Şu halde Arap lisanında maksud (olan mâna) delâlet hususunda harfler (edatlar), hareketler, heyetler yani kelimelerin şekilleri de nazar-ı itibara alınmaktadır. Araplar bu hususta dillerini öğrenmek için herhangi bir sanata ve fenne başvurma külfetine de ihtiyaç duymazlar. Bu husus, ancak lisanları itibariyle bir meleke olarak (kendilerinde) mevcuttur. Bu melekeyi bir sonraki nesil bir evvelkinden (anane ve tevarüs yoluyla) tabii bir şekilde almaktadır. Tıpkı çocuklarımızın şu çağda (mahalli) lisanlarımızı ve lugatlarımızı (tabii olarak alıp) öğrenmeleri gibi.

İslâm zuhur edip Araplar öbür milletlerin ve hanedanlıkların ellerindeki mülke talip olup Hicaz mıntkasından ayrılarak gayr-ı Araplarla haşırneşir olunca bahiskonusu meleke de değişmişti. Zira kulakları Araplaşmış gayr-ı Arapların, (onların lisan

geleneklerine) muhalif düşen söz ve sesleriyle dolmuştu ve şüphesiz ki lisanî melekelerin anası kulaktır. Bu yüzden de (aslı) melekeye mugayir bu nevi (kulak) dolgularıyla (ana) lisan (melekesi) bozulmuş oldu. Zira kulağın edindiği itiyat sebebiyle (Araplarda mevcut olan tabîi - lisanî) meleke (kendisine aykırı) ve yabancı olan sözlerle ve seslere doğru meyletmişti.

İleriye gören âlimler, sözü edilen lisan melekesinin büsbütün bozulmasından ve (bozulma) süresinin uzayıp gitmesinden, bu yüzden de Kur'an ve hadisi anlama yollarının kapanmasından korktular. Bundan dolayı kendilerine has ifade tarzından (ve lisanlarının câri ve mutad konuşulması biçiminden), sözkonusu lisan melekesiyle alâkalı bir takım düzenli kaideler ortaya çıkardılar ki bunlar diğer küllî ve umumi kaidelere benzemekte idi. Öbür nevilerinin hepsini bunlara kıyas etmekte ve bunlar içinde yekdiğerinin benzeri olan ibareleri aynı hükümde tutmakta idiler. Meselâ (da-ima) fail merfu, meful mensub ve mübteda merfu olur, demişlerdi. Sonra bu kelimelerdeki hareketlerin değişmesiyle delâlet ve mânanın da değiştiğini gördüklerinden bir ıstılah olmak üzere bu değişikliğe *irab* ismini verdiler. Bu değişikliği icab ettiren şeye de *âmil* adını verdiler. Bunların emsali diğer hususlar da böyle oldu. Bütün bunlar nahivcilere has ıstılahlar haline gelmiş, onlar bunları yazıyla tesbit ederek kendilerine mahsus bir sanat haline koymuşlar, bu sanata da yine bir ıstılah olmak üzere *ilm-i nahv* (*grammar, syntax*) ismini vermişlerdi.

Nahiv ilmine dair ilk defa yazı yazan Benû Kinâne'den *Ebu'l-Esved Du'elî* olmuştur. Söylendiğine göre o, bunu Hz. Ali'nin (r.a.) tavsiyesi üzerine yapmıştı. Hz. Ali lisan melekesinin tagayyür ettiğini gördüğünden bunun (bozulmadan) muhafaza edilmesini ona tavsiye etmiş, o da bunu istikra suretiyle elde edilmiş tahdit edici belli bir takım kaidelerle tesbit etmeye koyulmuştu.

Ondan sonra da âlimler nahve dair eserler yazmaya devam etmişler, nihayet Harun Reşid zamanındaki Halil b. Ahmed Ferâhîdî'ye kadar gelinmişti. O vakit Araplar-daki mezkûr meleke yok olup gitmiş olduğundan halk nahiv ilmine, her zamandan daha fazla muhtaç durumda idi. Onun için Halil, nahiv sanatını tehzib ve tanzim edip bablarını ikmal etti. Nahiv sanatını ondan Sîbeveyh alarak teferruatını tamamlamış, delillerini ve şahidlerini (misâllerini) çoğaltmış ve kendisinden sonra bu konuda yazı yazan herkes için bir rehber (imam, model) olan meşhur *el-Kitab* (ismiyle maruf kitabın)ı buna dair olmak üzere vaz' etmişti. Sonra Ebu Ali Fârisî (Hasan b. Ahmed, öl. 377/987) ve Ebu Kasım Zeccacî (Abdurrahman b. İshak, öl. 337/949) *el-Kitab* (daki usûl) itibarıyla, İmam (Sîbeveyh)'i tıpatıp takip etme esasına yapışarak muhtasar eserler yazdılar.

Sonra bu sanata dair söylenen sözler uzadı gitti. Araplara ait iki eski şehir olan Kûfe ve Basra nahivcileri arasında bir takım ihtilaflar ortaya çıktı. Aralarında (yekdiğerine karşı) kullandıkları hüccetlerin ve delillerin miktarı arttı. (Nahivdeki) talim usûlleri birbirinden farklı şekiller aldı. Bunların sözü edilen kaidelerdeki ihtilafları sebebiyle bir çok Kur'an âyetlerinin irabında ihtilaflar arttı. Bu husus talebenin uzun vaktini aldı. Sonra müteahhirîn, kitap ihtisar etme usûlünü ortaya koydu. Nakl olunanların tümünü tam olarak ihtiva etmekle beraber sözü edilen uzun bahislerin bir çoğunu, (ana hatlarıyla zabt edecek şekilde) ihtisar etti. Nitekim İbn Mâlik (Muhammed b. Abdullah öl.

672/1274) *Kitabu't-teshil*'de ve benzeri eserlerde böyle yaptı. Bir kısmı ise talebeler için (anlamak ve öğrenmek kolay olsun diye) sadece (nahivdeki) esasları nakletmekle iktifa etti. Nitekim Zemahşeri *el-Mufasssal*'da ve İbn Hâcib *el-Mukaddime*'sinde (*el-Kâfiye*) böyle yapmışlardır. Nice kere de (nahiv kaidelerini ve meselelerini manzumelerle anlatmışlardır. Meselâ İbn Mâlik, biri büyük diğeri küçük (*el-Kâfiyetü's-şâfiye* ile *el-Elfiye*) iki urcûzesinde yani recez tarzındaki manzumesinde (daha evvel de) İbn Mu'tî (Yahya b. Abdulmu'tî, öl. 628/1231) *el-Urcûzetü'l-elfiye*'de böyle yapmışlardı.

Velhasıl bu fenne dair olan telifler sayılamayacak ve ihata olunamayacak kadar fazladır. Nahvin taliminde tutulan usûller muhtelifdir. Mutekaddimînin usûlü müteahhirininkine aykırı olduğu gibi Kûfeliler, Basralılar, Bağdatlılar ve Endülüslüler de yekdiğerinden farklı tarıklere sahip bulunmaktadırlar.

Umranın noksanlaşmaya yüz tutması sebebiyle öbür sanatların tümünde müşahe-de ettiğimiz gerileme sebebiyle az daha bu sanat da yok olmakta olduğunu ilân ediverecekti. Şu çağımızda Mısır'dan, Mağrib'te bulunan bizlere bir divan, (fevkalade muntazam bir eser) ulaştı. Bu divan Mısır ulemasından Cemaluddin b. Hişam'a (Abdullah b. Yusuf, öl. 761/1360) ait bulunmaktadır. Müellif bu eserde iraba ait hükümleri mücmel ve mufasssal bir surette tam olarak toplamış, harflerden, (edatlardan), müfredattan ve cümlelerden bahsetmiş, bu sanatta yer alan babların ekserinde bulunan mükerrer hususları hazfetmiş, buna *el-Muğni fi'l-irâb* (*Muğni'l-lebib an kütübi'l-ârib*) adını vermiş, Kur'an'ın irabındaki nüktelerin tümüne işaret etmiş, bunların tümünü de muntazam kaideler, fasıllar ve bablar halinde tesbit etmiştir. Biz bu eserde muazzam bir ilme vakıf olduk ki, bu hal onun nahiv sanatındaki kadrinin yüceliğine ve bu sahadaki bilgi sermayesinin çokluğuna şahitlik etmektedir. Beninsemediği usûl itibariyle bu zat İbn Cinni'nin izinden giden ve talim itibariyle onun istilâhlarına tâbi olan Musullu nahivcilerin tarzını takip etmiş görünmektedir. Bu usûlle, kuvvetli bir meleke ve vukuf sahibi olduğuna delil teşkil eden acaip şeyler ortaya koymuş bulunmaktadır.

Ve Allah "Mahlukatta dilediğini ziyade eder" (Fatir, 35/1).

### *Lugat ilmi*

Bu ilim (lugat, *lexiography*) kelimelerin lugat manalarını beyandan ibarettir. Şöyle ki, nahivciler arasında irab adı verilen hareketler itibariyle Arap dilinin (mutad ve tabîî olarak konuşma) melekesi bozulunca, bahsettiğimiz gibi onu muhafaza için belli bir takım kaideler ortaya konuldu. Sonra Araplarla gayr-ı Arapların temasları ve yekdiğeriyle haşırneşir olmaları sebebiyle bu bozulma hâdisesi sürüp gitti. Hatta bozulma kelimelerin mânasına da sirayet ettiği için bir çok Arapça kelime, onların bunu kullandıkları mânanın dışında kullanıldı. Çünkü Araplaşmış olanların, sarîh (ve fasîh) Arapçaya muhalif olan soysuz (kelimelerine ve) tabirlerine doğru bir temayül hasıl olmuştu. Bundan dolayı büsbütün ortadan kaybolur, endişesiyle lugavî mevzuatın yani kelimelerin sözlük mânalarının yazı ve tedvin suretiyle muhafaza altına alınmasına ihtiyaç duyuldu. Zira bu yok oluştan, Kur'an'ı ve hadisi bilmeme ve anlamama hali neşet edebilirdi.

Bu yüzden bir çok lisan üstadı (*phlologists*) kolları sıvayarak bu hususa dair müdevven eserler telif etti. Bu meydanda baş olan Halil b. Ahmed Farâhidî idi. *Kitabu'l-ayn* isimli eseri lugata dairdir. Bu eserde alfabe harflerinden oluşan kelimelerin tümünü, yani sünâî, sülâsî ve rubâiden, Arap lisanında terkinin ulaştığı son nokta olan hümâsiye kadar bütün hurûf-ı hecadaki mürekkebatı hasr ve tesbit etti. (Arapçada bir isim en az iki harfli en çok beş harfli olur).

Halil'in, mürekkebatı hasr (ve tasnif) edebilmesi, tesbitte esas aldığı sayı hesabının muhtelif şekilleriyle mümkün olabildi. Şöyle ki: Bütün ikili kelimeler birden yirmiyediye kadar peşpeşe gelen adedlerin tümünden çıkar. Yirmiyedi sayısı ise bir eksiği ile alfabe harflerinin son noktasıdır. Zira belli bir harf yirmiyedideki her bir sayı ile ayrı ayrı alındığından iki harfli (sünâî) kelimeler yirmiyedi olmaktadır, (eb, et, es, ec... gibi). Sonra ikinci harf yirmiyedi adedi ile aynı şekilde ele alınmakta sonra üçüncü, sonra dördüncü ele alınarak yirmiyedi rakamına kadar böyle böyle gidilmekte, yirmiyedi sayısı yirmi sekiz rakamı ile alındığında ortaya sadece bir tek (sünâî) kelime kalmaktadır. İmdi birden yirmiyediye kadar sayı sırasıyla ele alınan bu rakamlar hesap ehli olanların arasında malum olan işleme göre toplanır. Bu işlem de birincinin sonuncu ile toplanıp bu toplamın, adedin yarısıyla çarpılması şeklinde olmaktadır. Sonra terkip itibariyle harflerdeki takdim ve tehir muteber olduğundan iki harfli kelimeleri kalb ve aksetmek için sayı ikiye katlanır ve çıkan netice sünâîlerin toplamına eşit olur. Önce biri sonra iki sonra üç... en sonra yirmiyedi, iki ile çarpılınca, bu rakam bulunur. Sünâî lafızların tümünden hasıl olan netice budur.

$$\left[ \frac{(1+27) \cdot 27}{2} \cdot 2 = 756 \right]$$

Sülâsîler de sünâî adedlerin birden yirmialtıya kadar aralıksız devam eden adedlerle çarpılmasından hasıl olur. Çünkü her sünâî bir harf ilavesiyle sülâsî olur. Şu halde sünâîler sayıları yirmialtı olan mütebaki harflerden herbir harfe nazaran belli bir harf mesabesinde olduğundan sayılarda kesinti olmaksızın birden yirmialtıya kadar toplayarak sünâîlerin yekunu onunla çarpılır. Sonra çıkan netice maklûb sülâsî kelimelerin toplamı olan altı rakamı ile çarpılır. Sülâsî terkiplerinin toplamı bu suretle alfabe harflerinden ortaya çıkmış olur.

$$\left[ \frac{(1+26) \cdot 26}{2} \cdot 756,6 = 1.592,136 \right]$$

Sünâî olan bir lafız ve onun maklûbu EB, BE, sülâsî olan bir lafız ve maklûbu (NSR, NRS, SRN, SNR, RNS, RSN) rübâî ve humasî kelimeler de aynı şekildedir. (*Kitabu'l-ayn*'da 756 sünâî, 19.650 sülâsî, 491.400 rubâî ve 11.793.600 humasî olmak üzere cem'an 12.305.412 harf ve şekil hesap edilmiştir). Terkipleri hasr altına alma Halil için bu şekilde mümkün olmuştu.

Halil, eserinin bablarını, bilinegelmekte olan tertible alfabe harfleri üzerine tertip etmemişti. Eserinde (alfabetik sıra yerine) mahrec itibariyle harflerde mevcut tertibe itimat ederek hurûf-ı halk (boğaz harfleri) ile işe başlamış sonra sırayla damak,

diş ve dudak (*hink, adras, şefe*) harflerine geçmiş ve en sonra hurûf-ı hevaiye (hurûf-ı medd) olan illetli harfleri bahiskonusu etmiştir. Hurûf-ı halktan da ilk önce bu harflerin en uzakta (ve boğazın en gerisinde) olan “Ayn” harfiyle başlamış, bundan dolayı da eserine *Kitabu'l-ayn* adını vermişti. Çünkü mütekaddimîn yazdıkları eserine isim vermede böyle bir yol tutmakta idiler. Bu yol, kitabı, onda ilk olarak vâki olan kelime ve lafızla isimlendirmekten ibarettir.

Halil mürekkebattan mühmel ve musta'mel olanlarını da izah etti. Rubai ve humasilerde mühmel daha fazla idi. Çünkü lisana sakil gelmeleri sebebiyle Araplar bunları seyrek kullanmakta idi. Dildeki deveranının az oluşu sebebiyle sünâiler de onlara katıldı. Dildeki deveran sebebiyle sülâsilerin istimali daha ziyade olduğundan ona ait vazı'lar (ve kalıplar) daha fazla idi. Halil bütün bunları *Kitabu'l-ayn* isimli eserine aldı. Bu eserini şümüllü ve etraflı olarak en güzel biçimde ortaya koydu.

Endülüste (IV/X.) asırda Hişamu'l-Müeyyed'in hatt hocası Ebu Bekir Zübeydî (Muhammed b. Hasan, öl. 379/989) zuhur edip şümülünü muhafaza ederek *Kitabu'l-ayn*'ı ihtisar etti. Mühmel kelimelerin tümünü, şevahid ve misâllerin bir çoğunu hazfetti, hıfzını (ve ezberlenmesini kolaylaştırmak) için adı geçen eseri en güzel bir şekilde telhis etti.

Doğulu âlimlerden Cevherî (İsmail b. Hammadî, *Kitabu's-sıhah*'ı, bilinegelmekte olan harflerin alfabetik tertibine göre tertip etti. Eserine hemze, elif ile başladı. Başlıklarını kelimenin sonundaki harfleri esas olarak ona göre düzenledi. Çünkü halk ekseriya kelimelerin sonlarını bilmek zarureti içinde idi. Buna göre kelimenin son harfini bab başlığı olarak kabul etti. Kelimelerin evvelindeki harfleri de harflerin alfabetik sırasına göre tertip etti. Buna da fasl başlığını koydu. Bu düzeni sonuna kadar böyle gösterdi. Halil'in hasr ve tesbitine iktida ederek lugati hasr ve tesbit etti.

Sonra Ali b. Mucahid'in hükümdarlığı sırasında Endülüs ulemasından Danyeli İbn Side (Ali b. İsmail, öl. 458/1066) lugata dair *Kitabu'l-muhkem*'i, sözü edilen istiab ve şümül tarzı ve *Kitabu'l-ayn*'dakine benzeyen bir tertip üzere telif etti. Bu eserde kelimelerin istikaklarına ve tasriflerine de temas ettiğinden kitap gayet muntazam eser olarak ortaya çıktı. Bunu Tunustaki Hafsiler hanedanlığı hükümdarlarından Mustansır'ın hâcibi Muhammed b. Ebu Hüseyin (öl. 671/1272) telhis etti. Kitabın tertibini değiştirerek kelimelerin son harflerine itibar ederek bab başlıklarını buna bina kılan *Kitabu's-sıhah*'ın tertibini benimsedi. Bu suretle bu iki kitap (Cevherî ile İbn Ebu Hüseyin'nin eserleri) aynı ananın rahminden ve babanın sulbünden gelen iki ikiz oldu. Lugat imamlarından Kurâ'n (Ali b. Hüseyin, IV/X. asır) *Kitabu'l-münecced*, İbn Düreyd'in (Muhammed b. Hasan, öl. 321/933) *Kitabu'l-cemhere*'si ve İbn Enbârî'nin (Muhammed b. Kasım, öl. 328/940) *Kitabu'z-zâhir* isimli eserleri vardır.

Bildiğimiz kadarıyla lugat sahasındaki temel eserler bunlardır. Ayrıca bunlardan başka bir takım muhtasar kitaplar daha vardır. Kelimelerin bir sınıfına tahsis edilmiş olan bu eserler (bu fende ki) babların bir kısmını veya tamamını istiab ve ihtiva etmektedir. Terkipler cihetinden bu muhtasarlardaki hasrın vechi kapalı olduğu halde evvelkilerin hasr (ve tesbit) vechi açıktır. Nitekim bu hususu (yukarda) görmüştük.

Lugata dair vaz' olunan kitaplardan biri de Zemahşerî'nin mecaz konusu hakkında olup *Esâsu'l-belağâ* adını verdiği eserdir. O bu eser de Arapların mecazi mânâda kullandığı bütün lafızları ve medlulleri beyan etmiş olup, faydası itibariyle şerefli ve değerli bir eserdir.

Araplar belli bir şeyi (ve lafzı bir mânâ için) umumi bir şekilde vaz' eder. Sonra (o lafızla aynı mânaya gelmek üzere) bazı hususi şeylerde, bu şeylere mahsus olmak üzere diğer bir takım lafızlar daha kullanırlar. Bunun sonucu olarak bize göre belli bir lafzın vaz'ı ile (mutad) istimali arasında bir fark hasıl olur. Bu da "lugatin fıkhi"na (**fıkhu'l-luğa**, lugatin inceliklerini bilmek, hakkını vermek) ihtiyaç gösterir ki me'hazî aziz (olup çetin bir mesele) dir. Meselâ beyaz lafzını (umumi bir vaz' ile), kendisinde beyazlık bulunan her şeye vaz' ettikten ve isim olarak verdikten sonra hususi olarak da atın beyazına "eşheb" (kırat), insanın beyazına "ezher" (akyüz) ve koyunun beyazına "emlah" (alaca) ismini vermişlerdir. Hatta bütün bu hususlarda (hususî tabirleri bırakıp yerine) beyaz kelimesini kullanmak lahn (dil hatası) haline gelmiş ve Arap lisanının dışına çıkma olarak görülmüştür. Bu tarz telif üzerinde bilhas-sa Seâlibî (Abdülmelik b. Muhammed, öl. 350/962) durmuş ve *Fıkhu'l-luğa* ismini verdiği eserini müstakilleri bu konuya (müradif lafızlara, *synonim*) ayırmıştır. Bir lugatçının, Arab istimalini onlara has yerlerden saptırmaması için bu hususu nazar-ı itibara alması son derece lüzumludur. Zira Arap istimali şahit olarak gösterilmedikçe, bir lafzın ilk vaz'ını bilmek kâfi değildir. Gerek müfredat gerekse terkipler itibariyle lugavî mevzuatta fazla hata yapmaktan sakınmak isteyen bir edib, nazmında ve nesrinde en çok buna muhtaçtır. Çünkü bu husustaki lahn irabtakinden daha beter ve daha fahiştir.

Keza müteahhirinden biri, müşterek lafızlara (birden çok mânası olan kelimelere, *homonyms*) dair eser telif etmiş ve bu çeşit lafızların hasrını tekeffül etmiştir. Her ne kadar bu hususta (mükemmellikte) nihayete erememiş ise de yine de (eseri lafızların) ekserisine şamildir.

Talebenin lugatı kolayca zabt ve hıfz etmesi maksadıyla fazla kullanılan müte-davil lugatlara mahsus olmak üzere bu fende vücuda getirilen muhtasar eserler de bir hayli fazla yer tutar. Meselâ İbn Sıkkî'tin (Yakub b. İshak, öl. 243/857) *el-Elfaz*'ı, Sa'leb'in (Ahmed b. Yahya, öl. 291/904) *el-Fasîh*'ı ve emsali zevatın eserleri böyledir. (Ulemanın,) talebenin hangi kelimeleri hıfzetmesinin daha ehemmiyetli olduğu hususundaki nokta-ı nazarları muhtelif olduğu için bu kitapların bazılarındaki lugat diğerlerinden daha az olabilmıştır.

"Hallak ve âlim olan Allah'tır" (Yasin, 36/81).

Bilinmelidir ki lugatların sübutuna esas teşkil eden nakil ancak Araplardan ya-pılabilir.<sup>50</sup> Çünkü bahse konu olan lafızları bu mânâlarda kullanan onlardır.

Bundan maksat, (malum) lafızları (bu lafızların mutad mânaları için) vaz' edenler onlardır, demek olan nakil değildir. Çünkü bu imkânsız ve ihtimal harici olan bir

50 Bu alt fasıl *Mukaddime*'nin Mısır ve Beyrut baskılarıyla, Z. K. Ugan tercümesinde yoktur, bk. Bursa yazması, vr., 216b.

şeydir. Onlardan herhangi birine ait böyle bir vaz'ın bulunduğu bilinmemektedir. (Şu halde menşe itibariyle bir lugatin ve lisanın üstünlüğü vaz'a değil, istimale dayanır. Önemli olan kelimelerin kökü, soyu sopy değil, bunların kullanılmalarıdır) .

Aynı şekilde bir lugatin kullanılışının, onun mutad kullanılışına uygun olduğuna bilmediğimiz süreç birindeki hükmün öbüründe de muteber olduğuna şahadet eden müşterek bir illete istinat eden "kıyasla da lugat sabit olmaz". Fıkhi kıyaslardaki durum lugatlarda geçerli değildir. Meselâ üzümün suyu mânasında kullanılması mutad olan "hamr" kelimesini, ortak illet olan sarhoş etme vasfını nazar-ı itibara alarak nebiz için de kullanmak fıkhi kıyasa göre mümkün olduğu halde lugata göre kabul değildir. Çünkü kıyas babında bu gibi şeylere itibar edilmesi gerektiğine şahadet eden hususu bilmenin yolu, ancak kıyasın esastan sıhhatine delil teşkil eden şeriattır. Biz lugatta böyle bir mesnede sahib değiliz, sadece akla dayanmaktayız. Bu konuda yalnız akla dayanmak ise delilsiz bir hüküm olur. Ulemanın cumhuru bu kanaati kabullenmiştir. Gerçi lugatta da kıyas yapılması gerektiği cihetine Kadı (Bakıllanî), İbn Süreye (Ahmed b. Ömer, öl. 306/918) ve benzerleri meyletmışlerdir. Fakat bunu reddeden görüş daha üstündür. Lafız ve isim tariflerinde lugat (1 kıyasla) kabul etmek hususu vardır, diye bir vehme kapılmamalıdır. Çünkü isim tarifi (hadd-i resm), mânası meçhul ve müphem olan bir lafzın vazih ve meşhur mânası şudur, diye beyanda bulunma esasına racidir. Halbuki lugat, şu belli lafız şu mâna için (vaz' olunmuş) dur, şeklindeki bir isbattır. Aradaki fark gayet açıktır.

### *Beyân ilmi*

Bu ilim (yani beyân, belagat, meâni, *syntax, style, literary criticism*) İslâm milletinde Arapça ve lugat ilimlerinden sonra ortaya çıkmıştır. Beyan, lisan ilimlerindendir. Zira lafızlar ve lafızların delaletiyle ifade ve kastedilen mânalarla alâkalı bulunmaktadır. Şöyle ki mütekellimin söylemiş olduğu söz vasıtasıyla dinleyene anlatmak istediği hususlar ya birbirine merbut olan müsned ve müsnedun ileyhlerin müfredatını tasavvur etmekten ibarettir, buna ise isim, fiil ve harf gibi kelime neveleri delâlet eder. Veya gerek müsnedleri müsnedun ileyhlerden ve gerek zamanları yekdiğerlerinden ayırdetmekten ibarettir, buna da irab denilen hareketlerin ve kelimelerin binalarının (ve sığalarının) değişmesi delâlet eder. Bütün bunlar nahiv (ve sarf) sanatından ibarettir.

İfadeye muhtaç olan vakıaları çevreleyen hususlardan geriye muhatapların ve failerin ahvali ile fiile ait keyfiyetin icab ettirdiği şey kalmaktadır. İfadeyi tamamladığından bunun da gösterilmesi icab eder. Bir mütekellimde bu husus mevcut olunca, konuşmadaki ifadesi itibariyle son mertebeye ulaşır. Bu hususlardan hiçbir şey ihtiva etmeyen bir ifade, Arapların sözü cinsinden değildir. Çünkü Arapların kelâmı geniştir. Onların nezdinde her (hale ve) yere göre bir ifade vardır ve bütün bu hususlar da ancak irab ve vuzuhtun mükemmel derecede olmasından sonra bahiskonusu olmaktadır.

Meselâ Arapların şu sözüne dikkat ediniz: "Zeyd bana geldi" cümlesi ile "Gel-

di bana Zeyd” cümlesi onlar katında daha onca zikredilen kelimenin ehemmiyet ifade etmesi bakımından birbirine muhaliftir. Bir kimse “Geldi bana Zeyd” derse fiilin müsnedun ileyhi olan şahıstan önce, gelme fiiline ehemmiyet atfettiğini ifade etmiş olur. Bilakis bir kimse “Zeyd bana geldi” derse müsned olan gelme fiilinden evvel, müsnedun ileyhi olan şahsa ehemmiyet verdiğini ifade etmiş olur.

Keza makama münasip düşen mevsul veya müphem veya marife gibi şeylerle (teşkil edilen) bir cümlemin cüzlerine istinat eden tabir de böyledir. Cümledeki isnadı tekid de aynı şekildedir. Meselâ Arapların “Zeyd kaimdir”, “Şüphe yok ki Zeyd kaimdir”, “Hiç şüphe yok ki Zeyd kaimdir” (Zeydun kâimun, İnne Zeyden kaimun, İnne Zeyden le-kâimun) şeklindeki ifadeleri irab tarikinden müsavi olsalar bile delâlet yönünden yekdiğerine mugayirdir. Çünkü tekidden âri olan birinci cümle zihni hali olana, (bir tekidle) tekid edilen ikinci cümle zihni tereddütte olana, ve (iki tekidle) tekid edilen üçüncü cümle münkire fayda temin eder. Şu halde bunlar arasında fark vardır.

Keza “Bana adam (er-rücûl) geldi” dersin, sonra şayet adamı yüceltmek ve hiçbir adamın kendisine denk olamadığını anlatmak istersen, o cümleyi nekre olarak aynıyla “Bana bir adam (reculün) geldi” şeklinde söylersin.

Sonra isnadî bir cümle ya haber veya inşa cümlesi olur. Haber cümlelerinin, hariçte mutabık olacağı veya olmayacağı bir şey vardır. İnşa cümlelerinde ise hariçteki bir şeye mutabakat sözkonusu olmaz. Meselâ talep ve nevileri (emir, nehiy, istifham, nida, teinerni...) inşaî cümlelerdir.

Bazan iki cümle arasında ikinci cümlemin irabtan mahalli bulunmaması halinde atfı terketmek lazım gelir. Bu suretle ikinci cümle, atf bahiskonusu olmaksızın naat veya te’kid veyahut da bedel olarak müfred bir tâbi mesabesine inmiş olur. İkinci cümlemin irabtan mahalli olması halinde atf yapmanın lüzumlu olduğu muhakkaktır (fasl-vasl). Sonra sözün söylendiği yer itnabı veya icazı gerektirebilir. Bu durumda sözü bu esaslara göre irad etmek lazım gelir.

Sonra bazan müfred bir lafzın mantuku (ve zahiri mânası) değil, bunun lazımı murad edilir. Meselâ “Zeyd aslandır”, denir. Bununla aslan kelimesinin gerçek manası? kastedilmeyip sadece bunun lazımı olan şecaati murad edilir ve bu mâna Zeyd’e isnad edilir. Buna da *istiare* denir. Bazan mürekkep bir lafzla bu lafzın melzûmuna delâlet kastedilir. Nitekim “Zeyd’in külü çoktur”, denir. Bununla külün çok oluşu sebebiyle netice olarak ona lazım olan cömertlik ve misafir ağırlama kastedilir. Çünkü çok kül, cömertliğin ve konukseverliğin, (yani misafir için çok yemek pişirmek için çok odun yakmanın) sonucudur<sup>51</sup>.

Bütün bunlar gerek müfred gerek mürekkep lafızların delâletlerine zaid olan bir takım delâletler olup sırf vakıalara ait bir takım şekiller ve keyfiyetlerdir. Bunlara delâlet etmek üzere belli lafızlarda diğer bir takım şekiller ve keyfiyetler tesbit edilmiştir ki bunlardan herbiri kendi makamının icabına göredir.

51 İstiare ve kinaye bahsinde İbn Haldun cumhurun görüşüne muhalefet ederek Sekkaki’nin görüşlerini takip etmiştir (bk. Cevdet Paşa’nın notu).



İmdi beyan (*syntax, style*) ismini alan bu ilim, malum şekillere (ve ifade tarzlarına) has delâletlerle alâkalı bahisleri ihtiva etmektedir. Bunlar üç sınıfta mütalaa edilmiştir.

Birinci sınıfta, lafız sayesinde halin bütün gereklerine mutabık olan şekillerden ve keyfiyetlerden bahsolunur. Buna *belagat (rethoric)* ismi verilir,

İkinci sınıfta, lafzın lazımdan ve melzumundan bahsedilir ve belirtmiş olduğumuz gibi bu da *istiare* ve *kinayed*den ibarettir. Buna beyan ismi verilir.

Bu ikisine (edebiyatçılar üçüncü) diğer bir sınıf daha eklemişlerdir ki o da zarif bir şekle sokarak ifadeyi güzelleştirmek ve süslemekten ibarettir. Bu da fasılalarda ve duraklarda veya ifadenin lafızları arasındaki cinaslarda veya ifadenin vezinlerini kesen tarsî veyahut aralarındaki lafız iştiraki sebebiyle maksud olan mânâyı (lafzın açık mânasından) daha kapalı olan mânasını ihâm suretiyle (veyahut zıdlar arasındaki tekabül vesilesiyle hasıl olan tıbakla) veyahut da bunların benzeri olan hususlarla olur. (Beyancılar) buna *bedî (rhetorical figures)* ilmi adını vermişlerdir.

Yeni âlimler bunlardan üçüne birden beyan ismini vermişlerdir. Halbuki beyan sadece ikinci sınıfın ismidir. Zira eski (edebiyatçılar) ilk önce ondan bahsetmişlerdir. Bu fennin meseleleri daha sonraları teker teker birbirine eklenmiştir. Bu fenne dair Ca'fer b. Yahya, Câhız, Kudâme ve emsali zevat bir takım şeyler yazmışlardır ama bunlar bu konudaki maksada kâfi değildi. Sonra fennin meseleleri peyderpey mükemmeliyete aralıksız olarak mesafe aldı. Nihayet Sekkâki (Yusuf b. Ebu Bekr, öl. 626/1228) zuhur ederek bu fennin özünü bulup ortaya çıkardı, meselelerini tanzim etti, bablarını da az evvel anlatığımız tarzda tertip etti. Nahv, sarf ve beyana dair olan *el-Miftah* isimli kitabını telif edip bu fenni o eserin bir bölümü haline soktu. Sonra gelenler bu kitabı esas alıp ondan bir takım ana meseleler özetlediler. Çağımızda muteber tutulup tedavül eden bunlardır. Nitekim bizzat Sekkâki *Kitabu't-tibyan*'da, İbn Mâlik *Kitabu'l-misbah*'da, Celaluddin Kazvinî (Muhammed b. Abdurrahman, öl. 739/ 1338) *Kitabu'l-izah*'da ve hacim yönünden *el-İzah*'tan daha küçük *et-Telhis*'de böyle yapmışlardır. Çağımızda Meşrik halkı şerh ve talim hususunda diğerlerinden çok buna yani *et-Telhis*'e ehemmiyet vermektedirler.

Hülasa doğulu (âlim)lar bu fende Mağripli (âlim)lerden ileridirler. En doğruyu Allah bilir ama bunun sebebi lisan ilimlerinde bu fennin kemâlî (*luxury*) oluşu ve kemâlî sanatların da umranın bulunduğu yerlerde mevcut olmasıdır. Belirtmiş olduğumuz gibi doğulular Mağriplilerden daha zengin bir umrana sahiptirler. Şöyle de diyebiliriz: Doğuluların büyük bir bölümünü meydana getiren gayr-ı Araplar Zemahşerî'nin tefsirine önem vermektedirler. Bu tefsir ise baştanbaşa bu fen üzerine bina kılınmış olup onun esasını teşkil etmektedir.

Mağripliler ise bu fennin sınıflarından sadece bedî ilmi ile hususi surette meşgul olmuşlar, bunu şiirle alâkalı edebî ilimler cümlesinden saymışlar, bir takım başlıklar koyarak çeşitli dallara ayırmışlar ve bütün bunlardan sonra bablarını ta'dad etmişler, türlü türlü bölümlere tefrik edip bütün bunları, Arap lisanını tetkik suretiyle tesbit ettiklerini zannetmişlerdir. Onları buna ancak lafızları tezyin etmeye olan düşkünlükleri ve bir de bedî ilminin belenmesinin kolay oluşu sevk etmiştir. Muhtevalarındaki

nazar ve reylerin ince ve mânalarının da muğlak oluşu sebebiyle belagat ve beyan ilimlerini bellemeyi zor bulduklarından bu ilimden uzaklaşmışlardır. Bedîî ilmine dair eser yazanlardan biri İfrikiye ahalisinden İbn Reşîk olup *el-Umde* isimli eseri meşhurdur. İfrikiye ve Endülüs halkından bir çokları onun tarzını takip etmişlerdir.

Bilmek lazımdır ki bu fennin semeresi ancak Kur'an'daki i'câzı anlamaktan ibarettir. Çünkü Kur'an'ın i'câzı, delâletlerinin mükemmelliği cihetinden gerek mantık gerek mefhum, her türlü halin icabını tam olarak karşılamakta ve bu suretle de ifade derecelerinin en yüksek noktasında bulunmaktadır. Bununla beraber lafızlarının güzel seçilmiş, tanzim ve terkiplerinin iyi yapılmış olması hususiyeti itibarıyla da kemâl mertebede bulunmaktadır. Beşerdeki anlama kudretinin idrâkinde yetersiz kaldığı i'câz işte budur. Bunun sadece bir parçası Arap lisanıyla haşır neşir olup onun melekelerini elde etme zevkine sahip olanlar tarafından ancak idrâk edilebilir. Bu durumdaki kimseler Kur'an'ın i'câzını (edebî ve lisanî) zevkleri miktarınca idrâk edebilirler. Bundan dolayı onu, mübelliğinden bizzat işitmiş olan Arapların idrâki bu hususta en yüksek seviyede bulunmaktadır. Çünkü bunlar söz söyleme (ve sözden anlama) meydanının silahşörleri ve mahir üstatlarıdır. Onlardaki (lisanî ve edebî) zevk, alabildiğince mükemmel ve sıhhatlidir.

Bu fenne en ziyade muhtaç olanlar müfessirlerdir. Bu husus eski müfessirlerin ekserisinin dikkatinden kaçmış, nihayet Zemahşerî zuhur ederek tefsire dair olan kitabını telif etmiş, Kur'an'daki âyetleri bu fennin hükümlerine göre tettebbu ederek i'câzlarının bazılarını sergilemiş, bu yüzden ve bu meziyeti sebebiyle bütün tefsirlerden üstün bir hale gelerek tek olmuştur. Bir de Kur'an'dan ıktibas sırasında Ehl-i bid'at akidelerini belagatın vecihleriyle teyid etmesi hali olmasa, doğrusu (bu tefsire) diyecek yoktur. Onun bu tutumu sebebiyle Ehl-i sünnetin bir çoğu belagattaki bilgi sermayesinin zengin oluşuna rağmen kendilerini ondan koruma gayretine girmişlerdir. İmdi sünnî akaidini muhkem hale getirerek onu kendi sözünün cinsiyle reddetmeye muktedir olacak veya bid'atını fark edip ondan yüzçevirecek ve bu yoldan akidesine zarar getirmeyecek derecede bu fende az çok iştiraki olan bir kimsenin bid'at ve hevadan salim kalmakla beraber i'câz konusunda bir şeyler elde edilebilmesi için bu kitaba nazar etmesi lazım gelir.

“Allah dilediğini dümdüz yola iletir” (Maide, 5/65).

### *Edeb ilmi*

Bu ilmin, (kendisine ârız olan hususları) kabul ve red cihetinden tetkik edilen bir konusu yoktur. Lisancılara göre bu ilimde maksud olan ancak onun semeresidir. Bu ise iki fende, nazım ve nesir sanatlarında, Arapların kullandıkları üsluplar ve ifade tarzları konularında maharet kazanmaktan ibarettir. Bu maksatla lisancılar belli bir takım Arapça ifadeler derler ve bu sayede bir lisan melekesi kazanacaklarını ümit ederler. Bu ifadeler, birinci sınıf şairlerin şiirleri, mükemmellikte birbirine müsavi olan seci'ler, nazım ve nesirler arasında şurada burada saçılmış ve dağılmış bir halde bulunan lugata ve nahve dair meseleler gibi şeyler olup bir müdekkik bunları is-

tikra suretiyle umumiyetle Arap lisanındaki kaidelerin büyük bir bölümünü tesbit edebilir. Buna ilaveten eyyam-ı Araptan, şiirlerinde geçen ve bunların anlaşılmalari-na vesile olan hususları zikr ettikleri gibi meşhur neseplerden ve umumi tarihî hâdiselerden mühim olanlarına da temas ederler. Bütün bunlardan maksat, incelemeye giren bir araştırmacının nazarında Araplarla alâkalı ifadeler, üsluplar ve belagat tarzları konusunda hiçbir şeyin karanlıkta kalmamasıdır. Zira bu hususlara nazar eden bir kimse için ancak bunları anladıktan sonra ezberlemesi halinde lisan melekesi hasıl olacağından anlamayı temin eden şeylerin hepsini takdim etmesi icab eder.

Lisancılar bu fenni tarif etmek istedikleri zaman “edeb, Arap şiirini ve tarihini hıfz etmek ve her ilimden bir nebze bellemdir” derler. Her ilim, sözüyle lisan ilimlerini ve sadece metinleri itibariyle şer’î ilimleri yani Kur’an ile hadisi kasdederler. Zira bunların dışında kalan ilimlerin Arapça ifadeler üzerinde tesiri yoktur. Ancak müteahhirinin, bediî sanatına dayanarak gerek şiir, gerekse nesirlerinde ilmî ıstılahlarla tevriye (*allusion*) yapmaya düşkünlük göstermeleri yüzünden, edibler bu durumda tevriyeleri anlayabilmek için bu ilimlere ait ıstılahları bilmeye ihtiyaç duymuşlardır.

Ders meclislerinde üstatlarının: “Bu fennin usûlü ve erkânı, yani ana ve temel kaynakları şu dört eserdir” dediklerini işitmişizdir: İbn Kuteybe’nin (Abdullah b. Müslim, öl. 270/884) *Edebu’l-kâtib*’i, Müberred’in (Muhammed b. Yezir, öl. 285/898) *Kitabu’l-kâmil*’i, Câhız’ın *Kitabu’l-beyan ve’l-tebyin*’i, Ebu Ali Kâli Bağdadi’nin (İsmail b. Kasım, öl. 356/967) *Kitabu’n-nevâdir*’idir. (Bu fenne ait olup da) bu dört temel eserin dışında kalanlar bunların fer’î olup bunlara tâbidir. Yenilerin bu fenne dair olan eserleri çoktur.

Başlangıçta *gına* (*singing*, şarkı, *music*) da şiire tâbi olması sebebiyle bu fennin bir parçası idi. Zira gına şiirin bestelenmesinden ibarettir. Abbasî hanedanlığı zamanında havastan olan fazilet sahipleri ve kâtipler, şiire (bir nüshada, Arapçaya) ait üslupları ve fenleri tahsil etmeye haris olduklarından kendilerini gınaya (ve şarkıya) kaptırmışlardı. O yüzden gına ile meşgul olmak, adaleti ve mürüvveti, (dürüstlüğü ve ciddiyeti) zedeleyen bir husus sayılmamıştı. Medine vesair yerlerdeki Müslümanlar bununla meşguliyet hususunda kendilerinden sonra gelenlere örnek olduklarından, onlar tarafından takip olunmuşlardır. (İlim ve faziletteki) derecesi malum bulunan Kadı Ebu’l-Ferec İsfahanî (Ali b. Hüseyin, öl. 356/967) besteli şiirlere ve şarkılara dair *el-Egânî* (Melodiler) isimli eserini yazarak Arapların tarihine, şiirine, neseplerine, destanlarına ve devletlerine dair olan malumatı burada toplamıştır. Bu kitabın esasını Harun Reşid için mugannilerin seçmiş oldukları yüz ses teşkil etmektedir. Onun eseri bu hususta gayet şümüllü ve mükemmeldir. Yemin ederim ki bu eser bir Arap divanı (ve külliyyatı) olup onlara ait olmak üzere eskiden beri varolagelmekte olan şiir, tarih, gına vesair ahval gibi fenlerden herbirine dair türlü türlü güzel şeyler ihtiva etmektedir. Bildiğimiz kadarıyla bu hususta hiçbir kitap ona denk olamaz. Bu kitap bir edibin yüksele yükselse yanına varıp durabileceği nihâî bir noktadır ama o bu noktaya nasıl varır!

Şimdi biz bahsetmiş olduğumuz lisan ilimlerini icmal üzere tahkik etme konusuna avdet edebiliriz.

Doğru olana ileten Allah’tır.

#### XLV. Lisan, sınaî bir melekedir

Bilinmelidir ki, bütün lisanlar (teknik) sanatlara benzeyen melekelerdir. Çünkü lisanlar (lugatlar) belli mânaları ifade etmek üzere (ağızdaki organ olan) dilde mevcut bir takım melekelerden ibarettir. Bunların (ifade ve beyan yönünden) iyi veya kuruşurlu olmaları melekenin tam veya noksan oluşuna göredir. Bu da müfredata nazar suretiyle değil, ancak terkiplere nazar ve bunları mütalaa ile hasıl olur. İmdi (bu yoldan) maksud olan mânaların ifade edilmeleri için müfred lafızların terkip edilmesi ve sözü, halin icabına mutabık hale getiren telife riayet edilmesi hususunda tam olarak (lisanî) bir meleke hasıl oldu mu bu takdirde mütekellim maksadını dinleyene ifade babında nihaî noktaya ulaşmış olur ki *belagat* da bundan ibarettir.

Melekeler belli fiillerin tekrar edilmesiyle hasıl olur. Çünkü bir fiil evvela vaki olur ve bu suretle o fiilden zata ait (şöyle böyle) bir sıfat hasıl olur. Sonra fiil teker-rür edince, bu sıfat hale dönüşür. Burada halden maksat köklü olmayan sıfattır. Daha sonra tekrar ziyadeleşince o hal meleke, yani köklü bir sıfat haline gelir.

İmdi Araplarda var olan Arap lisanı melekesinin bulunması halinde; Arapça konuşan bir kimse kendi neslinin sözlerini, hitaplarında kullandıkları üslupları ve maksatlarını ifade etme ile ilgili olan keyfiyetleri, tıpkı bir sabinin kendilerine mahsus mânalarda kullanılan müfredatı işitmesi gibi sürekli olarak duyar. Önce bunları, yani tek tek kelimeleri beller. Bundan sonra terkipleri de işiterek aynı şekilde onları da beller. Sonra onun bu gibi şeyleri her lahzâ ve her mütekellimden işitmesi aralıksız olarak yenilenir. Bunları kullanması teker-rür eder. Nihayet bu husus onda bir meleke ve köklü bir sıfat haline gelir ve onlardan biri gibi olur. İşte lisanlar ve lugatlar bu şekilde nesilden nesile intikal etmiş, gayr-ı Arablar ve çocuklar tarafından öğrenilmiştir.

Ammenin “Arablar lisana bittabi sahiptirler” demesinin mânası da budur. Yani onlar, başkalarının kendilerinden aldıkları, kendilerinin ise kimseden almadıkları ilk evvelki meleke (ve aslî şekli) ile lisana sahiptir.

Sonra gayr-ı Araplarla haşır neşir olmaları yüzünden Mudar’ın bu melekesi bozuldu. Bozulmasının sebebi şudur: Yeni yetişen nesil maksatların anlatılması hususunda Araplarda mevcut olan keyfiyetlerden başka olan bir takım keyfiyetler işitir oldular. O yüzden maksatlarını bu (mahiyetteki lisanî ve lafzî) keyfiyetlerle ifade etmeye başladılar. Çünkü Araplarla gayr-ı Araplar fazla iç içe yaşar olmuşlardı. Bunlar aynı zamanda Arapların (lisanî ve lafzî) keyfiyetlerini de işitmiş olduklarından, karışık bir işle yüzyüze gelmiş oldular ve ondan da bundan da bir şeyler aldılar. Bunun sonucu olarak ilk önceki melekeden eksik olan yeni bir (lisanî) meleke ortaya çıkmış oldu. Arap lisanının bozulmasının mânası işte bundan ibarettir.

Bundan dolayı Arap lugatlarının (ve lehçelerinin) en fasihi ve en sarihi Kureys lugatı (*dialect*) idi. Çünkü onlar, her cihetten gayr-ı Araplara ait beldelerin uzağında kalmışlardı. Sonra onları çevreleyen Sakif, Hüzeyl, Huzaa, Benû Kinâne, Gatafan, Benu Esed ve Benu Temim lehçeleri gelir. Kureyştan uzak kalmış olup İran, Rum (Bizans) ve Habeş milletlerine komşu olan Rabia, Lahm, Güzâm, Gassan, İyad, Kuzaa ve Yemen Arap kabilelerine ait lisanî meleke ise bunların gayr-ı Araplarla haşır

neşir olmaları sebebiyle tam değildi. Lisancılar tarafından (dildeki) sıhhat ve fesad itibarıyla muhtelif kabilelere ait lehçelerin delil olmak üzere ileri sürülmesi, bunların (mekân yönünden) Kureyşten uzak olmaları nisbetine göredir.

En iyi bilen Allah (olup muvaffakiyet de onun sayesinde)dir.

**XLVI. (Bedevîler tarafından kullanılan) şu çağdaki Arap lisanı, Mudar ve Himyer lisanına mugayir müstakil bir lisandır, (diyenleri redde dair)**

Şöyle ki: Görüyoruz ki (bedevîler arasında konuşulan) şimdiki Arap lisanı, mak-sadı beyan ve delâleti ifa bakımından Mudar'ın lisan geleneğini takip etmektedir. O lisandaki sadece hareketlerin, faili mefuldan ayırdetme ile alâkalı delâletleri ortadan kalkmış olup bunun yerine takdir, tehir ve maksatların hususiyetlerine delâlet eden bir takım (hallerle alâkalı) karineler geçmiştir. Şu da var ki, Mudar lisanındaki beyan ve belagat (şimdiki Arapçadan) daha fazla ve daha metindir. Zira bizatihi lafızlar biz-zat mânalar üzerine delâlet eder. Ahvalin icabı olup "bisatu'l-hal" (hal karinesi) ismi verilen şey, delâlet edeceği hususa muhtaç olarak kalmaktadır. Mutlaka her mânanın etrafını, ona has bir takım ahval kuşatır. Şu halde maksadın eda edilmesi sırasında bu ahvale itibar etmek zaruridir. Çünkü bu haller o maksadın sıfatlarıdır. Bütün lisanlar-da bu ahvale en ziyade, onlara mahsus olmak üzere vaz' olunmuş bulunan lafızlar delâlet eder. Arap lisanında ise bu ahvale ancak takdim veya te'hir veya hazf veya irab hareketi gibi lafızların terkip ve teliflerinde mevcut vaziyetler ve keyfiyetler de-lâlet eder. Bu gibi ahval, müstakil olmayan harfleri (ve edatları) ile de anlatılır. Bun-dan dolayıdır ki belirtmiş olduğumuz gibi sözü edilen keyfiyetlere ait delâletin fark-lı oluşuna göre Arap lisanındaki ifade sınıfları farklılık göstermiştir. İmdi bu sebep-le Arapça ifadeler, öbür lisanların tümüne nazaran lafız ve ibarece daha veciz ve da-ha az olmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.); "az-öz ifadeler ve ibareler benim için tam olarak kısaltılmıştır", demesinin mânası budur.

Bu hususu İsa b. Ömer'den (öl. 149/767) nakledilen, aşağıdaki sözle mukayese ediniz. Nahivcilerden biri ona; "Ben Arapça ifadelerde tekrar buluyorum. Mesela Zeydun kaimun – İnne Zeyden kaimun – İnne Zeyden le-kaimun, diyorlar ve üç fark-lı ibare kullanıyorlar ama hepsinin mânası birdir" demiş, o da bu zata, "Hayır mânaları da farklıdır" diyerek (meseleyi izah için şöyle) demiştir: "Zeyd'in ayakta olduğ-u nu birinci cümle, zihni boş olan şahsa; ikincisi bunu iştittiği halde tereddüt içinde bu-lunana ve üçüncüsü de bunu inkâr hususunda ısrarıyla tanınana (maksadı) ifade etmek içindir. Şu halde (anlatılmak istenen) ahvalin değişmesiyle delâlet de değişmektedir".

Bahse konu olan bu beyan ve belagat çağımıza gelinceye kadar Arapların âdet ve mezhepleri olmuştur. Bu hususta irab sanatıyla uğraşan ve idrak seviyeleri tahkik derecesinin gerisinde bulunan nahivcilerin saçmalıklarına sakın iltifat etme. Bunlar kaidelerini tedris edegelmekte oldukları kelimelerin sonlarındaki irabta vâki olan bo-zulmayı nazarı itibara alarak; çağımızda belagat ortadan kalkmış olup Arap lisanı bo-zulmuştur, iddiasında bulunmaktadır. Lakin onları aldatıp bu sözü tabiatlarına yer-leştiren (nahivdeki) taassuplarıdır. (Bu fende) geri oluşları, bu sözü kalplerine ilka et-

miştir. Yoksa bugün görmekteyiz ki Araplara ait lafızların çoğu ilk defa vaz' olundukları hususlarda kullanılmaktadır. Farklı beyan şekilleriyle değişik meramların ifade edilmesi hali çağımızdaki Arapların sözlerinde de mevcuttur. Gerek nazım gerekse nesir lisana ait (muhtelif) üsluplar ve fenler hâlâ hitaplarında vardır. Meclislerinde ve mahfillerinde konuşan belîğ hatipler ve lisanlarına has üsluplar üzerine fasih şiir söyleyen şairler hâlâ içlerinde vardır. (Lisan konularıyla alâkalı) sıhhatli bir (edebî) zevk ve selim bir tabiat bu hususa şahitlik etmektedir. Tedvin edilmiş lisanın ahvaline ait olmak üzere ortadan kalkmış olan yegâne şey, sadece kelimelerin sonundaki irab hareketleri olup bu da bir tek tarik ve maruf bir tarz olarak mudar lisanının lazimesi olmuştur. Bu ise lisana ait hükümlerin sadece bir kısmını teşkil eder.

Mudar lisanına ehemmiyet verilmesinin yegâne sebebi Irak, Suriye, Mısır ve Mağrip gibi memleketleri istilâ eden Arapların gayr-ı Arap unsurlarla haşır neşir olmalarının, neticesi olarak, bu lisanla alâkalı, melekelerin başlangıçta olduğundan başka bir takım suretlere girip ayrı bir lügat ve lisan haline inkılap etmiş olmasıdır. Dinin ve diyanetin esasını teşkil eden Kur'an bu lisanla nazil olmuş hadisler bu lügatla nakledilmiştir. Bu yüzden Kur'an'ın nüzulüne ve hadisin vürûduna esas teşkil eden lisanın kaybolup gitmesi sebebiyle bu iki aslın unutulmasından ve onları anlamının muğlak bir hal almasından korkulduğu için bu lisanla ilgili hükümlerin tedvin edilmesine, ona dair olan mikyasların vaz'ına ve kaidelerin istinbatına lüzum görülmüş, bu suretle Mudar lisanı bir takım fasılları, babları, mukaddimeleri ve meseleleri olan bir ilim halini almış, bunun ehli olanlar ona nahiv ilmi ve Arapça sanatı adını vermişlerdi. Böylece o lisan Allah'ın kitabını ve Resulünün sünnetini anlamayı temin eden mükemmel bir merdiven olacak tarzda mahfuz bir fen ve yazıyla tesbit edilmiş bir ilim şeklini almıştı.

(Halihazırdaki) şu Arap lisanına bu çağda da ehemmiyet verip onunla ilgili (lisanî) ahkâmı istikra etsek, belki de bozulmuş durumdaki irab hareketlerine, delâletleri itibariyle onda mevcut olan diğer bir takım hususları bedel kılabiliriz. Bu hususlar sözü edilen delâletler için hususi kaideler haline gelebilir. Muhtemelen bu hususlar kelimeleri yine sonlarında, ama Mudar lisanında evvelce var olan usûlden başka bir tarzda yer alacaktır. Çünkü lisanlar ve onlara ait melekeler gelişi güzel değildir. (Şu halde fesada uğramış dillerin, avamî lisanların ve halk lehçelerinin düzeltilerek ve düzenlenerek gramerlerinin yapılması pekâla mümkündür).

Esasen eskiden Himyer lisanı karşısında Mudar lisanı (ve lehçesi) bu mesabede idi. Himyer lisanındaki kalıpların ve kelime çekimlerinin bir çoğu Mudar nezdinde tegayyur etmişti. Elimizde mevcut olan nakil (ve lisanî vesikalar) buna şahitlik etmektedir. Bu görüş, "Bunların ikisi bir (lügat ve) lisandır", deyip Himyer lisanını, Mudar lisanındaki mikyaslara ve kaidelere tatbik etmenin yolunu arayanların görüşlerine muhaliftir. Onları buna (ilim ve fikirde olan) gerilik sevk etmiştir. Nitekim bunlardan biri, Himyer lisanındaki "gayl" (reis, *leader*) "gavl" (demek)den müştaktır, diye iddia etmiştir. Buna bir çok örnek verilebilir. Lakin bu görüşler sıhhat bakımından zayıftır. Çünkü Himyer lisanı Mudar lisanına bir çok evza'ı (kalıpları), çekimleri ve irab hareketleri itibariyle mugayir olan ayrı bir lisandır. Nitekim halihazırdaki Arap

lisanı ile Mudar lisanı arasında da bu durum aynen mevcuttur. Ancak söylemiş olduğumuz gibi şeriatın hatırı için Mudar lûgatına ehemmiyet verilmiştir. (Nahivle alâkalı kaideleri) istinbat ve istikra etmeye (ulemayı) sevkeden bu husus olmuştur. Halbuki halihazırdaki durum itibarıyla bizi öyle davranmaya sevkeden ve buna davet eden herhangi bir şey yoktur. (Eğer şer'î ahkâmı, şimdiki fâsid dille muhafaza etmek gibi bir maslahat bulunsaydı, şu andaki bozuk Arapça da evvelkinden farklı olarak kendine has kaideleriyle ve aynen o şekilde zabt ve tesbit edilebilirdi).

Çağımızda şu (bedevî) Arap neslinin lisanında vaki olan en bariz hususiyetlerden biri, bunlar hangi bölgelerde yaşarlarsa yaşasınlar Kaf harfini telaffuz etme keyfiyetidir. Çünkü bunlar Kaf harfini şehir ahalisi nezdinde mevcut olan bu harfe ait mahreçle ve Arapça kitaplarda, anlatılan şekilde telaffuz etmezler. Bu kitaplar Kaf harfinin dildeki mahreci, lisanın en arka noktası ve üst damaktan ona tekabül eden yerdir, diye kaydedilmiştir. Onlar Kaf harfini Kef harfinin mahreciyle de telaffuz etmezler. Her ne kadar Kef'in mahreci Kaf'ın yerinin daha aşağısında ve üst damakta onun mahrecini takip eden yerde ise de yine de Kaf harfini Kef harfi gibi telaffuz etmeyip ikisi arasında olacak şekilde söylerler. İster batıda ister doğuda bulunsunlar her yerdeki bütün (bedevî) cemaatlar bu hususa uyarlar. Hatta bu husus muhtelif milletler ve kavimler içinde onların alâmeti ve hususiyeti haline gelmiş olup diğerlerinin bu hususta onlarla bir iştirakları yoktur. Hatta cemaata intisap edip aralarına katılmak ve Araplaşmak isteyen bir kimse bu harfi telaffuzda onlara özenir ve onları taklit etmeye çalışır. Onlara göre özbeöz (bedevî) Araplar, Araplığa sonradan katılanlardan ve hadarilerden bu harfle ilgili telaffuzla ayırd edilirler. Bundan aşıkâr bir surette anlaşılır ki Kaf'ın bu telaffuzu aynıyle Mudar lûgatidir. Çünkü gerek şarkta gerekse garbta halen baki olan şu (bedevî neslin ve) cemaatın ekseriyeti ve reisleri Mansur b. İkrime b. Hasafa b. Kays b. Aylan'ın evlad ve ahfadıdır. Ki bunlar da Süleym b. Mansur ile Benu Amir b. Sa'sab b. Muaviye b. Bekr b. Havazin b. Mansur'un kollarıdır. Çağımızda mamur memleketlerdeki kavimlerin ekseriyetini ve galip bir kısmını bunlar teşkil etmektedir. Bunlar Mudar sülalesinden gelmektedir. Bunlar ve Benu Kehlûn gibi diğer (bedevî Arap) kabileler sözü edilen Kaf'ın telaffuzunda örnek durumdadırlar. İmdi bu lûgati şu (bedevî) nesil icad etmiş değildir. Belki bu onlara nesilden nesile intikal ederek miras kalmıştır. Bundan zahir olmaktadır ki (çağımızdaki bedevîlere ait olan) bu lisan eski Mudar'ın lûgatidir. Muhtemeldir ki Nebi'nin (s.a.) lûgati da aynıyle bu lûgattir. Ehl-i beyt fakihleri (yani Şii Zeydîler) bu hususu iddia ederek bir kimse Fatiha Sûresi'nde "Bizi sırat-ı müstakime hidayet et" âyetindeki "müstakim" kelimesinde geçen Kaf harfini bu neslin (ve halihazırdaki bedevî Arapların) Kaf'ından başka türlü okur ve telaffuz ederse, kıraatta lahn yaparak namazını ifsad etmiş olur, zannında bulunmuşlardır.

(Kaf'ın telaffuzu ile alâkalı) şu ihtilafın neye dayandığını ve) nereden çıktığını bilmiyorum. Hiç şüphe yok ki şehir halkı da kendilerine has olan Kaf'ın telaffuz şeklini sonradan icad etmiş olmayıp tâ eski seleflerinden beri bunu aralarında nakledegelmışlerdir. Bunların selefi olan şahısların ekserisi tâ fetih yıllarından itibaren şehirlere inip buralara yerleşmiş olan Mudar'dan idi. Öbür taraftan bu telaffuz şekli be-

devî Araplar tarafından da ihdas edilmiş değildi. Üstelik bunlar şehir halkını teşkil eden ahali ile ihtilât etme halinden çok uzak kalmış olduklarından, onlar arasında mevcut olan bir lugatin ve telaffuzun seleflerinin lugatından ve dilinden kendilerine intikal etmiş olması ciheti tercih edilir. Buna ilaveten, gerek doğuda gerekse batıdaki bedevî Araplar Kaf'ın aralarındaki telaffuz şekli üzerinde ittifak etmiş bulunmaktadır ve bu telaffuz biçiminin, halis Arapçanın şehirlerdeki melez Arapçadan ayırd eden bir hususiyet olduğunu müştereken kabul etmektedirler. Bunu böyle anlayınız. Hidayet ve beyan Allah'tandır<sup>52</sup>.

Zahir olan şudur ki (halihazırda) bedevî Arapların bu Kaf'ı telaffuz şekilleri lugatin sahibi olan seleflerinin bu harfi telaffuz etmelerinin aynısıdır, mahreç itibariyle birdir. Şüphe yok ki Kaf'ın geniş bir mahreci vardır. Bu mahreç damağın üst tarafından başlar, sonu ise onu takip eden Kef'in mahrecinin başladığı noktaya kadar varır. Bundan dolayı Kaf'ı damağın üstünden telaffuz etmek hadarîlerin, Kef harfinin mahrecini takip eden yerden telaffuz etmek ise (şimdiki) bedevîlerin Kaf'ı söylemeleri şeklidir.

Bu izah şekli ile Ehl-i beyt ve Şia fakihlerinin Fatiha Sûresi'ndeki Kaf'ın mahrecini (şimdiki bedevîler gibi telaffuz etmeyip) terketmek namazı ifsad eder ve o yüzden iade edilmesi lazım gelir, demeleri reddedilmiş olur. Zira şehirli fakihlerin Kaf'ın mahrecini araştırmamış (ve kendileri tarafından söylenen şeklinin cevazı neticesine varmamış) olmaları uzak bir ihtimaldir. Bu husustaki hüküm bizim izah ettiğimiz gibidir.

Evet biz de diyoruz ki daha ziyade kabule ve tercihe şayan olan, mahreç (şimdiki) bedevîlerin Kaf'ı telaffuz etmelerine esas olan mahreçtir. Zira onlar arasında mevcut olan bu husustaki tevatür dahi şهادet eder ki, onların bu harfi telaffuzda esas aldıkları mahreç ilk neslin mahrecinin aynısı olup bu mahreç aynı zamanda Nebi'nin (s.a.) lehçesidir. İki harfin mahreç itibariyle yakın olmaları sebebiyle (bedevîlerin) Kaf'ı Kef'e idgam etmeleri dahi bu görüşü teyid etmektedir. Şayet şehirli ulemanın söyleyişinde olduğu gibi Kaf'ın mahreci damağın en üst noktasından olsa, onun mahreci Kef'inkine yakın olmaz ve ona idgam edilmezdi.

Ayrıca Arap lisancıları mahreç itibariyle Kef'e yakın olan (şimdiki bedevîlerin) Kaf'ını zikretmişler ve bu bugünkü bedevîlerin telaffuz etmekte oldukları bir harf olup müstakil bir harf olarak bunun mahreci Kef ile Kaf arasındadır, demişlerdi. Fakat bu mümkün değildir. Zahir olan söylemiş olduğumuz gibi Kaf'ın mahreci geniş olduğundan bedevîlerin bu harfe ait telaffuzlarının Kaf'ın mahrecinin son noktasında ve Kef'e yakın bir şekilde yer almış olmasıdır. Arap lisancıları bu lugati (ve bedevîlerin Kaf'ı telaffuz etme biçimlerini) çirkin ve yakışsız bulmuşlardır. Onlara göre güya bu telaffuz şeklinin ilk nesle ait olması sıhhat bulmamıştır. Halbuki belirttiğimiz biçimde onların lugatları ilk nesle (ve Mudar'a) muttasıldır. Çünkü lisanları nesilden nesle nakledilerek seleflerinden kendilerine miras kalmıştır. Bu lugatin ve telaffuz şeklinin bütün bedevî Arapların şıarî olması delâlet eder ki bu lugat ve telaffuz ilk nesilden onlara yadigâr kalmıştır. Bu, aynı zamanda Nebi'nin (s.a.) de lugati-

52 Bu bölümün bundan sonraki kısmı, Vâfi'nin neşri de dahil olmak üzere *Mukaddime*'nin Mısır ve Beyrut baskılarıyla Z. K. Ugan tercümesinde yoktur, bk. Bursa yazması, vr., 219b.



dir. Nitekim bütün bunları bahiskonusu etmiş bulunuyoruz.

Şehirlilerin telaffuz ettikleri Kaf için de şu yolda bir takım iddialarda bulunulmuştur: Hadarîlerin Kaf'ı telaffuz etme şekilleri Arap lûgatından ve lisanından değildir. Belki bu lûgat Arapların, gayr-ı Araplarla haşır neşir olmuş bulunmaları sebebiyle zuhur etmiştir. Araplar da gayr-ı Arapların lûgatini telaffuz etmekte (ve Arapçayı diğer milletlerin ağzı ve şivesiyle söylemekte)dirler. Onun için mezkûr harf Arap lisanındaki harflerden değildir. Fakat kıyasa ve mantığa en yakın olan bizim söylediğimiz gibi Kaf'ın mahreç itibariyle geniş bir harf olmasıdır<sup>52/1</sup>.

Bu husus iyi anlaşılmalıdır. Hidayet ve beyan Allah'a aittir.

#### XLVII. Hadarîlerin ve şehirlerdeki halkın lisanları Mudar lisanına muhalif müstakil bir lisanıdır

Bilinmelidir ki, şehirlerde ve hadarîlerde mutad olan hitaplar, ne eski Mudar lisanıdır ne de (şimdiki bedevî) neslin lisanıdır. Daha açıkçası bu, Mudar lisanından da çağımızdaki şu (bedevî) Arap neslin lisanından da uzak, bizatihi kaim müstakil bir lisanıdır. Şu halde bu lisan çağdaş bedevîlerinkine nazaran Mudar lisanından çok daha fazla uzaktır.

Bunun bizatihi kaim müstakil bir lisan (ve lehçe) olması hususu aşikârdır. Onda mevcut olup da nahiv sanatının ehli olanlarca lahn (ve lisan hatası) sayılan başkalık (tegayyur) da buna şahitlik etmektedir. Ayrıca bu lisan muhtelif şehir sâkinlerinin kullandıkları ıstılahların gösterdikleri farklı şekillere bağlı olarak (şehirden şehire göre) de değişmektedir. Meselâ doğudaki şehir sâkinlerinin kullandıkları lisan, az çok batıdaki şehir sâkinlerinin kullandıkları lisandan ayrıdır. Her iki bölge sakinlerine nazaran Endülüs'teki şehir sâkinlerinin durumu da aynıdır. Bunlardan herbiri, maksudunu ifade ve zihnindekini izah etme gayesine, kendine has olan lisanlarıyla ulaşmaktadır. Zaten (müstakil) lisanın ve lûgatın mânası da budur. Çağımızdaki bedevî Arapların lûgati bahsinde de söylediğimiz gibi irabın ortadan kalkmış olması onlara (ve kullandıkları lisanlara) ziyan vermemektedir.

Hadarî ve şehir halkı lisanının halihazırdaki bedevî Araplara nazaran (Mudar tarafından konuşulan) ilk lisandan daha fazla uzak olması meselesine gelince, bunun sebebi şudur: (Bir lisanın ilk ve aslı şeklin)den uzaklaşma, ancak yabancılarla haşır - neşir olma vasıtasıyla olur. Şu halde kim gayr-ı Araplarla daha fazla ihtilat etmişse onun lisanı sözü edilen kök lisandan daha ziyade uzaklaşmış bulunur. Çünkü (lisanî) meleke belirtmiş olduğumuz gibi ancak talimle hasıl olur. (Talimle vücuda gelen bu yeni) meleke hem Araplara has ilk melekedен hem de gayr-ı Araplara mahsus olan ikinci bir melekedен mürekkep olduğundan gayr-ı Araplara ait (savtî ve lisanî) hususları işitmeleri ve bunun üzerine yetişmeleri nisbetinde (hadarîler ve şehirliler) ilk melekedен uzak kalmış olurlar.

İfrikiye, Mağrip, Endülüs ve doğudaki şehirlerde bu hususu nazarı itibara alınız.

Önce İfrikiye ve Mağrib'i ele alalım: Buralarda Araplar, gayr-ı Arap olan nüfusun, (umranın) büyük bir kısmını meydana getiren ve hemen hemen hiçbir şehrin ve neslin, (cemaatin) kendilerinden hâli olmadığı Berberlerle haşır neşir olmuşlardı. Bu yüzden bu ülkelerde ucmelik (bura ahalisine has olmak üzere mevcut olan) Arapça lisanına galebe çaldığından başka bir mürekkep lisan haline dönüşmüş ve temas ettiğimiz gibi bu lisanın en galip unsurunu da ucme (yabancı tesirler) teşkil etmişti. Şu halde bu lisan (günümüzdeki bedevî Arapların lugaatına ve lehçesine nazaran) lisanın ilk şeklinden daha çok uzak olacaktır.

Şarktaki durum da böyledir. Zira Araplar buralardaki İran ve Türk milletlerini mağlup ederek onlarla haşır - neşir olmuş ve kendi lisanları; hizmetçi, dadı, bakıcı ve süt anne olarak istihdam ettikleri çiftçiler, ziraatla uğraşan köylüler ve esirler tarafından kullanılmış, bunun sonucu olarak da (lisanî) melekenin bozulması sebebiyle lisanları bozulmuş, hatta başka bir lisan haline dönüşmüştür.

Keza Galler (Galicians) ve Frenkler karşısında Endülüslülerin durumu da böyledir. Bu iklimlerdeki şehirlerde yaşayan ahalinin tümü kendilerine has ve Mudar lisanına muhalif başka bir lugata sahip olmuşlardır ki, bu lisan (ve lugatlar) yekdiğerine de muhaliftir. Nitekim bu hususu ilerde ele alacağız. Bir bakıma bu lugat, ona ait melekenin bunların nesilleri içinde iyice yerleşmiş olduğundan ayrı bir lugat (ve müstakil bir lisan) sayılır.

“Allah neyi dilerse onu yaratır” (Maide, 5/20) ve takdir eder.

#### XLVIII. Mudar lisanının talimine dair

Bilmek gerekir ki, şu çağda Mudar lisanı bozulmuş ve ortadan kalkmıştır. Bütün (bugünkü bedevî - hadarî) nesillerin lugatları, Kur'an'ın nüzulüne esas teşkil eden Mudar lugaatına mugayirdir. Yabancı lisanlarla mezc olması yüzünden bu nesillerin lugaati ayrı bir lisandan başka bir şey değildir. Nitekim az önce buna temas etmiştik.

Ancak lisanlar belirtildiği gibi birer meleke olduklarından öbür melekelerde olduğu gibi bunların da öğrenim yoluyla bellemeleri mümkündür. Bu lisanın melekelerini bellemek isteyen ve onu kazanmayı meram edinen bir kimse için talimin usûlü şudur: Kendi üslupları üzere cereyan eden Arapların eski ifadelerini ezberlemeye koyulur. Bu ifadeler Kur'an, hadis, eskilere ait sözler, gerek seci (nesir) gerekse şiirleri itibariyle, Arapçada üstat olanlar arasında geçen hitaplar ve bir de müvelledlerin (melezlerin) tüm fenlerindeki sözleri kabilinden şeylerdir. Bunları ezberleyen bir kimse nihayet onlara ait çok miktarda nazım ve nesir bellediği için aralarında yetişip maksatları ifade keyfiyetini bizzat onlardan öğrenen bir şahıs durumuna gelir.

Bundan sonra zihninde olanları anlatma hususunda onların ifadelerine, kelimeleri terkip etme tarzlarına, onlara has olmak üzere bellemiş ve ezberlemiş olduğu üsluplara ve lafızları tertip etme biçimlerine göre tasarrufta bulunur. Bu suretle sözü edilen (lisanî) meleke bu tarz bir hıfz ve istimal (mümarese) sayesinde onun için husule gelmiş ve bu iki hususun çok oluşu nisbetinde de (lisanî melekesi) kökleşmiş ve güçlenmiş bulunur.

Bununla beraber (lisanı öğrenmeye talip olan kimse) selim tabiata; Arapların temayüllerini, terkiplerindeki üsluplarını ve bunları ahvalin icabına tatbik ederken riayet edilmesi lazım gelen hususları iyi bir şekilde kavramaya muhtaç olur. Arapçadaki bahsi geçen melekeden ve selim tab'dan neşet eden (edebî ve lisanî) zevk bu hususa şahadet eder. Nitekim ilerde bahiskonusu edeceğiz. Gerek nazım gerekse nesir bir eserin iyi oluşu ezber ve tatbikat (temrin) çokluğu (ve kuvveti) nisbetinde olur. Bütün bu melekeleri tahsil eden bir kimse Mudar lisanını da tahsil etmiş, bu lisandaki belagat hususunda basiret sahibi bir münekkit durumuna gelmiş olur. Bu lisanın bu şekilde öğrenilmesi lazım gelir.

“Dilediğini hidayete erdiren Allah’tır” (Bakara, 2/136).

#### XLIX. (Mudârî) lisandaki meleke, Arapça sanatından başka olup talimde ona muhtaç değildir

Bunun sebebi şudur: Sanat-ı Arabiye (*Arabic philology*) ancak sözü edilen melekeye has bir takım kaidelerden ve mikyaslardan ibarettir. Arapça sanatı (nahiv, sarf, beyan) bu lisana has keyfiyet hakkındaki bilgi olup o keyfiyetin kendisi olmadığı gibi (lisanî) melekeden ayrı da değildir. Bu sanatı öğrenen bir kimse ancak sanatlardan bir sanatı (nazarî olarak) öğrenen fakat bunu sağlam bir şekilde icra edemeyen kimse mesabesindedir. Meselâ terzilik sanatını sadece görerek öğrenen, lakin onun melekelerini muhkem bir şekilde (amelî ve tatbikî olarak) elde etmemiş bulunan bir kimse, terzilikle alâkalı hususların bir kısmını anlatacağı vakit şöyle der. Terzilik ipliği iğnenin deliğinden geçirmek, sonra iki parçası bir araya getirilen bir kumaşa bu iğneyi batırmak, iğneyi kumaşın öbür tarafından şu kadar çıkarmak, sonra onu tekrar başlangıç noktasına getirerek ilk deliğin hemen önünden, ilk iki delik arasında bir miktar boşluk bırakarak öbür tarafa geçirmek, sonra işin sonuna kadar bu şekilde devam etmekten ibarettir. Böyle bir tarif yaptıktan sonra kumaşın kenarının, yakasının, düğüm yerlerinin nasıl olacağını ve dikişle ilgili öbür kısımları ve işleri açık bir şekilde tasvir eder. Lakin “gel bu işi sen kendi elinle yaparak göster,” diye teklif edildiği zaman bununla ilgili hiçbir şeyi doğru dürüst yapamaz.

Aynı şekilde dülgelikte bilgisi olan bir şahsa kerestenin biçilmesi sorulduğunda şöyle der: Testereyi alıp kerestenin üzerine koyarsın. Bir ucundan sen öbür ucundan senin karşında bulunan diğer şahıs testereyi tutup bir o yana bir bu yana çekersiniz. Testere kerestenin üzerinde gidip gelirken üzerindeki keskin dişler ağacı keser ve kereste tüm olarak kesilene kadar böyle sürüp gider. Fakat bu tarifi alan bir şahsa, bu işi veya bununla ilgili diğer bir şeyi yapması teklif edilse doğru dürüst bir şey yapamaz.

İşte irab kaideleri hakkındaki bilgini, sözkonusu (lisanî) meleke karşısındaki durumu haddizatında budur. Şüphe yok ki irab kaideleri hakkındaki bilgi, amelin keyfiyeti hakkındaki bilgiden ibaret olup asla (bilfiil olan) amelin kendisi değildir. Bu yüzden görüyoruz ki nahivde sivrilmiş, Arabiyat sanatında maharet kazanmış ve sözü edilen kaideleri bilgi olarak ihata etmiş bir kimseye, kardeşine veya ahabına iki satırlık bir yazı yazması veya görülen haksızlıkla ilgili veyahut da diğer herhan-

gi bir maksadına dair iki cümle yazması teklif edilse bu mevzuda doğru olan şeyden uzaklaşarak hataya düşer. Bu hususta bir çok lahn (galat) yapar. Bu hususta iki lafi bir araya getirip doğru dürüst bir cümle kuramaz, maksadı Arap lisanının üslubuna göre güzelce ifade edemezler.

Bilakis aynı şekilde bir çok kimseler görmekteyiz ki, sözü edilen (lisanî) melekeye tam olarak hâkim oldukları, nazım ve nesir fenlerinde mükemmel bir seviyede bulundukları halde faili mefulden, merfuu mecrurdan dahi doğrudürüst ayırd edememekte ve sanat-ı Arabiye hakkında bir şey bilmemektedirler. Bu da göstermektedir ki bahiskonusu (lisanî ve edebî) meleke sanat-ı Arabiyeden, Arapça öğreniminden başka bir şey olup tamamıyla ondan müstağnidir.

Gerçi irab sanatı hakkında maharet sahibi oldukları halde bahiskonusu (lisanî) melekenin keyfiyeti hakkında basiretli bazı kimselerin de mevcut olduklarını görmekteyiz. Lakin bu nâdir rastlanan bir şeydir. Bunlar da umumiyetle Sîbeveyh'in *el-Kıtab*'ını karıştıranlar arasından çıkarlar. Çünkü o, bu eserinde sadece irab kaideleriyle iktifa etmemiş, belki eserini Arap atasözleri, örnek Arap şiir ve ifadeleri (şevâhid) gibi malzemeyle doldurmuştur. O yüzden bu eserde bu melekenin talimine imkân veren bir takım şeyler vardır. Bundan dolayı bu eser üzerinde durarak onu hazmeden bir kimsenin Arap sözlerinden bir hisse aldığı, ihtiyaç hasıl olan makamlarda kullanmak üzere o sözleri ezberlerindeki metinler arasına dahil ettiği, bu sayede melekenin önemini farketdiği ve netice itibarıyla de bu melekeyi tam olarak elde ettiği için gayet belîğ bir ifadeye sahip olduğu görülmektedir. Sîbeveyh'in *el-Kıtab*'ı ile meşgul olanlar arasında, sözkonusu hususun önemini farkedemeyip bu ciheti dikkatten kaçırان ve onun için de lisan ilmini bir meleke olarak değil de bir sanat olarak elde edenler de vardır.

Bahsedilen (emsal ve şevâhid gibi) hususlardan hâli olup, ancak Araplara ait şiirlerden ve ifadelerden mücerret belli bir takım nahiv kaidelerinden ibaret olan müteahhirinin kitaplarıyla haşır - neşir olanlar, bahsedilen sebeplerden dolayı nâdir hallerde lisan melekesi meselesinin ehemmiyetini farkederek veya onun önemi konusunda uyanık davranırlar. Bu yüzden görürsünüz ki bunlar Arap lisanında (yüksek) bir mertebe elde ettiklerini sanarlar ama bundan (insanların) en uzak olanları da yine onlardır.

Endülü's'te sınaat-ı Arabiye hocaları ve muallimleri "bu melekenin tahsil ve talim edilmesi haline başkalarından daha yakın bir vaziyette bulunmaktadırlar. Çünkü bunlar bu hususta Araplara ait şevâhid ve emsal (gibi lisan malzemeleri) ile ve talim meclislerinde bir çok terkipleri incelikleriyle kavrama işiyle meşgul olmaktadırlar. Bu yüzden ders esnasında bir mübtedi, meleke ile alâkalı bir çok şeylerle aşinalık peyda eder. Sonra da kendini tamamıyla bu melekeye vererek onu (mükemmelen) tahsil ve kabul etme istidadını kazanır.

Endülüslülerin dışında kalan Mağripliler, İfrikiyeliler ve diğerleri Arapça sınaatından, onu diğer ilimlerin mecrasına sokarak bahsetmişler, Arapların sözlerinde geçen terkiplerin inceliklerine vakıf olmayı bir yana bırakarak sadece (terkiplerdeki) şevâhidin (*verses*) irabını ve izahını yapmışlar veya lisana has izah tarzlarını ve terkipleri dikkate almaksızın sırf zihnin gereği cihetinden bir mezhebi (ve nazarı bir görüşü) tercih etmişlerdir. Bu suretle sınaat-ı Arabiye (*Arabic philology*) cedel veya

mantıktaki aklı kaidelere benzer bir hale dönüşmüş ve böylece lisana has bir saha ve meleke olmaktan uzaklaşmıştır.

Bu tarz bir Arapçadan bu şehirler ve havalisindeki lisan hocalarının elde ettikleri netice, lisan melekesinden büsbütün uzaklaşmak olmuştur. (Hem o derecede ki bunlar Arapça dersini vermeye başladıkları zaman) Arap sözlerinden bahsedip onu tahkik etmemektedirler, dersiniz. Bunun yegane sebebi lisana has şevâhidden, terkiplerden ve uslublari temyizden bahsetmeyi bir yana bırakmaları ve bu hususlarda talebeye temrin yaptırmaktan gafil olmalarıdır. Halbuki lisan konusunda en faydalı olan şey bu temrin (ve tatbikat) olup (nahivdeki) o kaideler talime vesile olan şeylerden ibarettir. Lakin onlar bu kaideleri maksatlarına uygun şekilde tatbik etmeyip bunları halis (ve müstakil) bir ilim haline dönüştürmüşler, bu suretle vesile olan kaidelerin semeresini devşirmekten mahrum kalmışlardır.

Bu babta verdiğimiz izahat sayesinde malum olmuştur ki, Arap lisanına has mekenin husule gelmesi, bol bol Araplara ait ifadelerin ezberlenmesi (ve bellenmesi) suretiyle olur. O derecede ki Arapların kendi ifadelerini ve terkiplerini dokumaya esas aldıkları tezgâh (*minval*, *loom*) talebenin muhayyilesine nakş ve resm edilmiş olacağından o da kendi sözlerini bu tezgâhta dokur. Bu sayede Arap kavmi içinde yetişip konuşmalarındaki tabirlerle ünsiyet peyda eden, bunun sonucu olarak da Arapların ifadeleri tarzında, maksatlarını anlatma hususunda kendisi için istikrarlı bir meleke hasıl olan bir kimse mesabesinde bulunur<sup>53</sup>.

Her şeyi takdir eden Allah'tır, (gaybı en iyi o bilir.)

L. Beyan ehlinin ıstılahındaki “zevk”in tefsirine, bunun mânasının tahkikine ve umumiyetle Araplaşmış olan gayr-ı Araplarda bunun hasıl olmamasının izahına dair

Bilinmelidir ki (edebî ve lisanî) *zevk* (*taste*) lafzı, beyan ilminin muhtelif fertlerine önem verenler arasında tedavül etmekte olup lisan için belagat melekesinin husule gelmesi mânasına gelmektedir. Evvelki bölümlerde belagatın tefsiri (ve tarifi,

53 İbn Haldun bu bölümde Kur'an ve hadis dili olarak Arapçanın, *Mudar* lüğatinin ve lehçesinin, aynı zamanda bir din ve ilim dili olarak tedris edilmesini ele almaktadır. Ona göre sonradan ortaya konulan ve sınaat-ı Arabiye denilen nahiv ve beyan ilimlerine ait kaideler başka, *Mudar* dili daha başkadır. Gerçi bu kaideler Arap dilinden bu dilin öğrenilmesini temin etmek üzere ortaya konulmuştur ama daha sonra bunların nihayet birer vasıta olmaktan ibaret oldukları unutulurak bizatihi maksat olan müstakil ilimler haline getirilmiş, aynen cedel ve mantık fenlerindeki nazari ve mucerret kaideler şekline sokulmuş, bu nitelikteki dil kaidelerini öğrenmek suretiyle Arap lisanının öğrenilebileceği kuruntusuna düşülmüştür. İbn Haldun Arapça öğrenme konusunda kaidelere ve nazari bilgilere değil metinlere, ibarelere, tabirlere, ifadelere, hitaplara ve bunların muhtelif şekillerine ehemmiyet verilmesini, temrin ve mümarese yoluyla hafızaya iyice yerleştirilmelerini, bir kimsenin yabancı bir lisanı kendi ana dilini öğrendiği tarzda doğrudan öğrenmesini istemekte, öbür amelî sanatlar gibi sağlam bir meleke isteyen dil meselesinin ilim haline getirilmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre Arap olmayanlar ekseriya bu melekeyi tam olarak kazanamayacaklarından onların Arapçalarında iş yoktur. İbn Haldun'un lisan öğrenimine ait görüşleri hem umumi olarak lisan, hem de hususi olarak din eğitimi bakımından büyük ehemmiyet taşımaktadır.

bk. Beyan faslı) geçmiş ve belagat, bir mânanın ifade edilmesi için kullanılan terkiplerde yer alan hususiyetleri gözönünde bulundurmak şartıyla bir sözün her yönden mânaya mutabık olmasıdır, demiştik. Şu halde Arap dilini konuşan ve bu dildeki ifadesi belîğ olan bir kimse bu hususun Araplara has üslup ve hitap tarzları üzere olmasını temin eden (söz ve anlatma) biçimlerini araştırır, gücü yettiği nisbette sözü bu tarzda düzenler. Arap sözleriyle haşır-neşir olma halleri aralıksız olarak devam ederse, sözü o tarzda düzenlemesi konusunda kendisinde bir meleke husule gelir, terkip meselesi ona kolay gelir. Hatta hemen hemen terkipteki durumu itibariyle Araplara has olan belagatın dışına çıkmaz. Bu tarz üzere câri olmayan bir terkip iştirse, bu, kulağını tırmalar, asgari bir düşünce ile belki hiç düşünmeden kulağı bu çeşit ifadelerden rahatsız olur. Sadece husule gelmiş olan bu (lisanî) meleke sayesinde elde ettikleri şeyler kulağına hoş gelir.

Bunun sebebi şudur: Melekeler, kendilerine has mahallerde yerleşir ve kök sarsarsa bu mahalle ait bir tabiat ve cibilliyet imiş gibi görünür. Bundan dolayıdır ki melekelerin hal ve şanını bilmeyen gafillerden bazıları, irâb ve belagat itibariyle lisanlarını doğru düzgün konuşmaları Araplar için (doğuştan mevcut olan) tabîi bir şeydir ve Arabın konuşması tabii olagelmıştır, diye zannetmişlerdir. Halbuki hakikat-i hal hiç de öyle değildir. Çünkü bu, söz dizimi itibariyle yerleşmiş ve kökleşmiş, o yüzden de ilk bakışta bir cibilliyet ve tabiat olarak görünmüş bir lisan melekesi olmaktan başka bir şey değildir. Evvelce de temas ettiğimiz gibi bu meleke ancak Araplara has sözlerin mümaresesi, tekrar tekrar dinlenmesi ve bu sözlerden meydana gelen terkiplerin hususiyetlerinin kavranması yoluyla hasıl olur. Bu netice, buna dair olmak üzere beyan sanatının ehli olanların, istinbat etmiş oldukları bilgi niteliğindeki belli bir takım kaideleri bellekle hasıl olamaz. Zira bu kaideler sözü edilen lisan hakkında bir bilgi ifade edebilirse de yerine oturmuş bir halde melekelerin fiilen husule gelmesinde faydalı olamaz. Bu husus daha evvel de bahiskonusu edilmiştir.

Bu husus bu şekilde tesbit edildikten sonra (diyebiliriz ki) lisandaki belagat melekesi, belîğ olarak konuşan şahsı, Arapların lisanlarındaki terkiplere, sözlerindeki nazma (ve ifadelerindeki insicama) muvafık düşen muhtelif nazım şekillerine ve güzel bir terkibe iletir. Şayet bu meleke sahibi şu muayyen yoldan ve hususi terkiplerden sapmak istese, buna kadir olamaz ve dili de bu hususta ona müsaade etmez. Çünkü dili buna (bozuk ifadeye) alışkın, sahip bulunduğu köklü lisan melekesi de bu yola yatkın değildir. Şu halde böyle bir şahıs söz dizisi itibariyle Araplara has belagat ve üsluptan inhıraf etmiş durumdaki bir ifade ile karşılaşsa, kulağını tırmalayacağından ondan yüz çevirir. Bunun, sözleri üzerinde mümarese yaptığı Araplara has bir söz olmadığını bilir. Nice kereler nahiv ve beyan fenlerindeki kaidelerle uğraşanlar gibi bu çeşit şeylere has deliller getirmekten bile âciz kalır. Çünkü (nahivcilere ve beyancılara mahsus olan) o husus istikra suretiyle ortaya konulan belli bir takım kaidelerden hasıl olan bir istidlale istinat ettiği halde bu, Araplardan biri haline gelene kadar onların ifadeleri üzerindeki mümarese ile hasıl olan vicdanî (*intuitive*) bir husustur.

Bunun misâli şudur: (Bedevî Arap) nesli içinde büyümüş ve yetişmiş bir Arap çocuğu farz edelim. Şüphe yok ki bu çocuk onların lisanını öğrenecek hatta bu hu-

susta nihai bir dereceye ulaşacak ama kaideler hakkında hiçbir bilgisi olmayacak. O bu noktaya ancak lisanında ve telaffuzunda husule gelen sözkonusu lisanî meleke ile ulaşmıştır. Aynı şekilde bu meleke o nesilden (ve ilk Arap bedevîlerinden) sonra yaşayan bir kimse için de onların söz, şiir ve hitaplarını hıfz ve buna devam suretiyle hasıl olur. Yalnız bu devam, bu melekeyi ona kazandıracak, kendisini onların cemaatı içinde büyüyen ve cemiyeti arasında yetişen bir hale getirecek şekilde olmalıdır. (Nahiv ve beyan fenlerine ait) kaideler bu neticeyi hasıl etmekten pek çok uzaktır.

Bu meleke yerleşip kökleştiği zaman, beyan sanatının ehli olanlar bir istilâh olmak üzere istiare yoluyla ona “zevk” (-i lisânî ve edebî, *taste*) adını verirler. Aslında zevk sadece tat duyusu ve lezzetin idrâki için vaz’ olunmuştur. Lakin sözü telaffuz itibariyle bu melekenin dildeki yeri, tat duyusunun yeri gibi olduğundan istiare yoluyla bu melekeye de zevk ismi verilmiştir. Ayrıca (edebî ve lisanî) zevk, lisanla hissedilir, (vicdaniyyu’l-lisandır.) tatlar ise yine dile ait bir histir. (İşte ikisi arasında mevcut olan bu iştirakten dolayı) ona da zevk denilmiştir.

Bu husus ayanbeyan olduktan sonra anlaşılır ki, doğuda İran, Türk ve Rum; Batıda Berber gibi Arap lisaniyle sonradan karşılaşan, bu lisanla olan aşinalıkları arızî olan, bu lisanı konuşanlarla haşırneşir oldukları için onu konuşmak zorunda kalan gayr-ı Araplar için sözkonusu (lisanî ve edebî) zevk hasıl olmaz. Çünkü ne olduğunu tesbit etmiş olduğumuz bu meleke hakkındaki onların haz ve nasipleri eksiktir. Zira nihayet onlar da hayatlarının bir kısmını geçirip diğer bir (lisanî) melekeye yani ana dillerine sahip olduktan sonra şehirlielerin konuşmalarında geçen müfred ve mürekkep sözlere önem vermekte, esasen bu hususta buna da mecbur bulunmaktadır. Halbuki evvelce de temas ettiğimiz gibi (Mudar lisanına ait olan) bu meleke artık şehirlielerde kalmamıştır. Onlar bu melekedan uzaklaşmış bulunmaktadır. Konuşma hususunda onlarda sadece başka bir meleke mevcuttur. Bu ise (Mudar’a ait olup da öğrenilmesi) matlub olan lisan melekesi değildir. İmdi (Mudar lisanına ait) bu melekeyi kitaplarda yazılı kaidelerden belleyen bir kimse o melekeye ait hiçbir şey kazanmamış, evvelce de görüldüğü gibi o, ancak bu melekeye ait bir takım hükümler tahsil etmiş sayılır. Bu meleke ancak ve ancak Arap kelâmıyla alâkalı tekrar, itiyat ve mûmarese ile kazanılır.

Şayet Sîbeveyh, Farisî, Zemahşerî ve emsali söz üstatları gayr-ı Arap olmalarına rağmen sözü edilen melekeye sahip olmuşlardı, diye işittiğiniz şeyleri aklınıza getirirseniz, biliniz ki (Arabiyette şu kadar ehliyet bu kadar liyakat sahibidirler, diye) isimlerini işitegelmekte olduğunuz o zevat, sadece ve sadece nesepleri itibariyle gayr-ı Arap idiler. Terbiye ve neşet (yetişme ve büyüme) itibariyle ise bu melekenin ehli olan Araplar ve bu melekeyi onlardan öğrenenler arasında bulunmakta idiler. İşte bu sayede daha ötesi tasavvur edilemeyecek derecede mükemmel bir şekilde Arabî ibareye ve lisana hâkim olmuşlardı. Güya ki bunlar tâ başlangıçtan beri bedevî Arap cemaatı arasında Arap çocukları olarak yetişmiş olup lisanın künhünü idrâk ederek onun ehli olan kimselerdir. Şu halde bunlar her ne kadar nesep itibariyle gayr-ı Arap iseler de ibare ve lisan itibariyle gayr-ı Arap değillerdir. Çünkü bunlar İslâmı ilk dönemde, lisanı da gençliğinde idrâk etmişlerdi. O vakitler bu lisana has meleke-

nin izleri, şehirliler arasından bile henüz silinip gitmiş değildi. (Bu sebeple) Araplara ait ibareler üzerinde mümarese (*prattice*) yapmaya ve bu ifadeleri tetkik etmeye koyularak bu lisana tam manasıyla hâkim olmuşlardır.

Bugün gayr-ı Arap biri şehirlerdeki Arap lisanını konuşanlarla temas ettiği zaman ilk defa göreceği şey, Arap lisanını öğrenmekten maksud olan sözkonusu lisanî melekenin silik izleridir. Bu kimse şehir halkının kendilerine has olan lisan meleke-lerini Arap lisanının melekesine muhalif başka bir meleke olarak bulacaktır. Sonra farz edelim ki, bu zat lisan melekesini kazanmak için tedris ve hıfz yoluyla Arapların sözleri üzerinde mümarese yapma cihetine yöneldi. Bu durumda bile o lisanı kolay kolay elde edemez. Çünkü daha evvel de söylemiş olduğumuz gibi belli bir mahalle belli bir meleke, başka bir melekeden evvel gelir de yerleşirse sonradan gelen meleke ancak eksik ve hırpalanmış olarak vücuda gelir. Yine neseben gayr-ı Arap olan biri, gayr-ı Arapların lisanlarından tamamiyle uzak kalmış olup bu haliyle sözü edilen lisanî melekeyi tedris yoluyla öğrenme cihetine gittiğini farz etsek (umumiyet ve esas itibariyle) bazan bu husus onun için hasıl olur. Lakin evvelce verilen izahattan da aşikâr bir surette anlaşılacağı gibi bu nadirattandır.

Zaman zaman beyan ilmine has sözü edilen kaideleri inceleyenler, bunlar sayesinde kendileri için (lisanî ve edebî) zevkin hasıl olduğunu iddia etmişlerse de bu gatlardan veya mugalatadan başka bir şey değildir. Şayet onlar için belli bir meleke hasıl olmuşsa, o da beyan ilmine has bahiskonusu kaideler hakkındaki melekeden ibarettir. Bunun ise ibare ve ifadedeki meleke ile hiçbir alâkası yoktur.

“Allah dilediğini sırat-ı müstakime iletir” (Bakara, 2/136).

**LI. Şehirliler, talimle hasıl olan şu lisanî melekenin tahsili hususunda mutlak olarak geri durumda olup bunlardan Arap lisanma en uzak kalanlar için bu melekenin kazanılması daha zor ve daha güçtür**

Bunun sebebi talebe (nin zihninde) daha evvel matlub olan melekeye muhalif bir başka melekenin vücuda gelmiş olmasıdır. Çünkü daha evvel gayr-ı Arap olmasını temin eden hadarî lisanına sahip olmuş ve bu ucmelik sebebiyle lisan; ilk (ve aslî lisan) melekesinden, çağımızdaki hadarî lisanından ibaret olan diğer bir melekeye inmiştir.

Bundan ötürü görüyoruz ki, muallimler her şeyden evvel çocuklara lisan talim etme cihetine gitmekte ve nahivciler ise bu önceliğin kendi sanatlarına has bir keyfiyet olduğuna inanmaktadırlar. Halbuki hakikat-ı hal hiç de öyle değildir. (Lisan öğrenmede) öncelik ancak Arap lisanı ve ifadesiyle haşir-neşir olmak suretiyle bahiskonusu (lisanî) melekenin talimi sayesinde olur. Evet nahiv sanatı bu çeşit bir haşir-neşir haline, (diğer şeylerden) daha yakın (bir vesile)dir.

Hangi şehir halkının lisanı ucmeliğe daha ziyade gömülmüş ve Mudar lisanından daha fazla uzak kalmışsa, bu hal o lisanı konuşanları, Mudar lisanını (ve fasih Arapçayı) öğrenmekten ve melekesini kazanmaktan geri bırakmıştır. Çünkü bu durumda ikisinin arasına (fahiş bir) aykırılık yerleşmiştir.



Bu hususta muhtelif belde sakinlerini bu bakımdan mukayese ediniz. Meselâ İfrikiye ve Mağrip ahalisi ucmeliğe (ve gayr-ı Arap lisanını konuşma melekesine) daha ziyade gömülmüş olup eski (fasih Mudarî) lisandan daha fazla uzak kalmış olduklarından bu lisanın melekelerini talimle kazanma halinden tam manasıyla geri kalmışlardır.

İbn Rakik (Reşik), Kayravan kâtiplerinden birinin dostuna şunu yazdığını nakletmiştir: “Ey dostum: yokluğunu görmüş olmayayım. Ebu Said bana bir söz bildirdi, sen zikretmişsin ki gelenlerle olacağım. Ama bugün bir mânimizin olması çıkmamızı mümkün kılmadı. Ev halkına gelince, köpekler incir (veya saman) konusunda mutlaka yalan söylemişlerdir, bu bâtıldır. Bir harfi bile (doğru) değildir. Mektubum sanadır ve ben seni özledim. İnşaaallah.” (tercümesi verilen bu ifadenin Arapça metinde nahiv hataları yapılmıştır. Derme çatma bir ibaredir, kısaca berbad bir mektuptur).

Zikrettiğimiz sebepler dolayısıyla onların Mudar lisanındaki melekeleri böyle bir şeydi.

Aynı şekilde şiirleri de (lisanî) melekeden uzak olup (birinci sınıftan ve) tabakadan aşağıydı. Çağımıza kadar da hep böyle süregelmiştir. Bundan dolayı İbn Reşik ve İbn Şeref müstesna İfrikiye’de şair yetişmemiştir. Burada var görünen şairlerin büyük bir çoğunluğu hariçten gelme olup belagat cihetinden seviyeleri de eksikliğe meyyaldir. Hatta şimdi bile öyledir.

Sözü edilen melekeyi kazanma haline Endülüslüler, onlardan daha yakın bulunmaktadırlar. Çünkü nazım–nesir ezberlere sahip olmak için çokça uğraşmakta ve bu gibi şeylerle dolu bulunmaktadırlar. İçlerinde (lisanî) meleke sanatında imam olan ve bu hususta onların bayraktarlığını yapan tarihçi İbn Hayyan, (*İkdu’l-ferid* müellifi) İbn Abdirabbih, Kastellî (Ahmed b. Muhammed b. Derrac) ve mülûk-ı tavaif şairlerinden bunların emsali olan daha başka zevat yetişmişti. Çünkü o havalide lisan ve edebiyat deryası coşmuş, bu husus yüzlerce yıl aralarında revaçta olarak süregelmişti. Nihayet Hristiyanların tegallüpleri sırasındaki malum dağılma ve sürgün edilme hâdiseleri vukua geldiğinden (Endülüslüler) sözü edilen hususla alâkalı öğrenim ile meşgul olma durumundan uzak kalmışlar. (Bu şartlar altında) umran gerilemiş, o yüzden tüm sanatlarda olduğu gibi (lisan ve edebiyatla alâkalı) bu husus da gerilemiş, bunun sonucu olarak da onlardaki lisanî meleke, eski halini kaybederek noksanlaşmaya yüz tutmuş, nihayet çukur bir noktaya kadar varıp dayanmıştı. Endülüs’teki edebiyatçıların sonuncuları Salih b. Şerif (Salih b. Yezid, öl. 684/1285) ile İşbiliye (edibler) tabakasının Sebte’deki talebelerinden ve İbn Ahmer Hanedanlığı’nın başlangıçtaki kâtiplerinden (başlangıçtan beri İbn Ahmer Hanedanlığı’nda var olan kâtiplerin muakkiplerinden) Malik b. Murahhal (Malik b. Abdurrahman, öl. 699/1285) idiler. Endülüs ülkesi sözkonusu melekeden ehli olan ciğerpare evlatlarını (Hristiyan istilâsı neticesi olarak vukua gelen) sürgün sebebiyle o yakadaki İşbiliye’den bu yakadaki Sebte’ye, doğu Endülüs’ten İfrikiye’ye fırlatmış, çok geçmeden talim senedleri (ve tedris ananeleri) kesintiye uğramıştı. Çünkü bu geçedeki halk o melekeyi zor kabul etmiş, meleke de onlara, güç gelmişti. Lisanlarının eğri bûğrû olması ve Berberlere has ucmeliğin kendilerinde iyice kökleşmiş olması buna sebep olmuştu. Bu

ise bahsettiğimiz sebeplerden dolayı (fasih Arapça konuşma melekesine) taban tabana zıddır. Bundan sonra (lisanî ve edebî) meleke, eskiden olduğu gibi Endülüs'e gersin geri döndü. Bunun üzerine orada İbn Şibrîn (Muhammed b. Ahmed öl. 747/1346), İbn Câbir (Muhammed b. Ahmed b. Ali, öl. 780/1378), İbn Ceyyâb (Ali b. Muhammed, öl. 749/1349) ve bunların ayarında bir takım yıldızlar parladı. Sonra İbrahim Sâhilî Tuveycin (İbrahim b. Muhammed, öl. 747/1346) ile onun seviyesinde olanlar, evvelkileri takip etti. Bunları da şu sıralarda düşmanlarının gammazlığı yüzünden şehid olarak ölen (Lisanuddin) İbn Hatîb takip etti. Bu zat lisanda erişilmez bir melekeye sahipti. Ondan sonra onun izine tâbi olundu.

Velhasıl bu (lisanî) meleke Endülüs'te daha ziyade önemli idi. Talimi de daha rahat ve daha kolaydı. Çünkü bahsetmiş olduğumuz gibi Endülüslüler işaret edilen çağlarda hem lisan ilimleriyle meşgul olma ve onu muhafaza etme, hem de edebî ilimleri ve onun talim senedini muhafaza etme hali üzere olagelmışlerdir. Bir de gayr-ı Arap lisanını kullanıp onların lisan melekelerini ifsad edenler ancak sonradan buraya gelenler olup, onların ucmelikleri lisan itibariyle Endülüslülerin kökünü teşkil etmez.

Halbuki denizin bu yakasındaki Berberler buranın yerli halkı olup lisanları da buranın yerli lisanıdır. Sadece şehirler bu hükümden müstesnadır. Fakat bu şehir sakinleri de kendilerine has gayr-ı Araplık ummanına ve Berber tarzındaki yabancı telaffuzlarına dalıp gitmiş olduklarından Endülüslülerin aksine olarak talimle (fasih) lisan melekelerini kazanmak onlar için güç bir hal almıştır.

Bu hususu Emevî ve Abbasî hanedanlıkları zamanındaki doğu ahalisinin hali ile mukayese ediniz. Sözü edilen melekemin tam ve mükemmel oluşu itibariyle onların hali de Endülüs halkının hali gibi idi. Çünkü onlar da nâdir istisnalar dışında o çağda gayr-ı Araplardan ve onlarla haşır-neşir olma halinden uzak kalmışlardı. Bu yüzden bahismevzuu lisanî melekemin durumu o çağda daha sağlandı. Doğuda Arapların ve onlardan gelen neslin bolluğu sebebiyle burada büyük şairler ve yazarlar bol olarak yetişmişlerdi. Bunlara ait olmak üzere *Kitabu'l-egâni*'nin ihtiva ettiği nazım ve nesirlere bakınız. Hiç şüphe yok ki bu kitap bir Arap kitabı ve divanı (ansiklopedisi)dır. Lisanları tarihleri, destanları, Araplıklarına has milliyetleri, (diyanetleri), Nebilerinin sıretleri, halifelerinin âsârı, (önemli icraatı), hükümdarları, şiirleri, mûsikîleri ve kendilerine mahsus sair hususları bu eserde yer almıştır. Öyle ki Arap ahvalini bunun kadar şümuullü bir şekilde ihtiva eden diğer bir eser yoktur.

Bahismevzuu (lisanî ve edebî) meleke iki hanedanlıkta (Emevîler ve Abbasîlerde) doğuda sapasağlam olarak baki kalmıştır. Zaman olmuştur ki bunların içinde, onların dışında kalan cahiliye dönemi (şair ve ediplerinden) daha belîğ olanlar yetişmiştir. Nitekim ilerde bundan bahsedeceğiz. Nihayet Arap hâkimiyeti dağıldı, lisanları yok oldu, ifadeleri bozuldu, iktidarları ve hanedanlıkları son buldu, hükümet gayr-ı Arapların eline geçti, mülke onlar sahip oldu, tagallüb onlara ait oldu. Bu hadise Deylem ve Selçuk hanedanlıkları zamanında vuku buldu. Bunlar şehir sakinleriyle ihtilat ettiler. Sayıca Arapları geçtiler. Neticede her taraf lisanlarıyla doldu. Ucmelik şehir ve kasaba ahalisini istilâ etti. En sonunda Arap lisanından ve ona ait melekeden uzak-

laşmış oldular. Artık bunlardan, o lisanı öğrenme durumunda bulunanlar, ona ait me-  
lekeyi kazanma seviyesinin aşağılarında kaldılar. İşte şu çağda gerek nesir gerek na-  
zım sahasında onların lisanlarını bu durumda buluyoruz. Her ne kadar her iki sahada  
da pek çok şeyler vücuda getirmekte iseler de (vaziyet yine de bundan ibarettir).

“Allah dilediği ve istediği gibi yaratır” (Kasas, 28/68).

## LII. Sözün biri nazım, öbürü nesir olmak üzere iki fenne ayrılması

Bilinmelidir ki Arap lisanı ve kelâmı iki fenn üzeredir. Biri manzum şiir olup ve-  
zinli ve kafiyele sözden ibarettir. Bu nitelikteki sözün bütün vezinleri bir tek revî ya-  
ni kafiye (*rhyme*) üzere olur, demektir. Diğeri *nesir* (*prose*) olup vezinli olmayan söz  
demektir.

Bu iki fenden her biri ayrıca diğeri bir takım fenler ve ifade tarzlarını daha ihti-  
va eder. Önce şiiri ele alalım. Bunun medih, hiciv, şecaat (*heroic*) ve mersiye gibi ne-  
vileri bulunduğu gibi; nesrin de seci ve müressel (*serbest*) gibi çeşitleri vardır. Seci,  
kıta kıta irad edilir. Her iki kelimedede bir tek kafiye iltizam edilir. Buna sec' (süslü ve  
sanatlı nesir, *ryhmed prose*) ismi verilir. Müressel (düz ve serbest nesir, *straight pro-  
se*) de söz mutlak olarak irad edilir. Kıta kıta cüzlere bölünmez. Tersine ne kafiye ne  
de diğeri bir şeyle takyid edilmeksizin tam manasıyla serbest olarak söylenir. Hutbe-  
lerde, dualarda, cumhuru teşvik veya tehdid hususunda bu ifade şekli kullanılır.

Kur'an, gerçi mensurdur ama o nesre ait her iki vasfın da haricinde kalır. Ona  
mutlak olarak ne müressel ne de müsecca ismi verilemez. Belki o bir takım maktal-  
larda (duraklarda) son bulan âyetler halinde tafsîl edilmiştir. Sözün bu maktalarda so-  
na erdiğine de (edebî ve lisanî) zevk şahadet eder. Sonra söz ondan sonraki âyetle  
tekrarlanır ve sec' veya kafiye olabilecek (revî görevi yapan) bir harf iltizam edil-  
meksizin iki defa zikredilir. Hakk Taâlâ'nın; “Allah sözün en güzelini müteşabih ve  
mesanî olarak indirmiş olup onun karşısında Rablarından korkanların tüyleri ürperir”  
(Zümer, 39/23), “Biz âyetleri tafsîl ettik” (En'am, 6/97), buyurmuş olmasının mânâ-  
sı da budur. Âyetlerin sona erdikleri noktalara, *fasıla* (*fevasıl, dividers*) ismi verilir.  
Çünkü bu sec' değildir. Sec'de iltizam olunan hususlar onda iltizam edilmez. Bu (fe-  
vasıl ve duraklar) kafiye de değildir. Zikrettiğimiz sebep dolayısıyla (yani tafsîl  
edildikleri için) umumiyet üzere Kur'an'daki âyetlerin tümüne *mesanî* ismi verilmiş,  
ayrıca da ümmü'l-Kur'an'a ve Fatiha sûresi'ne seb'u'l-mesanî isminin verilmesi de  
bundandır. Bu sözümü müfessirlerin bu sûreye bu ismin verilmesinin illetini beyan  
etmek için söyledikleri sözlerle mukayese ediniz, söylemiş olduğum sözün tercihe  
şayan olduğu hususunda hak size şahitlik edecektir. (Mufasssal ve müsennâ olmak  
Kur'an'ın iki hususiyeti olmuştur).

Bilinmelidir ki, ehline göre sözü edilen fenlerden herbirinin kendine has bir ta-  
kım üslup şekilleri vardır. Birine elverişli olan bir üslup diğeri elverişli olmayabi-  
lir; birinde kullanılan diğeri kullanılmayabilir. Meselâ şiire has nesib (tagazzül),  
hutbelere has hamd ve dua, hitaplara has dua (besmele, hamdele, salvele gibi takdim-  
ler) vs. böyledir.

Müteahhirîn, şiire has üslup ve ifade tarzlarını nesir yazılarında da kullanmışlardır. Onların yazıları bol bol seci'ler, kafiye ve maksada nesibi takdim etme mevzua girmeden evvel tegazzül gibi hususlar ihtiva etmektedir. Dikkatli bir şekilde düşünülecek olursa görülür ki artık bu nesir şiir babından ve fenninden bir parça haline gelmiştir, ikisi sadece vezin itibariyle yekdiğerinden ayrılmaktadır. Müteahhirîn kâtipleri bu yolda yürüyegelmişler bu usûlü resmî yazışmalarda da kullanmışlar, bilumum yazılarında kullandıkları ifade tarzlarını beğenmiş oldukları bu fenne inhisar ettirmişler, farklı üslupları buna katıp karıştırmışlar, müressel (sade ve düz) ifadeyi terk edip unutmışlar, bilhassa doğulular böyle hareket etmişler (sade, basit, açık, tabîi, kolay, anlaşılır ve rahatça kullanılır nesir şeklini bırakarak sun'î, sanatlı, külfetli, süslü, anlaşılmaz ve içinden çıkılmaz, muğlak, müphem ve müşkil bir ifade şeklini benimsemişler)dir. Çağımızdaki gafil ve ahmak kâtipler tarafından kaleme alınan devlet resmî evrakı da, işaret etmiş olduğumuz bu tarz üzere caridir. Bu ise belagat nokta-ı nazarından doğru değildir. Zira bir söz mukteza-yı hale tatbik edilirken hatibe ve muhataba ait ahvalin mülahaza edilmesi lazım gelir.

Sözü edilen şu kafiye nesre, şiire has üslupları ithal eden müteahhirîn (kâtipler ve muharrirler)dir. İmdi devlete ait resmî evrakın bundan arındırılması zaruridir. Çünkü kelime oyunları, ciddi sözleri latifelerle karıştırmak, uzun boylu tavsifler yapmak, darb-ı meseller, bol bol teşbihler ve istiareler zikretmek ve benzeri şeyler şiire has üsluplara münasip düşer ama (mutad) hitaplarda bu gibi şeylerin kullanılmasını zaruri kılan bir saik yoktur. Kafiye tutturma çabası da kelime oyunu yapmaktan ve ifadeyi süslemekten başka bir şey değildir. Halbuki mülk ve saltanatın azameti, teşvik veya tehdid mahiyetinde olmak üzere hükümdarlar adına cumhura yöneltilen hitaplar bu çeşit üsluplara aykırı ve ters düşer. Resmî hitaplar için uygun olan ifade tarzı *teressül* (düz yazı) dır. Teressül çok nadir haller müstesna zoraki seci'lerden (ve sun'î ses uyumlarından) azâd olan serbest ve sade sözdür. Sonra icâb-ı hale mutabakatı bakımından her sözün hakkını vermek lazımdır. Çünkü makamlar muhtelif olup her makamın kendisine has itnab veya i'câz veya hazf veya isbat veya tasrih veya işaret veyahut kinaye veyahut da istiare nevinden bir üslubu vardır.

Resmî yazışmaların, şiire has üsluplardan ibaret olan şu ifade tarzında kaleme alınması çirkin bir şeydir. Çağdaş (yazar)ları buna sevkeden yegâne âmil lisanlarına ucmeliğin hâkim olması ve bundan dolayı da icab-ı hâle mutabakatını temin hususunda söze hakkını vermedeki kusurlarıdır. Bu yüzden müressel kelâmdan âciz kalmışlardır. Çünkü bu nevi söz belagatta ileri bir durumda bulunmayı ve büyük güçlükleri göğüslemeyi icab ettirmektedir. Onun için şu biçimdeki müsacca sözlere düşkünlük göstermişler, böyle şeyleri derleyip sözü maksada ve icab-ı hâle intibak ettirme hususundaki açıklarını kapatmak istemişlerdir. Secilerle yapılan bu kadarcık tezyin-i kelâm ve bedîi sanatlarla ifadeyi tamire girişmiş, bunun dışında kalan şeylerden de gafil kalmışlardır.

Ekseriya bu yola gidip sair ifade tarzları itibariyle bu konuda mübalağa yapanlar çağımızdaki doğulu kâtipler ve şairlerdir. Hatta bunlar (sözü mukteza-yı hâle) mutabık düşürme hususu bahiskonusu olup bununla telif edilemeyen cinas düşürme

veya tıbak (mutabakat) temin etme vaziyeti ile karşı karşıya kaldıkları zaman, sözü edilen cinas düşürme nevinden olan şeyleri tercih etmek suretiyle kelimelerdeki irabı ve sarf kaidelerini ihlal etmekte, irabı bir yana bırakarak belki cinas düşürebiliriz mülahazasıyla kelimenin bünyesini bile ifsad etmektedirler.

Evvelce belirtmiş olduğumuz hususlarla mukayeseli olarak bu hususu dikkate alır ve üzerinde düşünürseniz anlattıklarımızın sıhhatine vakıf olursunuz.

Muvaffak kılan Allah'tır.

### LIII. Çok az kimse müstesna hem nazım hem nesir fenlerinde iyi bir seviyede bulunanlara tesadüf edilemez

Bundaki sebep şudur: İzah ettiğimiz gibi bahiskonusu husus, (nazımda ve nesirde mahir olma) dilde (yer etmiş) bir melekedir<sup>54</sup>. Bu melekenin dildeki yerine daha evvel başka bir meleke gelip yerleşirse, önceki meleke sonraki melekeyi bu yere tam olarak yerleşmekten alıkoyar. Çünkü ilk fitrat üzere (boş ve işlenmemiş bir halde) bulunan tabiatlarda melekelerin tam olarak vücuda gelmeleri daha rahat ve daha kolaydır. Şayet bu tabiata daha evvel başka bir meleke yerleşmişse, bu meleke karşılaştığı (yeni) madde hususunda tabiatla çekişir ve onu süratle kabul etmesini engeller. Bu suretle bir çatışma ortaya çıkar ve melekede tamamîyet imkansızlaşır. Mutlak olarak bütün sınaî (ve teknik) melekelerde bu hal mevcuttur. Biz bu hususu mahallinde bu tarz bir burhan ile delillendirmiş buluyoruz. (Bölüm 5, Fasıl 22).

Bunun mislini lisanlarda da nazar-ı itibara alınız. Çünkü lisan (ve lugat denilen şey de nihayet) dildeki melekeler olup sanat mesabesinde. Daha evvel ucmelikten bir şey (ve bir telaffuz melekesi) edinmiş olan şahısları müşahade ediniz, ebedî olarak Arapça lisanında nasıl geri bir durumda kalmaktadırlar. Daha evvel Farsça lisanını (ve ona has konuşma ve telaffuz melekelerini) öğrenmiş olan bir gayr-ı Arap artık Arap lisanı melekisine hâkim olamaz, bu hususta her zaman geri durumda bulunur. VeleVKi bu lisanı dersler alarak öğrenmiş ve (başkalarına) talim ettirmiş olsun. Keza Berberler, Rumlar ve Frenkler de böyledir. Bunların içinde Arap lisanına has melekeye sapasağlam bir şekilde sahip olan birine nadiren rastlarsınız. Bunun yegâne sebebi daha evvel lisanlarına, başka bir lisana ait melekenin yerleşmiş olmasıdır. Hatta bu lisanları (ana dili olarak konuşan) bir kimse ilim tahsil etmek istese, ana dili Arapça olanlar arasında ve Arapça kitaplardan tahsil yapması halinde, bilgisi itibarıyla nihai mertebeden ve tahsilden geri bir durumda kalır. Bunun yegâne sebebi lisandır.

Daha evvel demiştik ki, lisanlar ve lugatlar sanatlara benzerler. Yine demiştik ki, sanatlar ve onlara has olan melekeler üst üste (ve yan yana) bulunmazlar. İlk önce bir sanatta (ve melekede) iyi bir seviyeye ulaşmış bir kimsenin, diğerinde de iyi bir seviye kazanması veya mükemmel bir şekilde ona hâkim olması nadiren görülür.

“Sizi de amellerinizi de Allah yaratmaktadır” (Saffat, 37/94).

54 Bkz. bu kitap, s. 728.

#### LIV. Şiir sanatı ve onu öğrenmenin yolu

Bu fen Arap kelâmıyla ilgili fenlerdendir. Onlar arasında bu fenne şiir (*poetry*) ismi verilmiştir. Öbür lisanlarda da bulunmakla beraber biz burada münhasıran Araplara has olan şiirden bahsedeceğiz. Eğer diğer lisanları konuşanlar da maksatlarını şiir vasıtasıyla ifade etme imkânını bulmakta iseler, bunun sebebi her lisanın belagat itibariyle kendisine has bir takım ahkâma ve kaidelere sahip oluşundandır<sup>55</sup>.

Arap lisanında şiir garip bir tarz ve aziz bir meslektir. Çünkü Arap şiiri kıta kıta ayrılmış bir kelâm olup bu kıtalar, vezin cihetinden birbirine müsavî ve her kıtanın sonunda yer alan harf itibariyle müttehiddir. Bu kıtalardan her bir kıtaya *beyt*, ahengi temin eden beytin son harfine de *revî* ve *kafiye*, sonuna kadar devam eden sözün tamamına da *kaside* ve *kelime* ismi verilmiştir. Şiirin her beyti kendisinde mevcut terkipler itibariyle başlı başına bir (mâna) ifade eder. Her beyt, kendisinden evvelki ve sonraki ifadelerden müstakil başlı başına bir kelâm (ve cümle) gibidir. Tek başına ele alındığında konusu olan methiye veya teşbih (tagazzül) veyahut mersiye hususunda tam bir mâna ifade eder. Bu yüzden şair bahiskonusu beyti müstakil bir ifade ile ortaya koymaya çabalar. Sonra aynı şekilde diğer bir beytte diğer bir sözü yeni baştan ele alır. Bir fenden diğer bir fene, bir maksattan öbür maksada geçmek için istitrat yapar, münasebet arar. Bunun için birinci maksadı ve ondaki mânaları ikinci maksada munasip düşürecek şekilde ayarlar, (girisgâh yapar) ve ifadeyi de tenâfürden uzak tutar. Meselâ teşbihten methiyeye, sahra ve (bir hatıra ve iz olarak sevgiliden kalan) enkaz tavsifinden kervan veya at veya (rüya alemindeki) hayalât tavsifine, öğme konusu olan zatın vasfından kavminin ve askerlerinin vafına, mersiye-deki âh-vâhtan ve taziyetten ölünün güzel hatıralarına... vs. geçiş (istitrat) yapar. Şair tümüyle kasidenin bir tek vezin içinde hemâhenk olmasına riayet eder. Bir vezinden ona yakın başka bir vezne geçiş konusunda insan tabiatının tesahül göstermesinden sakınır. (Kasidenin vezin itibariyle bütünlüğünü gözetir). Çünkü vezinler arasındaki yakınlık sebebiyle bu husus bir çok kimsenin dikkatinden kaçmıştır.

Sözü edilen bu vezinlere has bir takım şartlar ve hükümler vardır. Bunlar ilmi-aruzun konusunu teşkil ederler. Tabiata muvafık olan her vezni Araplar bu fende kullanmış değillerdir. Onlar tarafından kullanılan vezinler sadece bir takım hususi vezinlerden ibaret olup bu sanatın (aruzun) ehli olanlar ona *buhur* (bahirler) ismini vermektedirler. Bunlar onbeş bahir olarak tesbit edilmiştir. Yani bunların dışında kalan tabii vezinlerde Araplara ait herhangi bir nazım bulunamamıştır.

Bilinmelidir ki Araplarda ifade şekilleri arasında şiir fenninin şerefli bir yeri vardır. Bundan dolayı Araplar, şiiri ilimlerinin ve tarihlerinin divanı (*archive*) hata ve sevaplarının şahidi, kendilerine ait ilim ve hikmetlerin bir çoğunda müracaat ettikle-

55 Şiirin sadece Araplara mahsus olduğuna, öbür milletlerde bu fennin bulunmadığına inananlar vardır. Mademki her dilin kendine has bir takım belagat kaideleri vardır o halde şiirleri de bulunur diyen İbn Haldun bu fenni Araplara inhisar ettirmemekte, ancak Arap şiirinin üstünlüğünü kabul etmektedir. Arap ve Acem aruzlarının birbirinden farklı oluşu da bu iki lisanın farklı hususiyetlere sahip olmalarındandır.

ri bir esas (ve kaynak) haline getirmişlerdir. (Kendilerinde mevcut) sair melekelerin tümünde olduğu gibi onlardaki şiir melekesi de muhkem idi. (Arapçaya has) bütün lisanî melekeler ancak Araplara ait sözlerde idman yapmak ve maharet kazanmakla elde edilir. Bu hususa devam edile edile nihayet (şairlere has) o melekelerin bir benzeri hasıl olur.

Muhtelif ifade şekilleri arasında şiirin elde edilmesi, ona has melekeyi sanatla (ve teknik olarak) kazanmak isteyen müteahhirîn (edip ve şairleri) için zor bir şeydir. Çünkü şiirdeki her beyt, maksadı itibariyle tam bir cümle olup (sair cümlelerden) ayrı olmaya elverişli bulunduğu müstakildir. İşte bundan dolayı sözü edilen (şiire has) o melekede bir nevi telattufa ve inceliğe ihtiyaç vardır. Böyle olmalıdır ki (şair) şiir niteliğindeki sözü, Arap şiir tarzına ait olmak üzere bilinegelmekte olan şiire mahsus kalıplara döküp bizatihi müstakil (bir beyt) olarak ibraz edebilsin, sonra aynı şekilde öbür beyti de ortaya koysun, sonra diğer beyte geçsin, şiire mahsus maksada kâfi gelen fenleri ikmal etsin, kasidedeki farklı fenler muvacehesinde, yekdiğeriyle olan irtibatları açısından beyitler arasında bir ahenk vücuda getirsin.

Şiir zor bir (ifade) tarzıdır ve garip bir fendir. Onun için şiire has üsluplardaki maharet ve şiir kalıplarına dökülen sözlerde mevcut olan bilenmiş fikirler karihaların (ve zekânın) mükemmellik derecesi için) mihenk olmuştur. Şiirde Arapça ifade melekesi mutlak olarak yeterli değildir. Daha doğrusu hususiyeti gereği şiirde Araplara has ve bilhassa onlar tarafından bu hususta kullanılan üsluplara riayet mevzuunda (bir çeşit ruhî ve fikrî) inceliğe ve temrine ihtiyaç vardır.

Şimdi biz bu sanatın ehli olanlara göre *üslup* (method) lafzının mânasını ve kullanmakta oldukları bu kelime ile kasdettikleri şeyi burada bahiskonusu edelim:

Bilinmelidir ki bu sanatla uğraşanlara göre üslup (lisanî ve edebî) terkiplerin dokunmasında kullanılan bir tezgâh veya bunların dökümünde kullanılan bir kalıptır. Gerek irabın vazifesi olan esas mânayı ifade itibariyle, gerek belagat ve beyanın vazifesi olan terkiplerin özelliklerine istinaden mânanın kemalini ifade itibariyle ve gerekse aruzun vazifesi olup Araplar tarafından şiirde kullanılan vezin itibariyle üslup kelâma raci olan (ve ifade ile ilgisi bulunan) bir şey değildir. Binaenaleyh bu üç ilim, bahse konu olan şu şiir sanatının haricindedir. Şiir üslubu ancak umumi bir şekilde hasseten terkibe intibak etmesi itibariyle muntazam terkiplerle ilgili zihnî surete raci olur. Zihin, bu sureti bizzat terkiplerden ve onların müşahhas şekillerinden tecrit ederek onu muhayyilede bir kalıp veya tezgâh haline getirir. Sonra irab ve beyan itibariyle Araplarca sahih addedilen terkipleri ayıklayarak bunları onun içine, kurşunu kalıba dökercesine döker. Tıpkı bir mühendisin kalıbı ve bir dokumacının tezgâhı kullanması gibi kullanır. Nihayet maksada bol bol kâfi gelen terkiplerin husule gelmesiyle kalıp genişler ve kendisinde mevcut olan Arap lisanına has meleke itibariyle sahih bir suret üzere vâki olur.

Şüphe yok ki kelâmdan her bir fennin kendisine mahsus bir takım üslupları vardır ve bu üsluplar o fende muhtelif tarzlarda mevcut olur. Meselâ şiirde (sevgiliden geriye kalan izlere, hatıralara, harabelere, viranelere ve) enkaza soru sormak (şiirdeki muhtelif üsluplardan bir tanesi olup bu da) enkaza hitap suretiyle olur:

Ey Meyye'nin yükseklerde ve kayalıklardaki yurdu! (Nabia Zübyanî)

Bazan yoldaşlardan, durup soruşturmalar yapmalarını istirham etme suretiyle olur:

(Ey yolcular); Durunuz, sakinleri tarafından ansızın terk edilen şu diyara soralım ki:

Bazan yoldaşlardan, enkaz ve kalıntılar üzere ağlamaları rica edilir:

Durunuz! sevgiliyi ve onun yurdunu yad ederek feryad ve figan edelim! (İmriu'l-Kays)

Veya gayr-ı muayyen bir muhataptan cevap almak için sual sorulur:

Sana haber vermeleri için şu harabelere neden sual sormadın?

Bazan gayr-i muayyen bir muhataba enkazı selâmlanmasını emretmekle olur:

Azl'in civarındaki diyarı selâmla!

Veya harabelerin sulanması, (üzerine yağmur yağması ve böylece mamur hale gelmesi) için ona dua etmekle olur:

Harabelerini, gürleyen ve coşan bulutlar sulasın!

Üzerlerini bolluk ve bereket kaplasın!

Veya şimşekler vasıtasıyla harabelerin sulanması için dua edilir;

Ey şimşek Ebrek'teki hanenin üzerinde zuhur et,

Tıpkı türküler terennüm edile edile sevk edilen develer gibi bulutları o cihete  
doğru sevk et.

Veya felaket zamanında âh-vâh ederek ağlama hali davet edilir:

Böyle musibet büyük ve iş feci görülmeli

Onun için yaş akıtmayan göz mazur sayılmamalı.

Veya hâdise büyütülür:

Şu teneşir üzerinde taşınan şahsı gördün mü?

Meclisin ışığı nasıl sönüp gitti, gördün mü?

Veya böyle bir şahsı kaybetti, diye âlemin musibete duçar olduğunu tescil ile olur:

Ey otlaklar, koruyucunuz ve savunucunuz yok artık!

Kahpe ölüm o kahramanı ve kerem sahibini pençesi altına aldı.

Veya müteveffanın ölümü üzerine âh-vâh edip üzülmeyen maddelerin bu halini inkârla olur: Hâriciyenin şu beyti gibi:

Ey Habûr ağacı, halin ne böyle, yeşillenip duruyorsun?

Galiba İbn Tarîf (ın vefatın)a üzülmüyorsun!

Veya baskısından kurtulduğu için müteveffanın hasımını tebrik etmek suretiyle olur:

Ey Rabia b. Nizar aşireti, artık mızraklarınızı bırakınız.

Zira kahpe ölüm o yaman hasmınızı yere serdi.



(Şiire has) ifadelerin diğer fen ve tarîklerinde buna benzeyen bir çok misâller vardır.

Şiirde terkipler cümle halinde veya cümle olmayarak bir nizam girer. Cümleler inşa-haber, isim-fiil, olabilir. Yekdiğerine tâbî olabilir veya olmayabilir. Mefsûle-mevsûle olabilir. Arapça ibarelerdeki terkiplerde ve herbir kelimenin diğeri karşısındaki yeri konusunda olduğu gibi (şiiirdeki cümleler ve terkipler de kendiliklerinden tabii yerlerini alırlar). Bunu sana tarif edecek olan şey de Arap şiiirlerinde idmanla kazanmış olduğu muayyen terkiplerden mücerret zihindeki küllî kalıptır. (Zihinde teşekkül eden bu mücerret ve küllî) kalıp (dıştaki) muayyen ve müşahhas terkiplerin tümüne intibak eder. Hiç şüphe yok ki sözü telif (ve terkip eden edip ve şair) aynen mimara (mühendise) ve dokumacıya benzer. (Dışta olan bütün terkipler için) intibak vazifesini yapan *zihni suret* ise dökümde kullanılan kalıp veya üzerinde kumaş dokunan tezgâh gibidir. Şayet dökümde kalıbın ve dokumada tezgâhın dışına taşılırsa mamul maddeler bozuk çıkar.

Bu hususta belagat kaidelerini bilmek kâfidir, diyemezsiniz. Çünkü biz diyoruz ki, belegat kaideleri ancak ilmî ve kıyasî bir takım kaidelerden ibaret olup terkiplerin hususî şekilleri üzere kullanılmasının cevazını kıyasla ifade eder. İrabla alâkalı kaidelerin kıyasî oluşu gibi bunlar da ilmî, sahîh ve muttarid (umumi) bir kıyastan ibarettir. Halbuki tesbit etmiş olduğumuz sözkonusu (şiiire has) üslupların kıyasla hiçbir ilgileri yoktur. Bunlar ancak ve ancak dilde câri olan Arap şiiirindeki terkiplerin tettebbu (meşk) edilmeşinden ne'fste hasıl olan bir heyet (*form*)dır. Dilde kullanıla kullanıla bu terkiplerin suretleri sapsağlam bir hale gelir. (Şair) o sayede terkiplerin mislini meydana getirme ve şiiirde geçen her çeşit terkipde onu takip etme hususiyetini kazanır. Nitekim daha evvel bu husustan umumi olarak bahsetmiştik, (Bölüm 6, fasıl 50).

İrab (nahiv) ve bayanla ilgili kaideler, şiiirin taliminde hiçbir fayda temin etmez. Ayrıca Arap sözüne ve ilmî kaidelere kıyas itibarıyla sahîh olan şeyi Araplar (şiiirde) kullanmış değillerdir. Bu konuda onlar tarafından ancak malum tarzlar kullanılmış olup Arapların (şiiir nevinden olan) kelâmını hıfz edenler bunlara vakıf olur ve bunların sureti (kendiliğinden) sözkonusu kıyasî kaidelerin şümulüne dahil olur. Arap şiiirinden şu tarz üzere ve kendisi için kalıplar mesabesinde olan bu üsluplarla bahsetmek, Arapların (bu hususta) kullandıkları terkiplerden bahsetmek demek olup, yoksa kıyasın gerektirdiği terkiplerden bahsetmek demek olmaz.

Bahsedilen sebepten dolayıdır ki, sözü edilen kalıpların zihinde vücuda gelmelerini temin eden ancak Araplara has şiiirleri ve ifadeleri hıfz etmektir, demiş bulunuyoruz. Bahsedilen kalıplar manzum sözlerde bulunduğu gibi mensur sözlerde de bulunur. Çünkü Araplar kendi ifadelerini her iki fende de kullanmışlar ve her iki nevide de kelâmlarını mufassal bir şekilde ortaya koymuşlardır. Şiiirde sözü, mevzun kıtalar ve mukayyed kafiyeleler halinde ifade ederek her kıta (ve beyt)daki kelâmın müstakil olmasını nazar-ı dikkate almışlardır. Mensur ifadelerde ise umumiyetle (cümleler arasında) bir muvazenenin ve müşâbehetin bulunmasını nazar-ı dikkate almakta, bazan ifadeyi seci'lerle kayd altına alırken bazan da serbest bırakmaktadırlar. Bunlardan

herbirine ait olmak üzere Arap lisanında mevcut olan kalıplar malum bulunmaktadır.

Bunların içinde Araplar tarafından kullamlar kalıp, sözü telif eden (şair ve edib)in telifini ve terkihini üzerine bina etmiş olduğu kalıptır. Bunu da ancak Araplar has (fasih) ifadeleri ezber ede ede nihayet muayyen ve müşahhas kalıplardan tecrid yoluyla, zihninde külli ve mutlak bir kalıp hasıl olan şahıs bilebilir. Bu şahıs bu kalıba, tıpkı mühendisin kendine has kalıba ve dokumacının tezgâha tâbi oldukları gibi tâbi olur. (Söz liendesesi ve ses mimarisi böyle vücuda gelir). Bunun için kelâmı telif ve terkip etme fenni nahiv, beyan ve aruz gibi fenlerin (ve bu fenlerle uğraşanların) bakış açısından ayrı ve müstakil bir fen olmuştur. Evet bunda da bahiskonusu ilimlere has kaidelere riayet olunması şarttır. Çünkü bu onlarsız tamamiyet bulmaz.

Bütün bu sıfatlar belli bir ifadeye hasıl olunca üslup adı verilen kalıplar bir nokta-ı nazardan latif olma hususiyetini kazanmış olur. Gerek nazım gerekse nesir, Arap kelâmını hıfz etmekten başka hiçbir şey bu neticeyi husule getiremez.

Üslubun mânası ve mahiyeti bu şekilde tesbit edildikten sonra şiirle ilgili had veya resm nevinden bir tarif zikrederim ki, bu konudaki garazın güçlüğüne rağmen, onun hakikatini bize anlatsın. Zira biz görebildiğimiz kadarıyla öncekilerden herhangi birine ait böyle bir tarife rastlayamadık. Aruzcuların şiiri “mevzun ve mukaffa bir kelâmdır” diye tarif etmeleri sadedimizi teşkil eden şiirin ne had (hakiki) ne de resm (tisini) tarifidir. Aruzcuların sanatı, şiiri sakın ve müteharrik harflerin adedi birbirine uygun olarak beyitlerin peşpeşe gelmeleri ve şiirin beyitlerindeki aruzun darbına mü-maseleti itibariyle ele almaktan ibarettir. Bu nokta-ı nazar da sadece veznden bahsetmek demek olup lafızlar ve bunların delâletleriyle alâkası yoktur. Onun için aruzcuların bahiskonusu sözlerinin kendilerine göre şiirin haddi (ve tarifi) olması uygun olabilir. Burada bizim şiirden bahsetmemiz, onda mevcut olan irab, belagat, vezn ve hususi kalıplar itibariyledir. Şu halde onlar tarafından ileri sürülen tarifi şiire uygun düşmeyeceği bizce aşikârdır. İmdi bu haysiyetten bize şiirin hakikatini verecek (ve mahiyetini tanıttacak) bir tarife behemehal ihtiyaç vardır.

(Şiiri tarif sadedinde) biz diyoruz ki: Şiir istiare ve evsaf (tavsif) üzerine bina kılınan, vezn ve revî itibariyle birbirine muvafık cüzlere (beyitlere) ayrılan, garazı ve maksadı bakımından her bir cüzü makabli (öncesi)nden ve mâbadi (sonrası)nden müstakil bulunan ve kendisine mahsus Arap üslupları üzere câri olan belîğ bir kelâmdır.

İmdi “belîğ kelâm” diye kayd koymamız, tarifi cinsi, “istiare ve evsaf üzere bina kılınan” kaydı bu özellikleri taşımayan şeylerden şiiri ayırd eden bir fasıldır. Çünkü istiare ve evsaftan hali olan kelâm umumiyetle şiir değildir. “Vezin ve revî itibariyle yekdiğerine uygun cüzler” diye kayıdlamamız, hiçbir kimseye göre şiir olmayan mensur kelâmdan şiiri ayırdeden diğ er bir fasıldır. “Her bir cüz’ü garazı ve maksadı bakımından makablinden ve mâbadinden müstakil bulunan” diye koyduğumuz kayd, hakikati (ve şiirin mahiyetini) beyan içindir. Çünkü şiirin beyitleri ancak ve ancak bu mahiyette olur ve (şiire has) bu hususiyeti hiçbir şey ondan ayıramaz. “Kendisine has Arap üslupları üzere câri olan” şeklindeki kaydımız Arapların maruf şiir üslupları üzere câri olmayan şiir türlerini (hakiki şiirden) ayırd etmek için başka bir fasıldır. Çünkü bu biçimdeki şiir (hakiki) şiir olamaz. Olsa olsa manzum kelâm olabilir. Zira şiire

has bir takım üsluplar vardır ki bunlar mensur kelâmda bulunmaz. Aynı şekilde mensur kelâma ait üsluplar da şiir de bulunmaz. Şu halde manzum olduğu halde (şiire has) bahiskonusu üsluplar üzere olmayan kelâm şiir sayılamaz. Bu itibarla kendileriyle görüştüğümüz ve şu edebiyat sanatında üstadımız olan zevatın bir çokları; Mütenebbî ve Maarî'ye ait nazımların şiirle hiçbir ilgileri yoktur. Çünkü bu iki zat Arapların (lisan ve şiirlerine has olan) üsluplarını takip etmemişlerdir, görüşünde idiler.

Tarifteki "Arap üslupları üzere câri" kaydı Arap olmayan milletlere ait şiirleri tarifin dışında bırakan diğer bir fasıldır. Böylece Arapların da Arap olmayanların da şiirleri vardır, diyenlerin görüşleri de dikkate alınarak öbür milletlerin şiirleri tarifin dışında tutulmuş olur. Fakat "Arapların dışındaki milletlerin şiirleri yoktur" kanaatında olanlara göre (ki bu fikirde olan bir çok kimseler vardır) bu kayda ihtiyaç yoktur. Bunlar o kaydın yerine, "hususî üsluplar üzere câri" kaydını koymakta (esasen öbür milletlerin şiirleri olmayacağına göre Arap kelimesini zikretmeye ihtiyaç duymamakta)dırlar.

Şiirin hakikati hakkındaki sözlerimiz burada bitmiştir. Şimdi "şiiri vücuda getirmenin keyfiyeti"ne avdet edelim. Biz diyoruz ki: Bilinmelidir ki, şiiri vücuda getirmenin (amel-i şiir, *production of poetry*) ve ona has sanatı muhkem bir hale getirmenin bir takım şartları vardır.

Bu şartların ilki şiir cinsinden olan yani Arap şiiri cinsinden olan şeyleri hıfz etmektedir. O derecede ki, neticede nefste bir meleke vücuda gelsin (ve şair şiirini) o tezgâh üzere dokusun. Hıfz edilen (metinler) hakiki, tertemiz ve üslupça türlü türlü (şiirlerden) seçilir. Seçilmek suretiyle ezberlenmiş olan metinlerin maksada kâfi gelen asgari miktarı İbn Ebu Rebia, Küseyyir, Zu Rumme, Cerîr, Ebu Nüvas, Habîb (Ebu Temmam), Buhturî, Radî ve Ebu Firâs gibi büyük İslâm edebiyatçılarından bir şairin şiiri olup âzamisi *Kitabu'l-egâni*'nin şiiridir. Zira bu kitapta hem İslâm dönemindeki şairlerin şiirleri derlenmiş, hem de cahiliye dönemi şiirlerinden yapılan seçmeler toplanmıştır.

İmdi kimin ezberi (ve şiir sahasında mahfuzatı) yoksa, onun nazmı kusurlu ve fenadır. Mahfuzatın çok oluşundan ziyade şiire revnaklık ve halavet veren bir şey yoktur. Mahfuzatı az olanın veya hiç olmayanın şiiri olamaz. Öyle birinin söyledikleri düşük seviyedeki bir nazımdan başka bir şey değildir.

Ezber ile dolup tezgâhta (şiir) dokumak için karihayı biledikten sonra (bir kimse) kendini nazma verirse, nazımla çok çok meşgul olması sayesinde onda (şiir ve nazım) melekesi sağlamlaşıp kökleşir.

Nice kere, bu mahfuzata ait zahir ve harfler biçimindeki resimlerin (zihinden) silinmesi için onların unutulması, şiirin şartlarından, denilmiştir. Çünkü (silinmiş nakış ve) resimler onların aynen kullanılmasına mâni olur. (Çünkü mezkûr resimler ve izler şairin zihninde var olmaya devam ederse, şiir söyleyeceği vakit onları aynen kullanacağından kendiliğinden aslî bir şey söyleyemez. Zira mahfuzat ve kalıntılar yeni şeyler düşünmeye mâni olur.) Lakin nefis bu mahfuzatı (hazm edip) kendi keyfiyeti ve hali vaziyetine getirdikten sonra bunları unutursa (şiire has mahfuzattaki) üslup zihne nakşedilir. Adeta bir tezgâh haline gelen üslup, bu tezgâh üze-

rinde mahfuzatın emsali olan diğer kelimeleri zaruri olarak dokumaya koyulur.

Şair mutlaka halvete (*solitude*), suların aktığı ve çiçeklerin (süslediği) hoş manzaralı bir yere muhtaçtır. Keza neşe kaynağı olan haz vasıtalarıyla karihayı (ve şairlik istidadını) uyarmak ve tahrik etmek suretiyle onu coşturmak için mesmu'a, (güzel nağmelere ve hoş sadaya) ihtiyaç vardır.

Bütün bunlara ilaveten şairin rahat (huzurlu, neşeli) ve zinde olması da şarttır. Çünkü bu hal onu daha fazla derli toplu ve karihasını daha faal vaziyete getirir. Bu suretle kariha ezberindeki örneklerin emsalini ortaya koyar<sup>56</sup>.

Demişlerdir ki, bahsedilen husus için en iyi zaman uykudan henüz kalkılmış olup midenin boş ve fikrin zinde olduğu sabahın erken saatları ve hamam (bir nüshada; keyf) havasıdır. Nice kerelerde de aşk ve sermest olmak da bunun saiklerindendir, demişlerdir, Bunu *Kitabu'l-umde* isimli eserinde İbn Reşîk zikretmiştir. Bu kitap münhasıran bu sanata tahsis edilmiş olup ona gereği gibi hakkını vermiştir. Ne daha evvel ne de daha sonra bu konuda onun gibi bir eser yazılmamıştır.

Keza yine demişlerdir ki, şayet bütün bunlardan sonra şiir yazmak şaire zor gelirse bu işi başka bir zamana bırakmalı ve kendini bu işe zorlamamalıdır.

Şair ilk önce nazmın dökümünü ve dokumayı ele aldığı anda, beyti kafiye üzerine bina kılıp sonra da nihayetine kadar kelâmı bunun üzerine bina kılmalıdır. Çünkü başlangıçta beyti kafiye üzerine bina kılmayı ihmal edecek olursa, artık sonradan kafiye yerine yerleştirmek kendisine güç gelir. Ekseriya da yakışsız ve hoş gitmeyen bir kafiye ortaya çıkar. Hatırı, şaire bir beyit ilham eder ama bu beyit civarındaki mısralara münasip düşmezse, şair bu beyti onun için en uygun düşen bir yere tehir ve terk etmelidir. Çünkü her beyit bizatihi müstakildir. Geriye sadece münasebet kalmaktadır. Bu münasebeti de şair dilediğince seçebilir (ve hatırında tuttuğu beyti ilerde münasebet düşünce yerine yerleştirir).

Şair kasidesini bitirdikten sonra onu tekrar ele alıp yeni baştan düzenlemeli, süzgeçten geçirmeli ve iyi bir seviyeye ulaşmaması halinde emeğini esirgeyip manzumeyi olduğu gibi terk etmemelidir. Çünkü insan kendi şiirine meftundur. Zira fikrinin ürünü ve karihasının icadıdır. (Eserine aldanıp kusurlarını dikkattan kaçırabilir. Onun için yeniden gözden geçirmesi zaruri olur). Kelâm olarak şairin şiirde en fasih terkipleri ve dil zaruretlerinden arınmış bulunan (düzgün ifadeleri) kullanılmalıdır. Bu çeşit kelâmı ise terk etmelidir. Zira bu gibi şeylerin kullanılması lisan melekesi bakımından bir kusur sayıldığından sözü belagat seviyesinin altına düşürür. O yüzden lisan üstatları (Araplaşmış kimselerin ihdas ettikleri kelimeler demek olan) müvellid ve (şiir ve vezin zarureti sebebiyle kelimenin irabını veya bünyesini tahrif etmek mânasına gelen) dil zaruretlerini yasaklamışlardır. Çünkü şair için söz söyleme sahası o kadar geniştir ki, o (kazanmış olduğu) meleke sayesinde bu gibi şeyleri bir yana bırakıp en üstün bir ifade tarzını bulabilir.

56 Görülüyor ki İbn Haldun, Nedim gibi bir şair için bir Lale devri tasarlamaktadır. Halbuki çileden, derten, ızdıraptan, sıkıntıdan ve buhrandan kaynaklanan bir şiir ve edebiyat da vardır. En güzel edebi eserlerin önemli bir bölümü, gerek fert gerekse cemiyet olarak sıkıntıların çekildiği döneme aittir. Zevk ve safaya meyyal olan İbn Haldun mersiye ve hiciv gibi şiir türlerini görmek istememiştir.

Şair, içinde ta'kid (muğlaklık) bulunan terkiplerden de gücü yettiğince kaçınarak sadece lafzından evvel mânaları akla geliveren terkiplere yönelmelidir. Keza şair bir çok mânayı bir tek beyitte toplamaktan da uzak durmalıdır. Çünkü bu gibi ifadelerde de anlamayı zorlaştıran bir muğlaklık vardır. Şiirde, tercihe şayan olan mânaya denk olan veya bol bol mânaya kâfi gelen lafızdır. Zira mâna çok olursa haşv olur. Bu durum zihni, mânalara dalma işiyle meşgul edeceğinden zevkin tam manasıyla belagatı kavramasına engel olur. Bir şiir lafızlarından evvel mânaları zihne geliverirse ancak bu durumda kolay sayılır. Bundan dolayı üstatlarımız –Allah kendilerine rahmet etsin– doğu Endülü's'ün şairi Ebu Bekir (bir nüshada, Ebu Ishak) b. Haface'nin şiirini bir tek beyitte bir sürü mâna yığılmıştır diye ayıplar ve tenkit ederlerdi; tıpkı Mütenebbî ve Maarri'yi, şiirlerinin örgüsü, Arap üslupları üzerine örülmemiştir, diye ayıpladıkları gibi. Nitekim zikredilmişti. O yüzden bu iki şairin şiirleri, şiir seviyesinin altında kalan manzum söz sayılmıştır. Bunun böyle olduğuna hükmeden (lisanî ve edebî) zevktir.

Şairin, avamî ve bayağı lafızlardan da sakınması icab eder. Aynı şekilde kullanıla kullanıla mübtezel (alelade) hale gelen sokak lakırdılarından (argolardan) da da-ima uzak durmalıdır. Çünkü bu şekilde tedavül eden ve kullanılan lafızlar kelâmı belagat seviyesinin altına düşürür. Keza mübtezel mânalardan da sakınır. Çünkü herkes tarafından bilinen bu nevi mânalar da kelâmın belagat seviyesinde olmasına engel teşkil eder. Zira bu vaziyet, kelâmı mübtezel (*hackneyed*, bayağı) bir hale getirir. Onu bir şey ifade etmez (mânâsız) bir dereceye yaklaştırır. Meselâ “ateş sıcaktır” ve “sema üzerimizdedir” cümleleri böyle (mübtezel, alelade cümleler)dir. Bir kelâm bir şey ifade etmez duruma yakın olduğu nisbette belagat mertebesinde uzak kalır. Çünkü anlamsızlık ve belagat (bir ifadedeki) iki uç noktadır. Bundan dolayıdır ki umumiyet itibarıyla “nübüvvet” ve “ilâhiyat” mevzularındaki (naat, münacaat, ilahî ve tevhid gibi) şiirler o kadar çok iyi değildir. Ve bu mevzuda ancak büyük şairler maharet gösterebilirler. O da (bu çeşit şiirlerin) az bir kısmında ve bir sürü müşkilatla. Çünkü bu çeşit şiirlerin mânaları cumhur arasında tedavül etmekte (ve harcâlem bir hale gelmekte), bu yüzden netice olarak mübtezel bir hale dönüşmektedir<sup>57</sup>.

57 İbn Haldun'a göre rabbaniyât ve nübüvvât konusunda söylenen şiirler ve ilâhiler mübtezeldir, yani aleladedir. Zira bunların mânaları herkes tarafından bilinen ve harcâlem olan fikirlerdir. Bu konularda ancak birinci sınıf şairler, o da pek az konuda, ve çok fazla çaba harcayarak hazakat ve maharet gösterebilirler. İbn Haldun bu meseleye bundan bir sonraki bahiste tekrar dönecektir. Şimdilik biz burada şunu söyleyelim: Gerçekten de İslâm âleminde Allah, peygamber ve dinî konular üzerine söylenen şiirlerde umumiyetle herkesçe bilinen duygular ve düşünceler tekrarlanmış durmuştur. Bu yüzden bu vadideki mahsullerin ve eserlerin fazla edebî ehemmiyeti ve şiir değeri yoktur. Kıssalar, pend-nameler, zühdiyat, menkıbenâmeler... hep böyledir. Bunlar zorlanarak yazılmış kuru ve yavan metinler olup sırf iman kuvvetiyle, kudsiyetlerine inanılarak okunmuş, kısa bir süre sonra unutulup gitmiştir. Ancak aynı konularda Mevlânâ ve Yunus gibi büyük şairler, gerçekten de edebî ehemmiyeti ve şiir değeri yüksek olan bediî ürünler vermişlerdir. İran edebiyatında bunun pek çok örneği vardır. Demek ki bir konunun herkes tarafından bilinmesi, o konuda edebî ve bediî eserlerin verilemeyeceği mânasına gelmez. Fuzulî'nin Su kasidesi bunun en bariz örneğidir. Kaldı ki, bizzat İbn Haldun'un da bundan sonraki bölümde ifade edeceği gibi, şiirde aslolan mâna değil, söyleyiş ve deyiştir. Bir şair herkesçe bilinen bir konuda herkesçe malum olan düşünceleri ve duyguları herkesi hayran bırakan

Bütün bunlardan sonra şayet bir şahıs için şiir söylemek mümkün değilse, bu şahıs (hiç yılmadan ve bıkmadan sürekli olarak) şiir konusunda temrinler ve tekrarlar yapmalıdır. Çünkü kariha (*talent*) meme gibidir. Sağıldıkça süt verir. Terk ve ihmal edilince de (azalır ve) kurur.

Hülâsa bu sanat ve öğrenilmesi keyfiyeti İbn Reşîk'in *Kitabu'l-umde*'sinde mükemmel bir şekilde anlatılmıştır. Biz bu sanattan gücümüz yettiği nisbette hatırimızda kalanları bahiskonusu ettik. Bu hususları tam olarak öğrenmek isteyenler bahiskonusu esere müracaat etmelidirler. Çünkü buna dair istedikleri her malumat orada vardır. (Bizim burada anlattıklarımız ondan) kâfi miktarda bir nebzedir. Yardımcı olan Allah'tır.

Şu şiir sanatı hususunda riayeti gerekli şeylere dair bu meslekte olanlar bir takım manzumeler vücuda getirmişlerdir. Buna dair söylenenlerin en güzeli, İbn Reşîk'e ait olduğunu zannettiğim (bu şiir aslında Nâşi Abbas diye bilinen Ali b. Abdullah b. Vasîf'ındır aşağıdaki) manzumesidir:

Allah şiir sanatına lanet etsin, zira bu sahada  
Ne de çok çeşit çeşit kara cahillerle karşılaşyoruz.  
Bunlar garib şiir nevini (ve muğlak tabirleri)  
Dinleyiciye aşîkâr ve kolay gelene tercih etmektedirler.  
Saçma şeyleri sahih bir mâna olarak görmedeler,  
Berbat sözleri de değerli bir şey saymaktalar,  
Doğru olan şiir nevini bilmemekteler ve  
Kara cahil olduklarından bunu bilmediklerini de bilmemekteler  
Bizim dışımızdakiler böylelerini kınamaktadırlar ama  
Doğrusu biz onları (şair saymadığımızdan) mazur görmekteyiz.

bir söyleyiş ve deyiş güzelliği ve ifade mükemmelliğiyle dile getirip dehasını ortaya koyabilir ve bütün mesele de budur. Konunun malum, lafızların mütedavil ve fikirlerin mükerrer olması şiirde o kadar fazla önemli değildir. Yunus'ta hiçbir fikir ve konu yeni değildir. Yunus'ta bulunup da daha evvel defalarca tekrarlanmamış hiçbir şey yoktur. Mevlânâ için de durum aynıdır. Şu halde bunların büyük şair oluşları herkesçe bilinegelmekte olan şeyleri onlara inanarak, onları tadarak, duyarak, yeni baştan ama herkesten daha samimi bir şekilde yaşayarak herkesi hayrette bırakan bir deyiş ve söyleyiş güzelliğiyle bedî bir tarzda ifade etme kudretini ve kabiliyetini göstermiş olmalarıdır.

Aslında şiirin ve edebiyatın hiçbir konusu yeni değildir. Tabiat, insan aşk ve Allah her milletten olan şairlerin ve ediplerin ortak konularıdır. Şair ve ediplerin yarıştıkları saha ilim ve fikir meydanı değil deyiş ve söyleyiş sahasıdır, duyma ve duyurabilme alanıdır. Bu bakımdan konu, kelime ve fikirlerin malum, mükerrer ve mütedavil olması tabiat, insan ve aşk üzerine söylenen şiirler için kusur olmadığı gibi Allah ve din konusu üzerine söylenen şiirler için de kusur değildir. Yeter ki şiiri şiir yapan unsurlar bulunsun. Ancak şu da bir gerçektir ki umumiyetle kelim, fıkıh, hadis ve tefsir gibi zahiri ilimler, şair ve edipleri bir takım dinî kayıtların ve hükümlerin altına aldığından bu durum bu sahada at oynatmak isteyen şair ve ediplerin hareket serbestliklerini ve hür olarak düşünme ve duyma imkânlarını mecburi olarak kısıtlar, ifade haklarına dar sınırlamalar getirir. Günah ve mahzur teşkil eden şeyleri düşünme ve ifade etme endişesi, edebî kabiliyetlerini rahat ve tam olarak ortaya koymalarına engel olur. Bu yüzden İbn Haldun'un çok haklı olarak belirttiği gibi edebiyat diye ortaya kuru ve yavan bir söz yığını çıkar ve bu hiç bir kimsenin de işine yaramaz. Ancak zahiri hükümlerden harici kayıtlardan ve kitabî tesirlerden azâd olarak dilediği gibi mutlak bir serbesti içinde coşan ve taşan mutasavvıf şairler gerçekten şiirin en güzel örneklerini ortaya koyabilme gücünü göstermişlerdir. Yalnız sonraki tasavvuf şiiri de geniş ölçüde zahiri hükümlerin ve kitabî bilgilerin tesir sahasına girdiğinden edebî değerini yitirerek fukaha şiiri gibi mübtezel bir hal almıştır.

Şiir ancak nazım ve ahenk itibariyle münasip düşen şey (ve ibare)dir,  
 Her ne kadar sıfatları itibariyle türlü türlü olsa da  
 Şiirin her cüzü diğerleriyle mütenasip olarak aynı şekilde ortaya çıkar.  
 Göğüs ve sırt kısımları (sadr-ı manzume ve metn-i manzume bir dilberin endamı  
 gibi) muntazam bir biçimde meydana gelir.

Şiirdeki her mâna o tarzda vücuda gelir ki  
 Şayet o tarzda düşmeseydi öyle olması temenni edilirdi  
 Şiir beyan ve belagatin öyle bir mertebesinde olmalıdır ki  
 Kendisini (tıpkı bir gelin gibi) temaşa edenlere, güzelliği bizzat beyan edeyazmalı  
 Şiirin kelimeleri tıpkı yüzlere benzemeli  
 Mânalar ise bu (güzел) yüzlere yerleştirilen (ahu) gözler mesabesinde olmalı  
 Şiir, arzulara göre meram makamında kaim olmalı (dileklerin dili olmalı)  
 İnşâd edenler onun güzelliğiyle süslenmeli, (veya tecelli etmeli)  
 Hür ve asil bir kişiyi şiirle meth ettiğinde  
 İtnab üslubuna yönelirsin  
 Manzumenin nesib kısmını kolay ve anlaşılır olarak vaz' edersin  
 Medhiyeyi dosdoğru ve açık nitelikte tutarsın  
 Kulağı rahatsız eden sözlerden titizlikle kaçarsın  
 Bu sözler lafzen mevzun olsalar bile  
 Şayet onu şiirle hicvedecek olursan  
 Bu husustaki şiirinde, hicivde kabasaba dil kullananların tuttukları yolları ayıpla  
 Hicivde (maksadı) tasrih etmeyi deva say  
 Tariz ve kinayeli sözleri de gömülü bir hastalık addet  
 Şiirinde göz yaşı döküceğin zaman  
 Günün birinde sabahın erken saatlarında ayrılan (dost)lara, ve hevdeçler içinde  
 sefer yapan hanımlara

Üzerine bir hüznün çöker (o vakit) zaptetmelisin  
 Gözlerde masun kalmış olan göz yaşlarını  
 Şayet (bir dostuna) sitem edeceksen  
 Vaadi tehditle ve yumuşaklığı sertlikle karıştırmalısın  
 Böylece sitem ettiğin şahsı bırakmış olursun  
 Endişe ile itminan ve izzetle zillet arasında  
 En sıhhatli şiir inci gibi dizilenidir ve  
 Ayan beyan olmak şartıyla  
 Bu şiir okunduğunda halk benzerini söyleme sevdasına düşer  
 Mislini söylemeye kasedtiklerinde (şiir vadisinde) muktedir olanları bile aciz bırakır.  
 (Zira sehl-i mümtendir.)

Aynı konuda Nâşi (Ebu Abbas Abdullah b. Muhammed, öl. 293/ 906) aşağıdaki manzumeyi söylemiştir:

Şiir o şeydir ki onun göğsünde olan inhırafları düzene sokarsın  
 Metninin esasını bir tertibe bağlarsın  
 Çatlaklarını itnabla tamir edersin  
 Kör olan gözünü içaz (mili) ile açarsın  
 (Şiirin zihne) yakın olanı ile uzak olanını birleştirirsin bir araya getirirsin  
 (Bir su gibi) biriken kısmı ile akan kısmını birleştirirsin

Asil ve kerem sahibi birini meth u sena edip  
 Hakkı olan teşekkür borcunu ödemek istediğin zaman  
 Ona sözün en nefisini ve metnini armağan ve  
 En önemlisini ve değerlisini tahsis edersin  
 Bu manzume parçalarındaki nizam itibarıyla akıcı olur.  
 Kısımlarındaki uyum cihetinden kolay bulunur  
 Şayet bir yer ve sakinleri için ağlayacaksan  
 Mahzuna göz yaşı döktüreceksin  
 Eğer bir töhmetten kinaye yoluyla bahsetmek istiyorsan  
 Sözün zahiri ile bâtınını birbirine muhalif hale getir  
 Bu sözü dinleyen bir şahıs sübût ile şüphe  
 Zan ile yakîn arasında bocalasın dursun  
 Bir dostuna bir hatasından dolayı sitem ettiğin zaman  
 Ona olan hitapta şiddetle mülayemeti bir arada bulundur  
 Onu tatlılıkla ünsiyet eder,  
 Hüzün ve elemden kurtulup emniyete kavuşmuş bir halde bırak  
 Gönلünü kaptırdığın bir dilbere laf attığın zaman  
 Fettan gamzeleriyle seni vurduğundan ötürü  
 Onu hoş ve nükteli sözlerle kendine bendet  
 Sözlerdeki saklı rumuz ve gizli esrar onu tutuştur  
 Senden sadır olan bir hata için özür dilediğinde  
 Ne açık ne kapalı belki ikisi arası şüpheli bir ifade ile halini arzet  
 O vakit kabahatin, manzumene itibar eden kimsenin nezdinde dönüşecektir.  
 Ona serzeniş etme haline ve  
 Yemin ettirecektir (yaptığın şey hata değil, diye).

(bk. Bursa yazması, vr., 226 b).

#### LV. Nazım ve nesir sanatı, mânalarda değil ancak lafızlardadır

Bilmek lazımdır ki gerek nazım gerek nesir olsun kelâm sanatı, mânalarda olmayıp ancak lafızlarda (kelimelerde, söyleyişte ve deyişte)dır. Bu hususta lafızlar aslı olup mânalar sadece ve sadece ona tâbi durumdadır<sup>58</sup>.

Nazım ve nesirde söz (ustalığı) melekesini kazanmak için çabalayan sanatkar sırf lafızlarla mümarese suretiyle o melekeyi kazanır. Bu maksatla Arap kelâmından emsal teşkil eden ifadeleri, bunları çokça kullanmak ve diline yatkın bir hale getirmek için ezberler. Böylelikle kendisi için Mudar lisanında istikrarlı bir meleke hasıl olur. Kavmi arasında, üzerinde yetiştigi ucmelikten âzâd olur. Kendisini Arap kavmi arasında doğma-büyüme bir çocuk gibi farz ederek, tıpkı bir sabinin lisan öğrenmesi gibi onların lugatlarını öğrenir. Nihayet lisanları itibarıyla onlardan biri imiş gibi bir duruma gelir.

Bunun sebebi evvelce de belirtmiş olduğumuz gibi (Bölüm 6, Fasıl 43) şudur: Lisan telaffuzla ilgili sair melekeler gibi bir melekedir. Dille tekrar edile edile o (li-

58 Bu bölüm önemine binaen E.G. Browne tarafından (bk. *A Literary history of Persia*, London, 1902-24, II, 86) iktibas edilmiştir.



sanî melekenin) tahsil edilmesi için gayret sarf edilir ve nihayet meleke vücuda gelir. Nitekim sair melekelerde de durum budur.

Lisanda ve telaffuzda vücuda gelmiş olan şey sadece lafızlardan ibaret olup mânalar zahirde ve zihindedir. Ayrıca herkesin zihninde mânalar mevcut olup bu mânalarla ilgili olmak üzere zihne gelen her fikri herkes istediği gibi ve hoşuna giden biçimde tasavvur etme gücüne sahiptir. O yüzden de mânaların telifi (söz ustalığına ve) sanat külfetine ihtiyaç göstermez. Fakat sanata muhtaç olan, belirtmiş olduğumuz gibi bu mânaları ifade etmek için telif edilen, kelâm (ve terkip olunan lafızlar)dır. Bu (telif edilen kelâm ve terkip olunan lafızlar) mânaların kalıpları mesabesindedir. Nasıl ki denizden su almak için kullanılan kapların kimi altından kimi gümüşten kimi sadesten kimi camdan ve kimi de sırçadan yapılmıştır ve içlerindeki su haddizatında bir olup, su ile dolu olan kapların iyi vasıfta olmaları sudaki farklılıktan değil, sadece bu kapların cinslerindeki farklılıktan ileri gelmektedir. Aynen bunun gibi lisandaki iyi vasıf (cevdet, *quality*) ve onun kullanılmasındaki belagat da (icab-ı hal olan) maksatlara tatbik edilmesi itibariyle ifadenin farklı seviyede olmasına bağlı olarak farklılık göstermektedir. Yoksa mânalar haddizatında (her çeşit ifadede) birdir.

Kelâmın terkihi ve lisan melekesinin icabına göre onun muhtelif üslupları hakkında bilgi sahibi olmayan bir kimse maksadını ifade etmeye teşebbüs eder de bunu beceremezse, ancak ve ancak ayağa kalkmaya teşebbüs edip de gerekli güce sahip olmadığı için bu işe kadir olamayan bir kötürüm mesabesinde kalır.

Ve Allah, “Size bilmediğinizi öğretmektedir” (Bakara, 2/151).

LVI. Lisan melekesi çok miktardaki ezber ile hasıl olup bu melekenin iyi vasıfta olması ezberlenen (metinler)in iyi vasıfta olması sayesinde olur

Daha evvel demiştik ki (Bölüm 6, Fasıl 54) meramı Arap lisanını öğrenmek olan bir kimsenin mutlaka çok ezbere ihtiyacı vardır. (Edebî metinler ve şiirleri) ezberleyen şahısta hasıl olan melekenin iyi vasıfta olması, ezberlenen metinlerin (*maḥfuzât*, *memorize material*) iyi vasıfta olmasına, cinsindeki seviyesine ve miktarca çok oluşuna göre olur. İmdi kim ki Müslüman Arapların veya Habîb'in (Ebu Temmam), Attabî'nin, İbn Mu'tez'in, İbn Hânî'nin veya Şerif Radî'nin şiirlerini veya (nesir olmak üzere) İbn Mukaffa'nın veya Sehl b. Harun'un (Muhammed b. Abdülmelik) veya İbn Zeyyat'ın veyahutda Bedî' (uzzeman Hemedanî)'nin veyahut da Sâbiî'nin (İbrahim b. Hilâl, öl. 384/994) risalelerini ezberlerse, belagattaki mertebe ve derece itibariyle sahip olacağı meleke müteahhirinden İbn Sehl'in (öl. 658/1260) veya İbn Nebîh'in (Ali b. Muhammed, öl. 619/1222) şiirlerini veyahut Beysânî'nin veyahut da İmâd İsfehânî'nin nesirlerini ezberlemiş olan kimselerden daha iyi ve daha yüksek seviyede bulunur. Zira sonuncuların (edebiyat ve şiir itibariyle) seviyeleri evvelkilerin seviyelerinden aşağıdır. Bu husus (edebî) zevk sahibi basiretli bir münekkî için aşikârdır.

Maḥfuzâtın veya mesmûatın iyi olması nisbetinde, sonradan onları iyi olarak kullanmak mümkün olur. Melekenin iyi oluşu da her ikisinden sonra (yani hıfza ve

istimale bağılı olarak ve bunların iyi vasıfta olmaları ölçüsünde) vücuda gelir. İmdi ifade itibariyle mahfuzâtın yüksek bir seviyede olması nisbetinde (ondan) hasıl olan meleke de yüksek seviyede bulunur. Zira tabiat (imal ve istihsal ettiği edebî ürünleri) ancak mahfuzât (tan vücuda gelen meleke) tezgâhında dokur ve melekeye ait kuvvetler onun beslemesiyle neşvünema bulur. Şöyle ki: Her ne kadar nefis cibilliyeti itibariyle nev'an bir tane (cevherden ibaret) ise de o idrâklerdeki kuvvet ve zaaf itibariyle beşerde farklılıklar göstermektedir. Bu farklılığın yegâne sebebi ona hariçten gelip kendisinin keyfiyeti biçimine giren idrâkler, melekeler ve renklerdir. İşte bu sayede nefsin varlığı tamamiyet kazanarak, sureti kuvveden fiile çıkar.

Evvelce de belirttiğimiz gibi nefis için (muhtelif) melekeler hasıl olmasının yegâne yolu tedriciliktir. İmdi şiir melekesi çok miktarda (iyi vasıfta örnek) şiir ezberlemekle, ilim melekesi ilimler (ve bunlara ait muhtelif) idrâkler, mübaheseler ve nazariyelerle haşır neşir olmakla, fıkıh melekesi fıkıhla mümarese peyda edip meseleleri mukayese etmek, teferruatlandırmak ve usûle göre furuu (nun hükmünü) tesbit etmekle vücuda gelir. Rabbanî tasarruf melekesi insanın bâtinî hissine ve ruhuna rucu etme melekesini kazanıp Rabbanî bir hale inkılap edene kadar ibadetlere, zikirlerle, gücü yettiğince halktan ayrılıp halvete çekilmek suretiyle zahiri hissini muattal etme haline devam etmesiyle hasıl olur. Diğer melekelerin hepsi için durum aynıdır. Bunlardan her birinde, nefsin kendisiyle keyfiyetlendiği bir renk vardır.

Bir melekenin bizzat kendisi o melekenin neşvünemasına esas teşkil eden şeyin (hal ve şartların) iyi veya kötü nitelikte oluşuna bağlıdır. İmdi cinsi itibariyle yüksek seviyede olan bir belagat melekesi ancak o cinsten yüksek seviyedeki ifadelerin ezberlenmesiyle kazanılır. İşte bundan dolayıdır ki fakihler ve tümüyle ilim sahipleri belagatçe geri durumda bulunurlar. Bunun yegâne sebebi belagat üslubu ve bunun seviyesi haricinde kalan bir takım ilmî kaideleri ve fikhî tabirleri daha evvel ezberlemiş ve bu gibi şeylerle zihinlerini doldurmuş olmalarıdır. Halbuki ilimlere ve kaidelere ait ibarelerin belagattan aldıkları bir pay yoktur. İmdi ilk önce, burada işaret edilen çeşitten ezberler zihne gelip orada yer eder ve bunların miktarı da çok olup nefis onunla boyanırsa, ondan neşet eden meleke gayet noksan olarak vücuda gelir. Bu çeşit mahfuzâtın neticesi olan ibareler, Arapların ifadelerine has olan üsluplardan inhiraf eder. Araplara has temiz ve asil ifadeleri ezberleyip bunlarla dolmayan fakihlerin, nahivcilerin, kelâmcıların, ehl-i nazarın (hukemanın) ve bunların emsali olan zevatın şiirlerini bu nitelikte bulmaktayız.

Merinîler Hanedanlığı'nda alâmet kâtibi (tevkîî) olan dostum Fazıl Ebu Kasım b. Rıdvan (Abdullah b. Yusuf) bana şunu anlatmıştı. Bir gün Sultan Ebu Hasan'ın kâtibi meslektaşım Ebu Abbas b. Şuayb (Ahmed b. Şuayb, öl. 750/1349) ile fikir teatisinde bulunuyordum. Bu zat, çağında Arap dili sahasında maharet sahibi olanların önde geleni idi. Kendisine İbn Nahvî'nin (Yusuf b. Muhammed, öl. 513/1119) kasidesinin matlâmı okudum ve okuduğum şiirin ona ait olduğunu da söylemedim. Şiir şudur:

Sevgiliden hatıra kalan harabelerde durduğum zaman bilemedim  
Yenisi ile eskisi arasındaki farkın ne olduğunu

Bu beyti okur okumaz derhal: Bu bir fakih şiiridir, deyiverdi. Nereden bildin, diye sordum. Şiirde geçen “fark nedir” (me’l-fark) ibaresinden dedi. Ve ekledi: “Çünkü tabir Arap kelâmına has üsluplardan olmayıp fakihlerin ibarelerindendir”. Ben de ceddine rahmet, bu beyt İbn Nahvî’ye aittir dedim.

Halbuki kâtipler (muharrirler) ve şairler hiç de öyle değildirler. Zira onlar ezberlerini (edebî metinler arasından) seçmişler, düz sözlerde Araplara has ifade ve üsluplarla haşır-neşir olmuşlar ve (nesir ve nazımlar için) Araplara ait kelâmın iyi vasıfta olanlarını süzerek almışlardır.

Bir gün Endülüs’teki Benû Ahmer (Hafsîler) hanedanlığının hükümdarlarına vezirlik yapanlardan (dostum) Ebu Abdullah İbn Hatib ile sohbet yapıyorduk. Bu zat şiirde de, kitabet (tahrir) de de baş ve birinci idi. Kendisine dedim ki: Ne zaman şiir söylemeye meram etsem, bu işin bana güç geldiğini hissediyorum. Halbuki ezberim az olmakla beraber Kur’an’dan, hadisten ve Arap kelâmına ait fenlerden, (ifade türlerinden) olmak üzere iyi vasıftaki ifadeleri de ezberlemiştir. Doğrusunu Allah bilir ama bana bu güçlük ancak hafızamda yer etmiş bulunan ilmî şiirler ve telifatla alâkalı kaideler cihetinden gelmiş olabilir. Çünkü ben Şâtîbî’nin kıraata ve kurraya dair olan biri büyük diğeri küçük iki kasidesini ezberlemiş ve sema yoluyla öğrenmiş, İbn Hâcib’in biri fıkha, diğeri usûl-i fıkha dair olan iki eserini dersler olarak bellemiş, Hunaci’nin mantıka dair olan Cemel’ini, *Kitabu’t-teshil*’in bir kısmını ve ders meclislerindeki talim kaidelerinin bir çoğunu okumuş bulunuyorum. Netice itibariyle bu gibi şeyler zihnimi doldurmuş ve Kur’an, hadis ve Arap kelâmından müteşekkil olan iyi vasıftaki mahfuzatla müstaid olduğum melekenin yüzünü tahriş etmiş, bu durum da karihayı (gelişerek nihaî maksadına) ulaşmaktan alakoyuştur. Bunun üzerine İbn Hatib bir süre beni hayran hayran seyrettikten sonra; Bravo! böyle bir sözü ancak senin gibi birisi söyleyebilir, demişti.

Bu bölümden ve oradaki tesbitlerden, diğer bir sır daha senin için aşikâr olur. O da gerek nazımları, gerekse nesirleri itibariyle Müslüman Araplara ait ifadenin cahiliye dönemi Araplarına ait ifadenin belagat ve edebî zevk cihetinden daha yüksek seviyede olmasının (hakiki) sebebini ortaya koymaktır. Zira biz görmekteyiz ki Hassan b. Sâbit’in, Ömer b. Ebu Rebia’nın, Hutaye’nin, Cerîr’in, Ferazdak’ın, Nusayb’ın, Geylan Zu Rumma’nın, Ahvas’ın ve Beşşar’ın şiirleri daha sonra hitabeleri, nesir şeklindeki muhaberele ve hükümdarlarla aralarında geçen konuşmaları itibariyle Emevî hanedanlığında ve Abbasî hanedanlığının da başında (yaşamış) ilk Araplara ait olan ifadeler belagattaki seviye itibariyle Nâbiğa’nın, Antare’nin, İbn Külsüm’ün, Züheyr’in, Alkame b. Abde’nin, Tarafa b. Abd’in şiirlerinden ve gerek nesirleri gerekse muhavereleleri itibariyle cahiliye dönemine ait ifadelerden daha yüksektir. Belagat mevzuunda basiretli olan bir münekkî için tab’-ı selim ve zevk-ı sahih bu hususa şahadet ederler.

Bunun sebebi şudur: (İslâm döneminde yaşamış olan), sözü edilen zevat, mislini ortaya koymaktan beşerin âciz kaldığı Kur’an ve hadisteki yüksek seviyeli ifadeleri dinlemişler, bu ifadeler onların gönüllerinde yer tutmuş ve onların nefsleri bu ifadelerdeki üsluplar üzerine yetişmiştir. Bunun sonucu olarak onların (edebî) tabiatı yükselmiş ve belagattaki melekeleri, cahiliye döneminde yaşamış olup ne bu seviye-

de bir şey işiten ne de bunun gibi bir şey üzerine yetişen öncekilerin melekelerinden daha üstün bir hal almıştır. Bundan dolayı gerek nazm gerekse nesir itibarıyla onların ifadeleri berikilere nazaran daha güzel bir örgüye ve daha saf bir revnaklığa sahip olmuştur. Yüksek seviyedeki ifadelerden istifade etmiş olmaları sebebiyle çok daha muhkem bir temele ve gayet düzgün bir zemine istinat etmiştir. Bu hususu düşün taşın, şayet (edebî bir) zevk sahibi olup belagata da hakkıyla vakıf isen (edebî) zevkin bu bahiste sana şahitlik edecektir.

Bir gün üstadımız Şerif Ebu Kasım'a (Muhammed b. Ahmed Sebtî, öl. 760/1359) bu hususta sual sormuştum. Çağımızda Gırnata kadısı olan bu zat bu sanatın da üstadı idi. Şalûbîn (in Ömer b. Muhammed, öl. 545/1245) talebelerinden olup da Sebt'e'nin üstadları olan müteaddit cemaatlardan (belagat sanatını) öğrenmiş, lisan ilminde derinleşmiş ve bu konuda fevkalâde yüksek bir seviyeye ulaşmıştı. Bir gün kendisine; Acaba İslâm döneminin Arapları niçin cahiliye döneminin Araplarından belagatça daha yüksek seviyede bulunmaktadırlar, şeklinde bir soru yöneltmiştim. Bu durumu inkâr da edemezdi. Zira (edebî ve lisanî yönden) zevk sahibi idi. Uzun uzadıya sustuktan sonra, bilmiyorum vallahi, dedi. Bunun üzerine, bu meselede içime doğan bir hususu sana arz edeyim, belki de onun sebebi bu husustur, dedim ve burada kaydettiğim hususu kendisine anlattım. Bunun üzerine taaccüp ederek ve hayrette kalarak sükut etti. Daha sonra da bana hitaben; Ey Fakih! bu sözün altınla yazılması hakkıdır, dedi. Bundan sonra bana daima hürmetle muamele eder, ders meclislerinde sözüme kulak verir, ilimlerdeki şan ve şerefime şهادette bulunurdu.

Ve "Allah insanı yaratarak ona beyanı talim etti" (Rahman, 55/3-4).

## LVII. Tabîî ve sun'î ifade ve sun'î ifadenin iyi veya kusurlu oluşunun beyanı hakkında

Bilinmelidir ki ibare ve hitaptan ibaret olan kelâmın (ifade, *speech*) sırrı ve ruhu ancak belli bir mâna ifade etmesindedir. Muhmel kelâm hiç nazar-ı itibara alınmayan "ölü arazi" (*mevât, dead land*) gibidir<sup>59</sup>.

Beyancıların belagatı tarif etmelerinden anlaşıldığına göre ifadede kemâl, belagattan ibarettir. Zira onlar belagatı "kelâmın, halin icabına mutabık olmasıdır" diye tarif ederler. Belagat fennî lafzî terkiplerin, halin icabına mutabık düşmesine esas teşkil eden şartların ve hükümlerin bilinmesinden ibarettir. Mutabakat itibarıyla terkiplere has olan sözü edilen şartlar ve hükümler istikra yolu ile Arap lisanından çıkarılmış ve adeta kaideler halini almıştır.

İmdi bir takım şartlar ve hükümler dahilinde ve vaz'ları itibarıyla mûsned ile mûsnedun ileyh arasındaki isnadı ifade eden terkipler Arabça kavaidin, (nahvin) önemli bir kısmını meydana getirir. Aynı şekilde takdim-tehir, tarif-tenkir, izmar-iz-

59 Bu bölüm *Mukaddime*'nin eski Mısır ve Beyrut baskılarında ve Z. K. Ugan tercümesinde yoktur. Yeni cami nüshasında bu bölümün başlığı şöyledir: "Tabîî ifade temel itibarıyla daha muhkem olup belagatçe daha yüksek seviyede bulunur".

har, takyid-itlak vesaire gibi bahiskonusu terkiplere has olan ahval, isnadı ve hitap halinde muhatapları hariçten (ve cümlelerin vaz'ının dışından) kuşatan bir takım hükümler (ve yan mânalar) da ifade eder. Bu ahvalin bu hususu ifade etmesi için belli bir takım şartları ve hükümleri vardır ki, bunlar da belagat fenlerinden olup da "meâni ilmi" ismi verilen bir fennin kaidelerinden ibarettir. İmdi bahsedilen sebepten dolayı Arapçaya (ve nahiv ilmine) has kaideler, meâni ilmine has olan kaidelerin şümülüne dahil olur. Çünkü meâni ilminin isnad ifade (ve müsned ile müsnedun ileyh arasındaki nisbete delâlet) etmesi, ifade etmekte olduğu isnadı kuşatan ahvalden bir cüzdür. İrab kaidelerinde veya meâni esaslarında görülen bir aksaklıktan dolayı halin icabını (tam olarak) ifade etmekten, sözü edilen terkipleri geri bırakan şey, o terkipleri halin icabına mutabık olmaktan da geri bırakır ve böylece (terkibi) mevât sayıları mühmele (ve bir şey ifade etmeyen lafızlar arasına) sokar.

Sonra bahiskonusu edilen mukteza-yı hali ifade etme hususuna, zihnin muhtelif biçimlerde türlü türlü delâletler vasıtasıyla bir mânadan öbürüne intikal etmesi kabilinden olan vaziyetler tâbi olur. Çünkü belli bir terkiib vaz' itibariyle her hangi bir mâna üzerine delâlet eder. Sonra zihin, bu mânanın lazımlına veya melzumuna veya hut da benzerine intikal eder. Bu suretle vaz'ının dışında kullanılan terkip ya mecaz veya istiare veya hut da kinaye olur. Nitekim mahallinde izah edilmişti, (Bölüm 6, Fası 44). Böylece sözkonusu intikal sayesinde fikir için tıpkı ifadede olduğu gibi hat-ta ondan daha tesirli bir lezzet hasıl olur. Çünkü bunların tümünde de deliline dayanarak medlulü ele geçirme (ve ona karşı zafer kazanma) hususu mevcuttur ve malum olduğu üzere zafer, lezzetin sebeplerinden bulunmaktadır.

Sonra sözkonusu intikallerin, kaideler hükmünde olan bir takım şartları ve hükümleri daha vardır ki (edebiyatçılar) onları bir sanat haline sokarak beyan (*style*) ismini vermişlerdir. İş bu beyan ilmi, ifadenin mukteza-yı hale mutabık, olmasını temin eden meâni (*idea expression*) ilminin öz kardeşidir. Zira beyan, terkiplerin mânalarına ve medlullerine râcidir. Halbuki meâni ilminin kaideleri delâlet itibariyle bizzat terkiplerin ahvaline râci bulunmaktadır. Diğer taraftan malum olduğu gibi lafızla mâna birbirini gerektirir, (aralarında telazum vardır) ve yekdiğeriyle mütakabil-dir. Şu halde beyan ilmi ile meâni ilmi belagat ilminin iki cüzünü teşkil etmektedir. İfadedeki kemal ve mukteza-yı hale mutabakat bu ikisi sayesinde mümkün olmaktadır. İmdi bir şey ki, (icab-ı hale) mutabakat ve ifadedeki kemal itibariyle sözkonusu terkipler için kusur teşkil eder, yine o şey belagat itibariyle de aynı terkipler için kusur teşkil eder. Belagattan anlayan zevata göre böyle terkipler yabani hayvanların çıkardıkları sesler hükmünde olacağından onlara belagat dememek daha münasip olur. Zira Arapça ifadesi itibariyle mukteza-yı hale mutabık olan şeydir. İmdi buna göre belagat Arapça ifadenin aslını, seciyesini, ruhunu ve tabiatını teşkil etmektedir<sup>60</sup>.

60 İbn Haldun daha evvel (Bölüm 6, Fası 44) beyan ilmini esas alarak meâni ilmini onun bir bölümü olarak izah etmiş, fakat Mısır'a geldikten sonra oradaki geleneğe uyarak meseleyi burada olduğu gibi tasvir etmiş bir bakıma tashi ve ikmal etmiş, lakin aradaki uyumsuzluğu giderici bir beyanda bulunmamıştır. Yukarda kendi kanaatına, burada ise umumi kanaata işaret etmiştir de denilebilir.

Bilinmelidir ki, lisancılar tabîî ifade (*kelâm-ı matbû*) dedikleri zaman bu tabir ile, kendisiyle kasdolunan medlulünü ifade itibarıyla tabiat ve seciyesi (*genius*) mükemmel olan kelâmı kasdederek. Çünkü matbu kelâm (*natural speech*) kendisiyle sadece telaffuz kasdolunan bir ibare ve hitap değildir. Daha açıkçası mutekellim onunla zamirinde olanı dinleyicisine tam olarak ifade eder. Bu sözü zihnindeki mânânın mevsuk bir delili haline getirir.

İfadedeki mükemmellikten sonra çeşit çeşit güzelleştirme ve süslemeler (tahsinat ve tezyinat), söz konusu seciyeyle asaleten sahip olan, kelâmdaki terkipleri takip eder. Adeta bu gibi şeyler (ve bedîî sanatlar), terkiplere parlak bir fesahat bahşeder. (Bedîî sanatlar), süslü seci'ler, kelâmın fasıl ve fıkraları arasında muvazene, hükümleri muhtelif olan kısımlara göre ifadeleri takdim, müşterek bir lafızla bu lafzın kapalı olan mânasını ihâm (tevriye)<sup>61</sup> lafızlarla mânalar arasında cinas düşmesi için zıd lafızlar arasında mutabakat (tıbak) kabilinden şeylerdir. Böylece ifade için bir parlaklık, kulak için de bir lezzet, bir halavet ve güzellik hasıl olur ki bütün bunlar ifade üzerine zaid olan şeylerdir.

Bu sanat mu'ciz bir kelâm olan Kur'an'ın müteaddit yerlerinde mevcuttur.

"Kararan geceye ve aydınlanan gündüze and olsun ki..." (Leyl, 92/1, 2), "O ki, ihsanda bulunur, takva üzere olur, en güzel olanı tasdik eder..." (Leyl, 92/5, 10), "O ki, azar ve dünya hayatını tercih eder..." (Naziât, 79/37, 41), keza "Onlar iyi iş yaptıklarını sanarlar" (Kehf, 18/104) âyetleri de böyledir.

(Kur'an'da) bunların benzeri bir çok örnekleri vardır. Lâkin bu ibarelerde, sözü edilen bedîî sanatların vukuundan evvel bu terkiplerin asıllarında ifade, kemal mertebesine vardıktan sonra bu çeşit sanatlar vâki olmuştur.

Keza bu çeşit (bedîî) sanatlar cahiliye dönemindeki ifadelerde de geçer. Ancak bu ifadelerde bu sanatlar kasd ve taammüd yoluyla olmayıp tesadüfidir. Bu türlü şeylerin Zühre'nin şiirinde geçtiğinden bahsedilir.

İslâm döneminin (ilk) şairleri bu çeşit sanatları hem tesadüfen hem de kasden kullanmışlar ve bu hususta acaip şeyler ortaya koymuşlardır. Bu yola düşüp bu tür sanatların usûlünü ilk defa muhkem bir hale getirmiş olan Habib b. Evs (Ebu Temmam), Buhturî ve Müslim b. Velid'dir. Bunlar (edebî ve bedîî) sanatlara düşkünlük göstermişlerdir.

Bu sanatlarla ilk defa uğraşan Beşşar b. Hurd ve İbn Herme'dir, diyenler de vardır. Bu ikisi Arap lisanında şiirleri şahit ve delil olarak kullanılanların sonuncuları idiler. Sonra Külsüm b. Amr, Attabî, Mansur Nümeyrî, Müslim b. Velid ve Ebu Nüvas onlara tâbi olmuşlardı. Bunların ardından da Habib (Ebu Temmam) ve Buhturî gelmişlerdi. Daha sonra İbn Mu'tez zuhur edip bedîî ve edebî sanatların tümünü (kemale erdirerek) mühürledi.

Ne olduğunu anlayasınız diye (bedîî ve edebî) sanattan hali olan (kelâm-ı) matbua bir kaç örnek verelim. Meselâ Kays b. Zerih'in şu beytini ele alalım:

61 Buradan itibaren *Mukaddime*'nin Bursa yazması (vr., 228 b-229 a) ile Yeni cami nüshası farklılık gösterdiğinden Yeni cami nüshasındaki şekli, bölümün sonunda ayrıca verilecektir.

Çadırların arasından çıkıp gidiyorum, belki ben  
İssız yerlerde gizlice nefsim'e senden bahsederim diye

Veya Küseyyir'in şu beyitlerine bakalım:

O benden ben ondan ilgiyi kestikten sonra  
Benim Azze hanıma olan tutkunluğum  
Bulutun gölgesini ümit edip duran kimse gibidir ki  
Ne vakit bulutun gölgesinin müsait bir yerinde  
Uyumak istese bulut onu terk edip gider

İçinde herhangi bir sanat bulunmayan bu matbu kelâmın ve tabiî ifadenin teli-findeki sağlamlığa ve terki-bindeki metanete dikkat ediniz. Şayet bu esastan onda bir (bedî ve edebî) sanat bulunmuş olsaydı elbetteki güzelliği daha da artardı.

Masnû (*contrived*, sanatlı) ifade, Beşşar'dan, sonra Habib'ten (Ebu Temmam) ve bu ikisinin tabakasından daha sonra bu sanatın piri olan İbn Mu'tez'den itibaren çok görülür. Bunlardan sonra gelen müteahhirîn, bunların meydanında hüner göstermişler ve (edebî kumaşlarını) bunların tezgâhlarında dokumuşlardır. Artık sözkonusu (edebî ve bedî) sanatın ehli olanların katında bu sanatın müteaddit sınıfları ortaya çıkmıştır. Onlar bu sanat şekillerinin lakapları ve isimleri olarak birbirinden farklı istilâhlar kullanmışlardır. Bunlardan bir çokları, bu sanatı (kelâmın asıl manasıyla ilgili olan) ifadeye dahil olmaması, sadece ona güzellik ve revnak bahşetmesi şartıyla belagata dahil etmektedir. Bediiyat ehlinin mütekaddimîn olanlarına göre ise bu sanat belagattan hariçtir. Bundan dolayı onlar bu sanatı belli bir mevzuu bulunmayan edebî fenlerden addetmektedirler. *El-Umde* isimli eserinde İbn Reşîk'in ve Endülüs ediplerinin benimsedikleri görüş de budur. Bu sanatın kullanılması için (edipler) bir takım şartlar koşmuşlardır. Bunlardan biri bu sanatın tekellüfsüz (ve özentisiz) vâki olması ve bunların kullanılmasına (sanat yapma) endişesi olmaksızın girilmesi-dir.

Şayet (bir ifadede rastgele ve) kendiliğinden (edebî sanatlar) vâki olursa, onda söz yoktur. Çünkü bir sanat tekellüften beri olursa, ifade çirkin olmaktan salim olur. Zira sanat hususundaki tekellüf ve çaba ifadedeki esas terkiplerden gâfil olma neticesini doğurur. Böylece ifade kökünden aksamış ve belagat büsbütün ortadan kaybolmuş olur. Bu durumda ifadede sözkonusu güzellemelerden (tahsinat) başka bir şey kalmaz. Bugün çağımızdaki (edip)lere galip olan hal budur. Belagatta (edebî ve lisanî) zevk sahibi olanlar, onların sözkonusu fenlere düşkünlüklerini alay konusu haline getirmekte ve bu durumu bunun dışında bir şey yapmakta acz olarak kabul etmektedirler.

Çağında lisan konusunda mahir ve tabiî bir zevk sahibi olanlardan biri bulunan hocamız üstad Ebu Berekât Bellefikî'nin; "Nefsim için en çok arzu ettiğim şeylerden biri, günün birinde nazmında ve nesrinde şu bedîi fertlerle uğraşmayı bir meslek haline getirdiği için en ağır şekilde cezalandırılan ve azarlanan birini görmektir", dediğini iştmişimdir. O bu sözünüyle, bahiskonusu sanatları icra edeceğiz, derken bu gibi şeylere düşkünlük gösterip belagatı unutmasınlar diye talebelerini uyarmak istiyordu.

Ehline göre edebî sanatları kullanmanın şartlarından bir diğeri de mümkün mer-tebe bu gibi şeyleri azaltmaktır. Bir kasidenin iki üç beytinde bu çeşit sanatların bu-

lunması şiire zinet ve revnak vermesi bakımından kâfidir. Bu sanatların çok olması ise kusurdur. İbn Reşîk'in ve daha başkalarının dedikleri de budur.

Zamanında Endülüs'te Arap lisanının revaçta olmasını temin etmiş olan hocamız Kadı Ebu Kasım Şerif Sebti şöyle derdi: “Şayet şu bedîi fenler (ve edebî sanatlar) bir şairin şiirinde veya yazarın nesrinde vâki olursa, onların bunu çokça kullanmaları çirkin bir şey olur. Çünkü bu gibi şeyler ifadeye güzellik katar, onu süsler. Şu halde bunlar yüzdeki ben mesabesindedir. Bir ikisi hoş, çok miktarda olması ise çirkindir”.

Gerek cahiliye gerekse İslâm döneminde mensur ifadeler, manzum ifadelerin nisbeti ve ölçüsü üzere olup başlangıçta serbest idi. İbaredeki cümle ve terkipler arasında muvazeneye itibar edilir ve ibaredeki muvazene ondaki fasılalara şahitlik ederdi. Seci' iltizam etmek ve sanat yapmak kaygısı da bahiskonusu olmazdı. Büveyhîlerin sekreteri olan İbrahim b. Hilâl Sabî zamanına kadar bu hal devam etti. Sanat yapma ve kafiye tutturma işiyle uğraşan İbrahim bu hususta tuhaf şeyler ortaya koydu. Resmî yazışmalarda böyle hususlara düşkünlük gösterdiği için halk kendisini ayıplamıştı. Onu böyle bir yol tutmaya sevk eden yegâne âmil, hizmetinde bulunduğu hükümdarların gayr-ı Arap olmaları ve belagat pazarına revaç veren hilafet savlelerinden uzak bulunmalarıdır. Ondandır müteahhirinin nesrinde (edebî ve bedîi) sanat yayıldı. Serbest ve düz ifade dönemi unutuldu. Resmî yazışmalar (sultaniyât), dostane (ihvaniyât) yazılara (halis) Arapça olan ifadeler sokaktaki avamî ifadelerle benzer bir hal aldı. Makbul ibareler düşük ibarelere karışıp gitti.

Bütün bunlar göstermektedir ki, özenmeye ve zorlamaya dayanan masnû' kelâm ve sanatlı ifade, matbû kelâmdan ve tabîi ifadede geridir. Çünkü ilkinde belagatın aslına bağlı kalma kaygısı azdır. Bu hususta hâkim (edebî) zevktir.

“Ve sizi Allah yarattı ve size bilmediğinizi öğretti” (Bakara, 2/ 240)<sup>62</sup>.

\*  
\* \*

Ve iki zıd arasında mutabakat (tıbak) ve benzeri olan diğer bedîi şekiller gibi lakaplara (ve istılâhlara) ki bu hususun ehli olanlar bu gibi şeyleri tasnif ve tesbit etmişler, bunlara ait olmak üzere bir takım şartlar ve kaideler ortaya koyarak buna bedîi fenni ismini vermişlerdir.

Bu fennin ehli olan mütekaddimîn ve müteahhirîn ile bunların şarklı ve Mağripîli olanları bedîi fennin sınıf ve kısımlarının adedi hakkında ihtilaf etmişlerdir. Nitekim bu ilmin belagattan addedilmesi veya edilmemesi konusunda da ihtilaf etmişlerdir. Mağripîlilere göre bedîi ilmi, belagata dahil değildir. Gerçi Meşriklılar bedîi ilmini belagattan bir cüz olarak görmüşlerdir, lâkin onlara göre bu ilim kelâmı aslı (bir unsur) değildir, ancak kelâmı mukteza-yı hale tatbik etme hususuna riayet ettikten sonra bu ilim nazar-ı itibara alınır. Zira bu fen söze revnak ve zinet verir, halavet ve güzellik kazandırır. Çünkü evvelce de söylemiş olduğumuz veçhile sözkonusu mutabakattan hali olan bir ifade Arapça değildir. Güzelleştirme ve süs bir ifadeyi mutabakat unsurundan müstağni kılmaz. Bununla beraber bu mutabakat Arap dilinin kulla-

62 Buradan itibaren başlayan kısım Yeni cami nüshasından tercüme edilmiştir.



nılması ve terkiplerinin istikrası suretiyle elde edilmiştir. Bunlardan bir kısmı semâî olup şahidi ve delili de mevcuttur. Diğer kısmı kıyasî olup bu fennin ehli olanların eserlerinde tesbit etmiş oldukları malum esaslara göre iktisab ve iktibas edilmiştir.

(Beyancılar) “masnû kelâm” dedikleri zaman içinde bedîî fenler, lakaplar ve sı-nıflar (ve türlü türlü edebî sanatlar) bulunan terkipleri kasdetmektedirler. Buna mu-kabil olmak üzere “matbu kelâm” dedikleri zaman ifadesi mükemmel olan sözü kas-dederler. Bu ikisi yekdiğerine mukabildir. Bu da gösterir ki bedîî ve edebî sanatlar belagatın mukabildir.

Eskiden edipler bedîî sanatları edebî fenlerden addederler ve onu bu çeşit kitap-larda (kütübü'l-âdâb) derc ederlerdi. Zira bedîî fennin belli bir konusu yoktur. Bu yüzden de ilimlerden addedilmez. İbn Reşîk *Kitabu'l-umde*'de böyle yapmıştır. O bu eserinde daha evvel kimsenin yapmadığı biçimde şiir sanatından ve onu vücuda getir-menin keyfiyetinden bahsetmiş, sonra bunun ardından bedîî sanatlardan bahsetmiş (bu suretle bedîî fennini edebî fenler arasında zikretmiş)tir. Diğer Endülüslü edipler de aynı şekilde hareket etmişlerdir.

Derler ki kendini ilk defa bu sanata veren Ebu Temmam Habib b. Evs Taî'dir. Onun şiirleri bedîî sanatlarla doludur. Daha sonra diğer şairler (ve edipler) bu husus-ta onu takip ve taklit etmişlerdir. Halbuki daha evvel şiirde bu çeşit edebî sanatlar mevcut değildi. Gerek cahiliye şairleri gerekse İslâmiyet döneminin önde gelen şair-leri şiirlerinde bu gibi şeylerle uğraşmamışlar veya üzerinde fazla durmamışlardır. Şayet onların şiirlerinde bu çeşit şeyler vâki olmuşsa, bunlar kasıtsız ve tesadüfî ola-rak vâki olmuş, bir mümarese ve tekellüf olmaksızın karihalarından tabîî olarak zu-hur etmiş, o yüzden de zevk-i selim sahipleri tarafından hoş bulunmuştur. Onların şi-irlerinde görülen bedîî sanatlar ancak (mukteza-yı hale) mutabakattaki mükemmelli-ğin, belagatın hukukuna tam olarak riayet etmenin, bu çeşit sanatlarda tekellüf gös-terme kusurundan ve onları vücuda getirmek için uğraşıp didinme ayıbından uzak kalmanın neticesi olarak vâki olmuştur. Bu yüzden de onlardaki güzellik ilk fitrata ve tabîî hale yakın bulunmuştur.

Mensur kelama gelince gerek cahiliye dönemindeki ediplerin gerekse İslâm dö-neminde önde gelen ediplerin, makta'ları tafsil edilmiş ve durakları ayrılmış serbest bir nesirleri vardı. Seci' ve vezin diye de bir şey yoktu. Büveyhîlerin kâtibi İbrahim b. Hilal Sâbi zuhur edene kadar bu durum bu biçimde devam etti. O zuhur edince ke-lâmda (ve düz yazılarda) seci' kullanmaya başladı. Tıpkı şiirde riayet edilen kafiye öl-çüsünde nesirde o secileri gözönünde bulundurdu. Onu böyle hareket etmeye sevk eden âmil, hizmetinde bulunduğu hükümdarların gayr-ı Arap olmaları idi. Bizzat ken-disi de hükümdarlık temayülllerinden ve merasimlerinden uzak kalmış olan avamın ta-biatına sahipti. Belagattaki savleti ortaya çıkaran hilafet savletine yakın bulunmuyor-du. O yüzden sanatla yaldızlanmış aşağı seviyede bir üslubu (ve usûlü) vardı. Buna rağmen o gün bu gün adı yaygınlaştı, ünü yükseldi, kendisinden sonra sanatı sonraki-ler arasında tutuldu. Serbest ve düz ifadenin kullanıldığı dönem ve bu çeşit ibareler-deki belagatta bulunan savlet ve müessiriyet unutuldu. Resmî yazılar dostâne (ve âşî-kane) yazılara, fasih Arapça avamî lisana benzer bir hal aldı. Güdülen ve bakılan mal-

ların, başı boş ve bakımsız hayvanlara karışması gibi iyi ifadelerle kötülerini birbirine karıştırdı. Artık (söz ustalarının himmetleri ve) tabiatları kelâmdaki aslî belagatin gerisinde kaldı. Zira bu gibi ibarelerle fazla mümareseleri kalmamıştı. Geriye sadece bedîî sanatlarda ve fenlerde tekellüf gösterme, nazım ve nesirde bu fenlerin çeşitleriyle uğraşma ve bunlardan herbir nevi kullanmak için didinme kalmıştır. Belagat ilminin büyük üstatları her asırda bu çeşit hareketleri maskaralık saymışlar ve bu gibi şeylerle uğraşmayı başkaca bir şey yapmaktan acz olarak görmüşler ve reddetmişlerdir.

İdrâk etmiş olduğum hocalarım (Allah onlara rahmet etsin) bu gibi şeylerle uğraşan edebiyatçıları (ehl-i fûnûn-ı kelâmı) ayıplıyor ve onları aşağı bir seviyede görüyorlardı.

Lisanda mahir ve lisan zevkinde kariha sahibi olan hocamız üstad Ebu Berekât Bellefikî'nin şunu söylediğini işitmişimdir: "Canımın en çok arzu ettiği hoş şeylerden biri, günün birinde nazmında ve nesrinde bedîî sanatlar yapmak için uğraşan ve bu yüzden de şiddetli bir cezaya çarptırılan ve böylece rezil edilen birini müşahade etmektir". O bu sözü ile talebelerini bu çeşit (sun'î ve külfetli) sanatlardan men etmek istiyordu. Çünkü bu çeşit şeylerle uğraşmayı aded edinir de belagatin ne olduğunu bilemez bir hale düşer ve ondan gafil olurlar, diye endişe ediyordu.

Arap dilinin revaç ve rağbet bulmasını temin eden ve bunun bayraktarlığını yapan hocamız Kadı Ebu Kasım Şerif Sebî, "Bedîî fenler bir şairin şiirinde ve yazarın nesrinde kendiliğinden tabîî olarak vaki olursa ne âlâ, fakat bundan sonra onları bilerek tekrarlamak çirkin bir şey olur. Çünkü ifadeye güzellik veren ve onu süsleyen bedîî sanatlar yüzdeki ben mesabesindedir, bir ikisi güzel olursa da bundan maadası yakışık almaz," demiştir.

Sözü edilen fazilet sahiplerinin bütün bu beyanları, onların bu sanatı ve ondaki edebî sanatları çirkin bulduklarını ve sözü belagat derecesinden düşüren bir unsur olarak değerlendirdiklerini göstermektedir. Bunların "masnû kelâm derece itibarıyla matbu kelâmdan aşağıdır" demiş olmaları da bunun delilidir. Nitekim biz bunun sırrını ve hakikatini size göstermiş bulunuyoruz. Bu hususta hüküm verme yetkisi ise (lisanî ve edebî) zevke aittir. Bunun tefsiri ve izahı da yukarda geçmiştir.

En iyi bilen Allah'tır. "Size bilmediğinizi O öğretmiştir" (Bakara, 2/240).

### LVIII. Mevki sahipleri şiirle uğraşmaya tenezzül etmezler

Bilinmelidir ki şiir, Arapların divanı olup bu divan onların bütün ilimlerini, tarihlerini ve hikmetlerini ihtiva eder. Arap (ve kabile) reisleri şiirde yekdiğerleriyle rekabet ederlerdi. Şiirlerini inşad etmek için Ukaz Panayırı'na gelir, burada durur, maharetlerinin miktarını temyiz ve tayin etsin, diye vücuda getirdikleri yeni şiirleri burada bu işin üstatlarına ve vukuf ehline arz ederlerdi. Hatta şiirlerini, hac yaptıkları bir mahal olan ve İbrahim'in evi bulunan Beytu'l-haram'ın köşelerine asma hususunda münazaa, yapma noktasına kadar bu işi ileri götürmüşlerdi. Nitekim İmriu'l-Kays b. Hucr, Nâbiğa Zübeynî, Zeheyr b. Ebu Sülmâ, Antare b. Şeddad, Tarafe b. Abd, Alkame b. Abede, A'sâ ve muallakat-ı seb'anın diğer sahipleri böyle yapmış-

lardı. Şüphesiz ki şiirlerini Kabe'ye asabilenler, ancak kavmine, asabiyetine ve Mudar kabilesindeki yerine istinaden bunu yapmaya kadir olanlardı. Nitekim Kabe'ye asılan şiirlere "muallakat" isminin verilmesinin sebebi hakkında söylenen sözler bunun böyle olduğunu göstermektedir.

Sonra İslâmın başlangıç döneminde Araplar bu husustan (şiirde yarışmaktan) vazgeçti. Çünkü din, nübüvvet ve vahiy gibi hususlar onları bu gibi şeylerle meşgul olmaktan alıkoymuş, Kur'an'ın üslubu ve nazmı kendilerini dehşete düşürmüştü. Bu yüzden, bu durum karşısında dilsiz kaldılar. Bir müddet sükut edip nazma ve nesre dalmaktan uzak durdular. Daha sonra bu (fevkalâde) husus istikrar kazandı. İslâmın rüşd çağına ulaştığı hususunda bir kanaat hasıl oldu. Diğer taraftan şiiri haram kılan ve mahzurlu sayan bir vahiy gelmiş de değildi. Hz. Peygamber (s.a.) şiir dinlemiş ve şairleri mükâfatlandırmıştı. İşte bundan dolayı Araplar şiir hususundaki eski âdetlerine ve ananelerine avdet ettiler. O çağda Kureyşin önde gelenlerinden sayılan Ömer b. Ebu Rabîa, şiir sahasında yüksek bir derecede ve yüce bir seviyede bulunuyordu. Bu zat ekseriya şiirlerini İbn Abbas'a arz eder, o da durup şiirini hayran hayran dinlerdi.

Bundan sonra muazzam bir mülk ve izzetli bir hanedanlık zuhur etti. Araplar şiirleriyle mülk sahiplerine yaklaşılmaya ve bununla onları meth u sena etmeye başladılar. (Hanedanlıkların başında bulunan hükümdarlar ve) halifeler de iyi şiir söylemeleri ve kavimleri arasındaki mevkileri nisbetinde şairlere ihsanda bulunuyor, en büyük mükâfatları onlara veriyor, vekayie, tarihe, lugata ve lisanın şerefine vakıf olmanın vasıtası olduğu için şairlerin kendilerine şiir takdim etmelerini düşkünlük derecesinde arzuluyorlardı. Araplar (da bu) şiirleri ezberlemelerini çocuklarından istiyorlardı. Bu durum Emevî Hanedanlığı zamanında ve Abbasîlerin de başlangıç dönemi boyunca bu minval üzere sürüp gitti. İkd müellifinin şiir ve şairler konusunda Harun Reşid'in Es-mâ'î ile vâkı olan müsamere ve sohbet konuşmasına dikkat ediniz; Harun Reşid'in şiir konusunda ne kadar çok bilgi sahibi olduğunu, bu konuda ne derece derinlere gittiğini, onu öğrenme işine ne kadar ehemmiyet verdiğini, şiirin iyisini kötüsünden ayırmada nasıl bir maharete sahip olduğunu, ne kadar fazla şiir ezberlediğini göreceksiniz.

Sonra onları takiben muahhar şairler (ahlaf) zuhur etti. (Arabî) lisan onların (ana) dili değildi. Çünkü kendileri gayr-ı Araptı. Bu durum onları (Arabî) lisanı (tam olarak kavramaktan ve kullanmaktan) geri bırakıyordu. Zira Arap lisanını sadece sınaat yoluyla bellemişlerdi. Sonra bunlar başka bir maksat için değil, sırf ihsanlarına nail olmak için Arap lisanına vakıf olamayan gayr-ı Arap emirleri (Arapça inşad ettikleri) şiirleriyle meth u sena etmişlerdi. Nitekim Habib (Ebu Temmam), Buhturî, Mütenebbi, İbn Hânî ve onlardan sonra gelip de bunları takip eden diğer şairler böyle hareket etmişlerdir. Böylece şiirin maksadı yalan dolan ve (müdahene ve temellükle) bahşış dilenme haline geldi. Çünkü az evvel belirtmiş olduğumuz gibi eskilere ait olmak üzere şiirde mevcut olan faydalar yok olup gitmişti. Bundan dolayı da sonraki makam ve himmet sahipleri şiire tenezzül etmez olmuşlardı. Artık vaziyet değişmiş, şiirle uğraşmak riyaset sahipleri için bir leke, büyük mansıp sahipleri için de bir kusur haline gelmişti.

"Geceyi ve gündüzü evirip çeviren Allah'tır" (Nur, 24/44).

## LIX. Bedevîlerde ve şehirlielerde çağdaş Arap şiiri

Bilmek gerekir ki şiir yalnız Arap lisanına mahsus değildir. Daha açıkçası ister Arapça olsun, ister Acemce olsun her lisanı şiir mevcuttur. İranlıların, keza Yunanlıların şairleri vardı. Yunan şairlerinden Homeros'dan, Aristo *Kitabu'l-mantık*'ta bahsetmiş ve kendisini övmüştür. Himyerliler arasında eski şairler vardı.

Esasları ve irab kaideleri tedvin edilmiş olan Mudar lisanı ve lugati bozulup daha sonra Arap lisanı ile gayr-i Arap lisanlarının birbirine girmeleri ve karışmaları nisbetinde lugatlar da fesada uğrayınca, bizzat bedevî Arap nesli ayrı bir lugata sahip oldu. Bu lugat selefleri olan Mudar'ın lugatına irab itibariyle tamamıyla, lugavî mevzuat ve kelimelerin binaları cihetinden ise büyük ölçüde muhalif idi. Aynı şekilde şehirli olan hadarîler arasında neşet eden diğer bir lugat bir taraftan irab, vaz'lar ve tasrifler itibariyle Mudar lisanına muhalifti; öbür taraftan da o çağdaki bedevî Arap cemaatının lugatına muhalifti. Haddizatında hadarîlerin lisanları da çeşitli bölgelerde yaşayanların kullandıkları ıstılahlara göre farklı şekiller gösteriyordu. Meselâ Meşrik'teki halkın ve oradaki şehirlerde oturanların lugatları, Mağrip halkının ve oradaki şehirlerde oturanların lugatlarından başka idi. Aynı şekilde Meşrik ve Mağrip'teki ahalinin lugatı da Endülüs halkının ve oradaki şehirlerde oturanların lugatına muhalifti.

Tabii olarak şiir her lisanı var olagelmıştır. Çünkü ölçüler (ve şiire has vezinler), sakin ve harekelilerin adedleri itibariyle bir tek nisbet üzerine bulunur ve bunların yekdiğerine tekabül etmeleri beşerin tabiatında mevcuttur. O yüzden belli bir lugatin yok olmasıyla şiirin metruk hale gelmeyeceği aşikârdır. Sözü ettiğimiz lugat Mudar lisanıdır. Mudar lugatını konuşanlar bütün halk arasında meşhur olduğuna göre (şiirin) önde gelenleri ve bu meydanın silahşörleriydi. Daha açıkçası her ceyl, (halis bedevîler), müsta'cem (Acemleşmiş, melez hale gelmiş bedevî) Araplarından lugati olan herkes ve şehirli olan hadarîler, şiir inşad edegelmişler, meşgul olabildikleri ve konuşma tarikleri üzerine şiirin temelini sağlamca istinat ettirdikleri miktarda bu işle uğraşmışlar (ve muvaffak olmuşlar)dır.

Gayr-ı Arapların tesiriyle selefleri Mudar lugatından uzaklaşmış bulunan çağdaş müsta'cem Arap bedevîleri, çağımızda selefleri olan müsta'ribe Araplar tarzında sair vezinlerde şiir söylemekte, gazel, methiye, mersiye ve hiciv kabilinden olmak üzere şiirin muhtelif şekillerini ve maksatlarını ihtiva eden uzun manzumeler vücuda getirmekte, ifadedeki bir fenden ve konudan diğerine geçmek için istitrat (ve girizgâh) yapmakta, çoğu kere de sözlerinin başında hemen maksada girivermektedirler. Ekseriya şairler kasidelerine kendi isimlerinden bahsederek başlar ve bundan sonra nesib ve tagazzül bölümüne geçerler. O yüzden Mağrip'teki şehirlerin Arap halkı Arap şiirlerini nakletmiş olan (büyük râvî) Esmâ'î'ye nisbetle bu tür şiirlere *Esmâîyât* adını vermektedirler. Doğulu Araplar ise bu şiir türüne *Beddevî* (bedevî), *havrânî* ve *kubey-sî* gibi isimler verirler. Umumiyetle mûsikî sanatı tarzında olmayarak basitçe beste yapar, sonra terennüm ederler. Bu çeşit terennüme Irak ve Suriye'nin (kuzey cihetinde) ve noktalarında yer alan Havrân'a nisbetle "Havrânî" ismini verirler. Burası çağımıza dek bedevî Arapların konakladıkları ve yaşadıkları yerlerden biri olagelmıştır.

Arapların aralarında geniş çapta kullandıkları diğer bir fenleri ve şiir türleri daha vardır. Şöyle ki şiiri dörder cüz ve mısra üzere tertip ederler. Sonuncu mısra, revî itibariyle ilk üç mısraa muhalif olur. Her dördlüğün sadece sonuncu mısraında kafiye iltizam ederler. Kasidenin sonuna kadar böyle gider. Bu müvelledûndan ve melezlerden olan sonraki şairlerin ihdas etmiş oldukları murabba ve muhammese benzer. Sözü edilen Araplar bu çeşit şiirde fevkalâde güzel bir belagat gösterirler. Bunların arasında ulular ve bunların gerisinde kalan şairler mevcuttur.

Çağımızda ilimlerle meşgul olmayı meslek edinenlerin çoğu, bilhassa lisan âlimleri onlara ait olmak üzere var olan sözkonusu fenleri (ve belagatı) işittikleri vakit, inkâr etmekte, inşad olunan bu çeşit şiirlerden hoşlanmayıp reddetmekte, (edebî ve lisanî) zevklerinin bu türlü şiirden hoşlanmaması, o şiirlerin biçimsiz ve irabtan yoksun oluşundandır, diye itikat etmektedirler. Halbuki bunların böyle bir inanca varmış olmalarının yegâne sebebi, onların lugatları hakkında meleke sahibi olmamalarından ileri gelmektedir. Şayet bu türlü şiirlere dair olmak üzere onlarda mevcut olan meleke (ve itiyat) bunlar için de husule gelecek olsa, sözü edilen fenlerde (ve şiirlerde gerçekten) bir belagatın var olduğuna tabiatları, (hisleri) ve (edebî) zevkleri şahitlik ederdi. Eğer bu zevk fitratı ve bakış açısı itibariyle âfetlerden salim kalmış bir zevk-i selim (ve hiss-i müstakim) ise, yoksa irabın belagatta herhangi bir tesiri yoktur. Belagat sadece ifadenin maksada ve içinde vücuda geldiği halin icabına mutabık düşmesinden ibarettir. (Bu şart yerini bulduktan sonra) ister ref faile, nasb mefule delâlet etsin, ister bunun tersi olsun fark etmez. Bu hususa, yani hangi kelimenin fail, hangi kelimenin meful olduğuna delâlet eden şey ancak kelâmdaki karine-lerdir. Nitekim çağımızdaki Arapların şu lugatlarında durum budur. İmdi delâlet, meleke sahiplerinin vücuda getirdikleri istılâhlara göre olur. O yüzden bir melekedeki (lisanî) istilâh maruf ve meşhur olursa (ona bağlı olmak üzere) delâlet sahih olur. Bu delâlet, maksada ve halin gereğine mutabık düşünce, belagat da sahih olur. Artık nahivcilerin bu husustaki gramer kaidelerine itibar edilmez.

İşbu Arapların şiirlerinde, şiirdeki üsluplar ve fenler mevcut olup onlarda bulunmayan sadece kelimelerin sonlarındaki irab hareketleridir. Zira onlar tarafından kulanılan kelimeler umumiyetle mevkuf ve sonları sakindir. Bu sebeple onlarca fail mefulden ve mübteda haberden irab hareketleriyle değil ancak karinelerle ayırd edilir<sup>63</sup>.

63 İbn Haldun'un avamî şiir ve edebiyat konusunda verdiği bilgiler, umumiyetle beğenilmiş, ama bazıları tarafından da hatalı ve mahzurlu bulunmuştur. İbn Haldun, halk deyişleri, edebiyatı ve bunun çeşitleri hakkında müsbet bir tavır takınmış, bu tür edebiyatı âdet olduğu üzere hafife almamış, reddetmemiş; tersine akl-ı selime istinaden bu edebiyatı ciddi surette tetkik ederek önem ve değerini ortaya koymuştur.

Ona göre şiir ve edebiyat belli bir kavme, millete ve lisana has değildir, beşerin tabiatında var olan bir fitrat ve istidattır. Belagatda irabın tesiri yoktur, çünkü belagat, sözün maksada mutabık olmasından ibarettir. Şu halde belagat kudreti ile olan ilgisi itibariyle avamî lehçe, (fasih) Mudar lehçesine denktir. Avamî bir lisan kullananlar, şayet bu lisanda meleke sahibi iseler, bu lehçe ile beliğ bir şiir ve güzel bir edebiyat meydana getirebilirler. Ona göre, avamın ve halkın deyişleri, söyleyişleri, şiir ve edebiyatları havassinkinden aşağı değildir. Onun için edebiyatta, halk edebiyatından yana bir tavır takınmıştır.

Aşağıdaki manzume bedevî tarzda olup Şerif b. Hâşim'in dili üzere söylenmiştir. Sarhân'ın kızı Câziye için ağlayan ve onun kabilesiyle Mağrib'e göç ettiğinden bahs eden Şerif diyor ki:

Savaş kahramanı Şerif b. Hâşim, bedbahtlığından şikâyetçi olduğu yüreğinin (ve Câziye'nin) acısını bize ilan etmektedir. Gönlünün gittiğini ve elemli gönlünün peşinden bir bedevî gencini gönderdiğini, kendisine ârız olan cevri u cefadan, ruhunun nasıl şikâyetçi olduğunu anlatmakta; el-Vedâ denilen günün sabahında, ki Allah ondan haberdar olanı kahr etsin.

Onun ruhu hissetmektedir acısını, derisi yüzülmüş ve dilim dilim doğranmış bir kimsenin,

Hâlis Hind çeliğinden yapılmış bir bıçakla, ve yine o,  
Bir yıkayıcının elinde meleyen bir koyun haline dönmüş,  
(Bu koyun) Akasya dikenine benzeyen bir kemendle götürülmekte  
Bir çift (bağla) ayakları ve başı bağlanmakta,  
Ve yıkayan da ipin ucunu tutup onu oğmakta.  
Onun haline bakıp göz yaşlarım pınar gibi aktı,  
Tıpkı bir döndürücü tarafından çevrilen su dolabının gözlerinden oluk oluk  
akan sular gibi.

Yetişip göz yaşlarına daha çok akıttı,  
Yağmur yüklü bulutlardan boşanan yağmur gibi,  
Ki safa tarafındaki kayalıklardan sağanak halinde yağmakta.  
Aynı şekilde bol bol şimşekler çakmakta.  
Benim bu şarkım bir gaza hazırlığıdır ki,  
Bağdat'ın yoksullarını bile uyandırmıştır.  
Münadi sefer için ilan yaptı.  
Ve halk eşyalarını derleyip topladı.  
Kabilenin borç (deve) verenleri, borçlularını sıkıştırdı,  
Ey Ziyab b. Gânim, şimdi yola çıkmalarına mâni ol,  
Mazî b. Mukarreb onları denetlemekte.  
Hasan b. Serhan onlara dedi ki: Batıya doğru gidiniz,  
Sürünüzü önden sevk ediniz, onların bekçisi benim.  
O, meleşen sürüyü sürmekte ve göndermekte,  
Zeyyan b. Abis beni bırak,  
O, Himyerin zinetine ve servetine razı olmaz,  
Dostun ve arkadaşım olduğunu iddia ede ede bana gadr etti.  
Halbuki ben onun etrafında bulunup kendisine siper olmayı hiç terk etmemiştim.  
Geri dönüp onlara: Ey İbn Hâşim beldesi,

Gerçi Safiyyuddin Hilî, *el-Atılı'l-hâlî*'de, İbn Sema Melik *Dâru't-tiraz*'da ve İbn Said *el-Muktataf min ezharî't-taraf*'da mu'reb şiirle avamî şiir arasında orta bir yerde bulunan muvaşşahatdan, fenû't-tevşihten bahsetmişlerse de İbn Haldun'un kanaatlarına varamamışlardır. Kaldı ki İbn Haldun'dan önceki birçok tarihçi *ezcal* bir yana muvaşşahatı bile eserlerine almamışlardır. Onlara göre bu tür manzumeler şiir sayılmaya layık değildir. İbn Bessam *ez-Zâhir*'de ve Merakeşli, Abdulvâhid *el-Mûcib*'de böyle yapmışlardır. Makkarî *Ezharu'r-riyaz*'da ve Muhibbî *Hulasâtu'l-eser*'de halk şiiri konusunda İbn Haldun'u takip etmişlerdir.

İbn Haldun'un da muvaşşahat ve ezcalin büyük bir kısmını, Ebu Hasan Ali b. Said Mağribî'nin *el-Muktatafat*'ından naklettiği de gözden irak tutulmamalıdır. (Bk. *A'mâlu mehrecanı İbn Haldun*, s. 477).

Biz bu beldeleri koruyabiliriz ama eğer susuzluktan çatlamamışsa,  
 Bağdat'ın kapısı ve toprakları bize haramdır,  
 Biz oraya ne girer ne oradan geçebiliriz.  
 Bineklerimiz ürkütülerek uzaklaştırılmıştır oradan.  
 Ruhum İbn Hâşim'in beldesinden uzaklaşıyor.  
 Güneşi kavurucu olduğu için, aksi halde öğlenin sıcaklığında emr-i Hak vaki olabilir.  
 Genç kızların ateşleri, bütün gece kıvılcım saçtı,  
 Bir yandan sığınak ararken diğer yandan esirlerini bağlıyorlar.

(Çağdaş bedevî şairlerin) İfrikiye ve Zâb mıntıkasında kendilerinin hasmı olan  
 Zenâte emiri Ebu Su'dâ Yefrenî hakkında istihza yollu söyledikleri şu manzume de  
 bu kabil şiirlerdendir:

Alyanaklı Su'dâ (hatun), hüznü bir şekilde sefere çıkan kervanda feryadı  
 basarak dedi ki:

Ey Zenatalı halifenin kabrini soran!  
 Onun vasfını benden al, şaşkınlık etme!  
 Ben onu Rân nehrinin yamaçlarında görmekteyim.  
 Onun üst tarafında inşa edilmiş ulu bir Hristiyan manastırı vardır,  
 Ben onu kum tepelerdeki yoldan kıvrılıp uzaklaşan çukurda görmekteyim.  
 Doğusunda bir nehir var, sazlık da bunun delili.  
 Ah! Zenatalı halifenin yüzünden ciğerlerim nasıl parçalanmakta!  
 Çünkü o, ataları asil olan bir neslin zürriyetinden gelmekte, (ama ne çare ki  
 kendisi adam değil).

O, harp kahramanı Ziyad b. Gânim tarafından katl olunmuş,  
 Ki onun açtığı yaralar, ağzı açılan su tulumları gibi kan fışkırmakta.  
 Ey Câziye! Zenatalı halife artık ölmüştür,  
 Şimdi gönlünün istediği yerde ikamet et.  
 Git, iftiracı, biz seni otuz kere uzaklara gönderdik. (Dokuz köyden kovduk.)  
 Bir gündüz zarfında onaltı (kovuluş senin için) azdır.

Şairlerin bu çeşitten olan şiirlerinden biri de Şerif b. Hâşim tarafından söylen-  
 miştir. O, bu manzumesinde Mâzî b. Mukarreb ile aralarında geçen sert tartışmaları  
 bahiskonusu etmektedir:

Bir asilzade olan Mâzî, karşıma çıkıp bana dedi ki:  
 Ey Şükrî! Biz senden memnun değiliz.  
 Ey Şükrî! Necd'e geri dön ve daha fazla laf etme,  
 Ancak memleketini imar eden (hoşça) yaşar.  
 Ey Şükrî! Bizden uzaklaşıp başkalarına yaklaşmış bulunuyorsun (aramızda  
 ahabplık kalmamıştır).

Biz, isabet etmesi mukadder olan kaza oklarına hedef olmaktayız.  
 Aynen polata çakılan çakmak taşı gibi.  
 Ey Şükrî! Selamet bulmak için Biskra'dan ayrılıp Necd'e gider olduk.  
 Eğer topraklarımızda develer yedi ayda bir gebe kalırsa,  
 Biz Araplar bundan daha münbit topraklara mâlik olamayız. (Gerçi beylerinin kızı  
 ülkelerindedir ama o Araptır ve biz Arap kızlarının hafiflik ettiklerini bilmiyoruz).

(Hilâlîlerin) Mağrib'e göç edip Zenatayı mağlup ederek buraları onlardan almalardan bahseden şu manzume de bu nevidendir:

İbn Hişam'a yapmış olduğum nice iyilikler boşa gitti.  
 Benden önce de nice kişilerin iyilikleri boşa gitmiştir.  
 Ben ve o, aramızda mevcut kibir (mücadelesi) içinde idik.  
 Bir hüccetle beni mağlup etti, (şaşa) kaldım,  
 Sanki (bu hüccet) halis ve kuvvetli bir şaraptır da yudumlayanları  
 güçsüz bırakmaktadır.  
 Veya (yakındım) saçları ağarmış bir kadın gibi ki, ciğerparesi ölmüş.  
 Gurbette ve kendisi de kabilesinden uzak düşmüş, kara gün gelip  
 çatinca perişan olmuş.  
 Misafirlerini ağırlamaktan gafil Araplar arasında bulunurken.  
 Onun gibi ben de uğradığım hakaretlerin neticesi olarak.  
 Can sıkıntısından kahr olmuş yürekten yakmıyorum.  
 Kavmime göç etmelerini emrettim, onlar da erkenden,  
 Yüklerini bineklere sıkıca sardılar.  
 Yedi gün çadırımız mahpus kaldı, (kurulmadan)  
 Ve bedeviler çadır kurmak için çadır direği dikmediler.  
 Bütün zaman boyunca, sıra sıra tepelerden geçirek,  
 Artık develer üzerinde hararet onları kavurarak (kaldılar).

Aşağıdaki manzume Riyah kabilesinin boylarından biri olan *ed-Devâvide*'den olup onların içinde reis durumunda bulunan sultan Muzaffer b. Yahya'ya ait olup İfrikiye'de Muvahhidilerin ilk hükümdarı olan Emir Ebu Zekeriya b. Ebu Hafs'ın zindanında ayağına bukağı vurulmuş bir halde iken söylemiştir.

(Şair) acz ve zaaf haline düştükten sonra gecenin karanlığı içinde feryad ederek der ki:

Gözlerime uyku haramdır,  
 Elem ve ızdırapla ittifak kuran kalbime,  
 Uzayıp giden dertler içinde kıvranan sevdalı ruhuma kim çare bulsun?  
 (Sevdiğim kadın) Hicazlı bedevî bir Araptır,  
 Genceciktir, meramı (ve sevdası) elde edilmekten de uzaktır.  
 Kırlarda yaşamaya düşkündür, kasabalardaki hayatla ülfet etmez,  
 Fakat çadırının kurulduğu yumuşak kumlu yerlere  
 Yağar yağmur, O, burada geçirir her kışı  
 Çünkü vurgundur buraya, sevmiştir, sahiden buranın hayatını  
 Geçirir baharını yağmurların yeşillendirdiği çimenlerde  
 Bu yağmurlar yağdıran bulutlar, başı dumanlı dağlardan gelir.  
 (Çimenlikler) büyüler gözleri, aldıktan sonra  
 Yağmuru geçen bulutlardan.  
 (Bulutlar) nice kere döker göz yaşı, nice kere  
 Bulut göllerindeki çeşmelerden akar çeşmeler şırl şırl  
 (Çimenlikler) tıpkı pırıl pırıl elbiseler içindeki bakire gelinler gibidir.  
 Ve kemeri de papatya çiçeklerinden.  
 (Onlar) bir çöl, bir ova, engin bir genişlik, ve bir sahra (seyahat etmek için)



Bir mera, meradaki davarların merasından başka  
 Meşrubatları Bint-i hamuz develerin halis sütü,  
 Akşamleyin sağılmış, yiyecekleri de koyun etinden,  
 O müstağnidir, kapıdan da sahradan da  
 O (savaş) sahasındaki izdihamı göğüslemek gençlerin saçlarını ağartır.  
 Allah, Müseycid mıntakasının kıvrım kıvrım vadilerini sulasın,  
 Kurumuş otlarına, yeniden hayat versin,  
 Benim mükâfatım sevgi ileidir. Keşke ben onların  
 Kumluklarında geçen günleri elime geçirebilsem!  
 O zamanlar ki gençlik kemani bileklerimde idi,  
 Kalkıp da attığım oklar hedefinden hiç şaşmazdı.  
 Atım, eğrimin altında hazırdı daima,  
 Gençlik zamanın kırsığı eğerli ve dizgini de elimde idi.  
 Nice tombul güzeller beni uykusuz bıraktı, görmemiştım  
 Alemde gülümsedikleri zaman görünen dişlerinden daha cazip dizilmiş inci.  
 Bundan başka nice iri göğüslüler ve tombul kalçalılar,  
 Ve sürmelenmiş gözler, parlak dövmeler (ve benler).  
 Onlara olan tutkum ağır bir darbe oldu bana,  
 Kendi elimle, kalbim onların hakkımdaki taleblerini hiç unutmaz.  
 Derd odunlarıyla ciğerlerimde tutuşan ateş,  
 Tutuşurda tutuşur, söndüremez alevini sular (ve göz yaşı)  
 Ey bana vaadde bulunan! Bu vaad ne zamana kadar?  
 Karanlıkları, gözlerimi kör eden zindanda tükendi ömür!  
 Lakin gördüm ki güneş tutulmuş bir süre,  
 Sonra kaplamış üzerini bulutlar, sonra da kaybolmuş üzerini örten bulutlar.  
 Saadet bayrakları ve sancakları teveccüh etmiştir bize,  
 Allah'ın inayetiyle alâmetleri dalgalana dalgalana.  
 Ah ne olur! Bir görsem gözümle gazadan dönen muhatripleri,  
 Mızrak omuzumda ve önlerine düşmüş olduğum halde,  
 Şâmis'in üst tarafından Gıyasu'l-fark denilen kumluklarda  
 Bana göre Allah'ın beldelerinin en sevimlisi buranın fundalıklarıdır  
 Ca'feriye denilen yerdeki menzile, kumluğa yakın olarak  
 İkamet etmek benim için en hoş şeydir.  
 Burada Hilal b. Amir'in eli açık reisleriyle görüşürüm  
 Onlarla selamlaşmak (yüreğimdeki) pası siler, (hapiste kalmanın) izlerini yok eder.  
 Onlar, doğuya ve batıya nam salmışlardır,  
 Muharebeye tutuştukları bir kavmi derhal hezimete uğratırlar.  
 Onlara ve onların çadır (ve himayelerinde) olanlara selâm olsun  
 Felekten, Gına'nın kumruları öttükçe.  
 Başa gelenleri bırak bir yana, esef etme olup bitenlere.  
 Görüyorsun ki şu dünya hiçbir kimse için daim değil.

Aşağıdaki manzume de, bahiskonusu Arapların sonraki şairlerinden, Evlad-ı Ebu Leyl'den Ku'ûb Şeyhi *Halid b. Hamza b. Ömer*'e ait olup bu mısralarla hasımları olan Evlad-ı Mühelhil'e itab etmekte ve bunların şairleri olan Şibl b. Miskiyane'nin kavmi ile onlara karşı iftihar eden beyitlerine cevap vermektedir.

(Şair öyle) diyor ve bu söz bir felaketzedenin sözüdür,  
Musibetlerin en çetin olanlarıyla yüzyüze gelmenin kokusunu alan kâiflerin (ve  
kılavuzların) sözü.

Bu felaketler ona bataklıkların pis kokularını koklatmakta,  
İnşad etmek üzere hoş kafiye seçtiğinde  
Neşidelerimizden olan seçilmiş ve bezenmiş parçalar,  
Dedikoducular uyuduklarında, beni onlarla eğlenir ve alay eder bulursun.  
Mısraları, münekkidin eleğinden geçmiş beyitler,  
Benim de onların da (şiir) tarzını muhkem hale getirmiştir kâifler (ve münekkitletler)  
Ey meşveret ehli olanlar burada onlardan bahsetmemden maksat, kendilerini kırıp  
geçirmektir.

Genç aslandan (Şibl'den) kuzu melemesi gibi cevaplar!  
Ey Şibl! bize pek çok hoş develer gelmiştir.  
Onlara mâlik olmak, sahipleri için bir derd!  
Onların hepsini aldınız, bir kısmıyla yetinmediniz, muhtaç da olmadığınız halde.  
Diğer taraftan sahiplerine, onların kusurlu olduğunu söylüyorsunuz.  
Ümm-i Mî'tâmin b. Hamza hakkındaki sözünüz,  
O toprakların hamisi ve harap yerleri tekrar inşa edin (demeniz yanlıştır).  
Bilmiyor musun ki, buluştuktan sonra onu ayağa o kaldırdı.  
Benu Yahya'nın reisi ve dâbbesinin allakı,  
Ey sahtekâr Şibl, yakıp yıkan yetkili birisisin, sen.  
Cehennem ateşine gelip onunla ısınan birini hiç gördün mü?  
Ortada cehennemî bir ateş var, onu o söndürüyor ama söndürür söndürmez tekrar  
tutuşuyor.

İkinci defa cüretle ve tehlikeyi göze alarak söndürüyor.  
İki söndürüşten sonra tekrar tutuşan ateş,  
Gel artık ölüm evine ve ona uy,  
Kahramanlığı için övülmesini istiyor,  
Sakınılması gereken Benu Ka'b'ın adamları ise bundan kaçınıyorlar.  
Açıka anlaşıyor ki onlar ellerini, varabileceği yere kadar uzatıyorlar.  
Gördü ki onlar, korkulması gereken en büyük şeyler içinde bulunuyorlar.

Aynı manzumeden, azarla ilgili mısralar:

İşte o yüzden zenginlik iddiasında bulundunuz, ama ben daha zenginim, zira  
Sağlam bir irtibat ve şeref bağıyla zengin oldum,  
Öyle bir itibarım var ki, o sayede her türlü kimseyi defederim.  
Kılıçla enselerine vurarak düşmanları uzaklaştırırım.  
Gelinlik kızlar başlık isterlerse,  
Biz mızraklarımızın uçlarını (kana) boyarız.  
Onların nakdi ancak yakışıklı ve narin olmaktır  
Ve engerek yılanının ağzındaki dil gibi çevik kıratlardır,  
Ey amcazadelerimiz, zillate razı olmaz yiğitler,  
Bir çok esir bineklere binip yürürken,  
Bilirler ki yakalayacaktır kader onları aniden  
Şüphesiz, zira dünya dönektir.

Aynı manzumenin Hevdec'teki kadınları tavsif eden mısraları:

Hevdec'teki kadınlar, korkmadan çölleri kat ederler,  
Çevrelerine korku saçarak geçitleri aşarlar,  
De ki, Şibl'e, göz görür Hevdec'lerdeki halden anlayanları,  
Yabani sığırı (güzel kadından kinayedir) ancak kendi emsali bağrına basar.  
Görürsün, sahiplerinin bunları sabah erken naklettiklerini.

Şu da (Mağribli şairlerin) vecizelerindendir:

Verilmesi imkânsız olana talip olman aptallığındandır.  
Sana yan çizene yan çizmen doğru bir harekettir.  
Kapıları yüzlerine kapatan kimseleri gördüğünde,  
Atlayıver bineklerin sırtına (ve oradan savuş) ki Allah sana başka kapılar açsın.

Aşağıdaki mısralarda Şibl, Tercem'in soy şeceresine Ku'ubun intisap etmesi hâdisesinden bahs etmektedir. Tercem soyundan gelen ihtiyarların ve gençlerin gaddarlığından herkes şikâyet etmede.

Aşağıdaki manzume de Halid (b. Hamza)'nın olup kefaletini üstlendiği Tunus Sultanı Ebu İshak b. Sultan Ebu Yahya üzerinde Tunus'ta hâciplik yoluyla istibdat kurmuş olan Muvahhidlerin şeyhi *Ebu Muhammed b. Tafrâğîn* ile dostâne münasebetler içinde bulundukları için kabilesi mensuplarını kınamaktadır. Bu hâdise çağımıza yakın zamanlarda vâki olmuştur. Şiir şudur:

Civanmert bir kişi olan Halid bilerek söyler  
Değerli bir söz. Dediği de doğrudur hep.  
Bu söz hakîm ve makûl bir zatın sözü olup değildir  
Saçma. Dediğini kimse oraya buraya çekemez.  
Bir mâna tasavvur ettim, herhangi bir ihtiyacın zoruyla değil.  
Bir ayıplanmanın neticesi olan hezeyan da değil,  
Onu bir hazine olarak muhafaza ettim. O ne güzel bir yoldaşı!  
Bir fikir hazinesi idi ve hazine (er veya geç) keşf edilir.  
Şimdi ben onu açıklayarak söze başlıyorum ve bazı şeylerden bahs ediyorum.  
(Bizimle) kabiledaki adamlar arasında akrabalık vardır,  
Bunlar, en yakın akrabamız olan kandaşlarımız Benu Ka'ab olup  
Amcazâdelerimizdir, yaşlıları da gençleri de.  
Memleket feth edilince, (bura sakinlerinden) bazıları bize ziyafet olarak verdi:  
Halis bir dostluğu ve komşuyu bağrına basan konukseverliği.  
Bazıları bize dayanarak düşmanlarına karşı kendini savundu.  
Bilirsiniz ki sözüm gerçektir kesinlikle.  
Bazılarına hibe etmişizdir servetimizin bir kısmını,  
Mükâfat olarak. Bu da kayd olunmuştur resmî evraka bir hüküm olarak.  
Bazıları gelmiştir bize ihtiyaç içinde ve yüksek himmet sahibi oluşumuz,  
Bizi onlara karşı âlicenap ve lütufkâr kılmıştır.  
Bazıları hücum etmişlerdir bize garazkârlıkla,  
Azarladık onları, aramızda bir alâka kalmayacak kadar.  
Çirkin bularak rezil ettiğimizden, vazgeçmeye başladık

Defalarca, bazı kereler de tehdit etmiş olduk  
 Bazıları şikâyetçidir muktadir avanelerden ki,  
 Kapatırlar onlara çatıların kapısını.  
 Evvelkine karşı sonrakini himaye ettik. Talep etmişti onlardan mücade etmeyi onlara,  
 Mevla Yâlifî (Bâlikî, Yâlikî) ve Rebâb'ın arzularına rağmen.  
 Biz bu minval üzere uzun müddet onların yücelmelerini istedik.  
 Biz (onlarla aramıza) ihanet perdesi çekmedik.  
 Biz Terşîş topraklarını himayemiz altına aldık, halbuki daha evvel  
 Koşan atlar ve gerdenlikler feda etmiştik orası için.  
 Dışlı bir zat olan Veli-i emrin hükmünden  
 Hariçte kalan emlâki emre âmâde kıldık.  
 Kabilemizdeki uluların azimleri sayesinde  
 Benu Ka'abla her toplantıda birleştik,  
 Hasmâne ittifaka karşı bizi desteklediler  
 Her nahoş hâdisenin kaydından bizi âzâd ettiler.  
 Nihayet onların içinde bir oğlağa sahip olmayan kişi bile döndü,  
 Refah (bir hayata), malları da ulaştığı halde nisaba.  
 Pahası yüksek cariyeleri sahiplerinden alarak istihdam ettiler.  
 Ve türlü türlü ipekli elbiseler giydiler  
 (... iki mısra yok)  
 Çeşit çeşit çiftlik hayvanlarını kazandılar bol bol,  
 Vaktinin göze çarpan topluluğu oldular.  
 Benzer hale geldiler evvelki Bermekilere  
 Veya Ziyâb zamanındaki Hilâlîlere.  
 Her önemli ve tehlikeli hâdisede bize kalkan oldular.  
 Böyle idiler, düşmanın (harp) ateşi zahir olup parlayana kadar,  
 (Ve o zaman) karanlık basınca, beldeyi boş bıraktılar ama korkmadılar  
 Kınanmaktan ve kerem sahibi olanların beldelerinin kötüleneceğinden  
 Geceyi siper alıp kavm ve kabilelerine karanlık elbisesi giydirdiler  
 Fakat ne fena cübbeler giydiklerini bilemediler.  
 Aralarında (hakikat-ı halden) haberdar olmayan bir hafiye var.  
 Onun unutkanlığı hakkındaki hükmüm şu: O aklını kayb etmiştir.  
 Hakkımızda, bizimle ilgisi bulunmayan bir takım zanlara sahip.  
 Temenni ederiz ki semahatta onun için bir takım yollar bulunsun.  
 O da, onun suizannına iştirak edenler de hata ettiler.  
 Nitekim bu husus sabit olmuştur ve suizanda bulunan ayıplanır.  
 Vah vah, kahraman Ebu Muhammed (b. Tafrâğın öldü diye bilmem ki) nasıl  
 taziyyette bulunuyorlar,  
 Binlerce ve hesapsız lütuflar onun cihetinden eserdi diyerek.  
 Avanesi üzülmüştür, onun kaybına, sanıyorlar ki,  
 Yaşadığı müddetçe o, bulut görünür gibi (cömertçe) zahir olurdu.  
 Şimdi bulut altında sulu yer aramak için koşuşturuyorlar.  
 Fakat ümit ettikleri her şeyi bir serap olarak buluyorlar.  
 İhsanda bulunduğu, neyi (ve ne kadar) vereceğini bilir,  
 Lakin az verince, onun hakkında doğru olan bu olur.  
 Biz ondan bir hayır ummuyoruz,  
 Zaten o, ölüm okunun hedefi olup gitmiştir.

Terşîş'e (Tunus'a) ayak basarsa, burası başına dar gelir.  
 Ve batıverir güneş hafif bulutlarla,  
 Kaplar şehri akşamleyin hafif bulutlar  
 O, yakında burayı terkedip gidecektir, bulutların ayrılışı gibi  
 Bırakıp şehri azamet ve yüceliği içinde  
 Yine o, ayrılıp haremde ve perde arkasında yetiştirilen  
 Ahu gözlü, nazenin ve işveli cariyelerden,  
 Onlar naz ettikçe o da naz eder, onlar neşelenince o da neşelenir.  
 Kanunun güzel terennümü ve rebabın hoş nağmesinin tesiriyle.  
 Gaflete düşürüp onu yoldan azdırlar, nice kere de  
 Sanki bir gençmiş gibi onlarla gevezelik eder,  
 Onlarla (hoş) zaman geçirdi, emirlerine hep itaat edildi,  
 Vardı orada lezzetli yemekler ve nefis içkiler.  
 Geçmişteki dostluklar İbn Tafrâğın'e haram olsun.  
 Onun yerine, eline ancak harabelikler geçsin.  
 Eğer akl-ı selim sahibi zeki biri olsaydı, böyle derin bir denize dalmaya hiç  
 cüret eder miydi?

Vukuu zaruri (muazzam) hadiseler faal kişiler ister,  
 Büyükleri, halkı yekdiğerine kaynaştırır.  
 Metai bize ait olan pazar bununla kızdırılır,  
 Oklar ve mızraklar kırmızı (kan) ile kaplanır.  
 Mülkümüzün kârına talip olan Gülâm  
 Pişman olur, bir dişi bile sağlam kalmadan yürür durur.  
 Ey ekmeği yerken katıklık arayanlar,  
 Siz karıştırdınız, zehirle katıklık yaptınız iyi maddeleri.

Aşağıdaki manzume, Suriye'nin Havran mıntakasındaki sahrada yaşayan bedevî Araplara ait olup maktul düşen kocasının müttetikleri olan Kays kabilesine, onları öç almaya tahrik etmek üzere gönderilmiş bir kadın tarafından söylenmiştir:

Kabilenin yiğit kadını Ümmü Selâme söylüyor:  
 Muhterem bir zat hakkında ki, onu teselli etmeyi Allah kahr etsin.  
 Bu kadın, uzun geceleri uykuya hasret kalmış olarak geçirmiş.  
 Dolaştığı her yerde kederli ve elemlidir.  
 Evinin ve ailesinin başına gelenlerden ötürü.  
 Bir lahza (maktul kocasından) ayrı düşmesi, halini perişan etmiş.

Aşağıdaki şiir Benu Zu'ba kabilesinin boylarından biri olan Benu Amir'in çağımızdaki reislerinden olan Ali b. Ömer b. İbrahim'e ait olup bu manzumesinde elinde bulundurduğu reisliğe göz diken amcazadelerini eleştirmektedir.

İfadesi düzgün manzumenin tatlı mısraları  
 İşlenmiş uştanın elindeki inci gibi,  
 İpek ipliğe güzelce dizildikleri zaman.  
 Onları buraya getiriyorum, vâkıatın sebeplerini göstermek için.  
 Ayrılık esnasında develer yavrularıyla göç için ortaya çıktıklarında.  
 İki kabileden ana kabilenin uzaklaşması neticesinde ortaya çıkan ayrılık ve  
 maiyeti de keza

Uzaklaşmakta.

Bunun için bizi muhakeme edecek kimseleri Allah bize göstermesin.  
 Fakat o gün onları (kötü) niyetleri de kendileriyle birlikte uzaklaşınca  
 İçim cız etti, deve dikenini batmış gibi,  
 Ya da demircinin çıkarttığı alevli kıvılcımlarda yanmış gibi  
 Gergin maşalar arasında tutuşturulmuş  
 Veya kalbim bir (odun kıran tarafından) tutulmuş,  
 Ki onlara bir testere getirmiştir, biçmek için aptalın biri.  
 Ayrılığın zorluğundan vazgeçelim dediğim zaman, beni ziyaret etti,  
 Hicranı ilân eden vahim bir adam.  
 Ey yaylalar! Daha düne kadar mamur idiniz,  
 Büyük kabile ve cemaatlarla, çok miktardaki kölelerle.  
 Cirit oyununa çıkacak biniciler için atları sıkıca bağlayan uşaklarla.  
 Gecenin karanlığında bunlara bazıları uyanık, bazıları da uykuda.  
 Davarları otlatanlar, onları seyredenlerin hoşuna gitmekte,  
 Her ne zaman davarlar vadide, ya da yayla yolunda görünse  
 Ve genç kargalar fena halde korkmuşlar, hatta anaları da,  
 Sürü üstüne gelen sürüden, sığırdan ve deve kuşlarından  
 Çevresindeki baykuşlar hariç, bugün orada hiç bir şey yok.  
 Harabelerde ve civardaki tepelerde ötmeye baykuşlar.  
 Orada uzun müddet durduk, onu sorduk,  
 Bitap bir gözle, gözden yağmur gibi yaş boşandığı halde,  
 Ondandır, kalbinde duyduğum burukluktan başka bir şey kalmadı,  
 Bildiğim sebeplerden dolayı dert sahibi oldum, kalbim de rahatsız bir halde.  
 Bundan sonra Mansur Ebu Ali'ye selâm götürün,  
 Selâmdan sonra yine selâm olsun.  
 Ona söyle: Ey görüşlerinde şer olan Ebu Vefa,  
 Karanlıklara ve derin sulara girdiniz.  
 Arşınla ölçülmeyecek karışık bir şey, ancak onlar  
 Düzlüklerden ve tepelerden akıp gitmedeler.  
 Size rehber olacak bir ölçüyü onlarda bulamazsınız.  
 Coşan ve taşan ummanlarda yüzülmez.  
 Orada bazı serserilere yardım edildi,  
 Onları aranızda sokup sizleri bozmak için.  
 Ey gaziler! Onlar yollarını şaşırdılar, onlar için  
 Bir karar yoktur, dünyaları için de devam yoktur.  
 Nasıl bir zahmet içindeler, bir düşüncelerini bilseniz,  
 Ve temizlemez paçavralara dönmüş, kullanışsız ve arzu edilmez bir hale dönmüş  
 Elleri boşa çıktı, yüksek mevkilerin hasreti içinde kaldılar,  
 Bu mevkiler, onlara ait olmayan bir takım makamlardır.  
 Peygambere, Kabe'ye, Kabe'nin erkânına, onu her zaman ve her sene

ziyaret edenlere and olsun ki,

Eğer geceleri (çölde dolaşmak) için Allah ömür verirse,  
 Sizler keskin ve taze bir bade tadacaksınız,  
 Bizse çöllerde dolaşıp duracağız,  
 Herbirimizin elinde bir mızrak, bir de kılıç,  
 Bir de rüzgâr gibi giden atlar üzerinde olduğumuz halde

Koşar bu atlar, üzerindeki asilzade bir gençle.  
 Kısa kuyruklu, yeleli ve dişlerini gıcırdatan doru atlar,  
 Binildikleri vakit devamlı gemleri geven atlar.  
 Uzun müddetten beri kısır olan yer, bizler sayesinde gebe kalacak,  
 Sonra dağdaki bütün patikalardan bize doğumlar verecek.  
 Kahramanlarla, iriyarı develerle ve mızraklarla gelirler muazzam bir  
 kalabalık olarak,

Düşmanlar apar - topar bir araya geldikleri esnada.  
 Sevk ve idare eden bir komutan olarak,  
 Onları geride muhafaza ettim.  
 Mızrağımın sivri ucuyla bir harp işareti verdim.  
 Aç gözlü şahinler gibi otlaklarınızdan sonraları gideriz,  
 Zira bize olan borcunuzu ancak böyle ödersiniz.  
 Ey emir Ebu Ali: Vadinin baykuşları,  
 Aç olarak karşılaşırlar, et için dolaşan avcılarla.  
 Keza Ebu Hammu tökezleyen bir at satın aldı,  
 Ve çok sayıda cins atları da salıverdi.  
 Çok miktarda adamları da salıverdi ki, komşuları  
 Bunların ufak bir hata yaptıklarını dahi görmüş değildi.  
 Bu adamlar korkudan düşmana teslim olmazlar, mütevazidirler.  
 Onları elde tutmak istemez misiniz? Yerlerinde muhafaza etmediniz mi?  
 Onlar istedikleri yere gidebilirlerdi.  
 Zu'ba kabilesinin ilk ve son şerefi onlardır.  
 Umumiyetle deve sürücüsünün, çöle doğru giden  
 Deve yavrularına sokulan kadınları heyecanlandırıp korkutması gibi.  
 Düzlüklerle tepecikler arasında  
 Çöldeki yüksek tepeleri, ondan sonra kim aşacak,  
 Yavrularıyla birlikte develer hareket edince.  
 Onlar, onun peşinden acaba ne kadar ganimet getirecek?  
 Bütün şeref, hepsinin en iyisi olan bağ bozumu.  
 Hükümdarlar gelip ona zulüm ve gadr edince,  
 Sabahleyin erkenden yola çıkar, sabahın  
 Köründe yolculuk yapar.  
 Söz ustası ve anlayışlı bir şairden sizlere selâm,  
 Güvercinler ötüşüp kumrular şakıdıkça.  
 Ey Kays kabilesi! (maktul) Şihabuddin'i tümünüz kayb ettiniz.  
 İntikam almayı ihmal ettiniz, ona olan vefanız bu mu?  
 Beni sevindirip yüreğimdeki ateşi söndürmek üzere  
 Mektup gönderdiklerinde dedim ki:  
 Ne ayıp, saçları ve sakalları taramak  
 Ve beyaz tenli bakire kızların güzelliğini (ve namusunu) korumamak.

Aşağıdaki mısralar, Mısır'daki Hulubbâ (Hulbâ) kabilesi bedevilerinden Cü-  
 zamlı birine aittir:

Diyor ki, er-Rudeynî, doğru söyler el-Hudaynî (kılıç) hoş ve tumturaklı ifade-  
 lerle:

Ey bir devenin üstünde gelen,  
 Kuvvetli biri olarak, zarif eğerin üzerinde kurularak,  
 O bineğin üzerinde, uykuyu ganimet olarak görmeyen biri var.  
 Yüksek vasıflı, zeki, olup bitene vâkıf,  
 Eğer Hullabâ kabilesinden geliyorsanız,  
 Görürsünüz ki mübarezeyle tutuşan biri çıkarsa, savaşta üstün gelmeye  
 Daima hazır bir cemaat var onlarda.  
 Kavmin Manzûr oğullarından –ki Allah onların yokluğunu göstermesin–  
 Bir topluluk var ki, zayıf ve korkakların tümüne bedel.  
 Ben şahsen Benû Reddâd'ın bütün tecrübesine sahibim. Allah onları ciddi  
 engellerden korusun,  
 (Müsaade ediniz anlatayım) kervanla iken gelmişti bana karmakarışık haberler ve  
 Dağınık niyetler, yekdiğerine zıd görüşler.  
 Tek başıma zulme nasıl karşı durabilirim, siz ise bir cemaat  
 Şahlanan ve kışneyen uzun yeleli atlar üzerinde  
 (Ümit ve dua ederim ki) hepiniz bir kararda ittifak edersiniz.  
 Mal ve can telef etmek pahasına bile olsa,  
 Eşraftan olan Ubeyd b. Mâlik benim mesnedimdir.  
 Onun halka nezaret eden büyük bir şerefi var,  
 Al-i müslim eşrafından sâdık dostlarım var iken  
 Ben kendi halkımdan gördüğüm bir çok nahoş şey sebebiyle muzdaribim.

Mezkûr şiirlerin emsali bedevîlerde çoktur. Bunların bir kısmı aralarında dolaş-  
 maktadır. O kabilelere mensup olanlardan bazıları bu tarzı meslek edinmekte, diğer  
 bazıları bundan kaçınmaktadır. Nitekim şiir faslında zikr etmiştik. Riyâh, Zu'be ve  
 Süleym kabilelerinin önde gelenleri çağımızda bundan kaçınmaktadırlar.

### Endülüslülerin muvaşşahaları ve zecelleri

Endülüs diyarında şiir fazla gelişip ve bir takım tarzları ve çeşitleri düzenli bir  
 hal alıp sanat (ve zerafet) itibariyle son haddine ulaşınca, sonraki Endülüs şairleri ye-  
 ni bir şiir türü icad ederek ona muvaşşaha (bir çeşit müstezat) ismini verdiler.

Muvaşşahayı dal dal ve mısra mısra (dizi dizi, *gusn* ve *simt*ler halinde) tanzim  
 edip çokça bu çeşitten manzume ve onun muhtelif kalıplarını vücuda getirdiler. Bel-  
 li adedteki (*ağsân* ve *esmata*) bir beyit (*stanza*) adını verdiler. Bahiskonusu ilk beyit-  
 ten itibaren kıtanın nihayetine gelinceye kadar aralıksız olarak sözü edilen dallarda  
 ve onların vezinlerinde bulunan kafiyelerin adedini iltizam etmektedirler. Onlarca,  
 beyitlerin sayısı en çok yedi olabilir. Benimsenen (arza ve güdülen maksada göre bir  
 beytin ihtiva ettiği dallar müteaddit olur. Kasidede olduğu gibi muvaşşahanın konu-  
 su gazel (*tagazzül*) ve medhiye olur.

Bu tarz şiir, güzelliğin son sınırlarına kadar götürülmüşlerdir. Kavranması ve  
 anlaşılması kolay olması sebebiyle herkes, halkı da aydını da bundan hoşlanmıştır.  
 Muvaşşahalar, İspanya yarımadasında ilk defa Emir Abdullah b. Muhammed Merva-  
 nî'nin şairlerinden Mukaddem b. Muafa Kabrî tarafından icad edilmişti. *İkd* (ü'l-fe-



rid) müellifi Ebu Abdullah Ahmed b. Abdurabbih bu tarz şiiri ondan bellemişti. Bu ikisinin muvaşşahaları, sonrakilerin (muvaşşahaları) karşısında yaygınlık kazanmadığından bu tarz manzumeleri kesada uğradı, rağbetten düştü. Bu ikisinden sonra sözü edilen sanatla ilk defa fevkalâde eserler veren Merinîlerin sahibi Mu'tasım b. Sumâdih'in şairi Ubâdetü'l-Kazzaz idi. A'lam Betalyevsî, Ebu Bekir b. Zühr'de şunu işittiğini kayd eder: "Bütün muvaşşaha şairleri(veşşahlar), aşağıdaki deyişlerin şairi olan Ubâde Kazzaz'a bağlıdır:

Tam ayın ondördü-sabah güneşi-taze fidan-misk kokulu!  
Ne mükemmel-ne parlak-ne yeşil-ne hoş serpilmiş!  
Mutlaka-gözü ilişen-âşık olur-ona, mahrum kalır ama!

İddia ederler ki tavaif-i mülûk döneminde Ubâde'nin çağdaşı olan muvaşşaha yazarlarından hiçbiri onu geçememişti.

Tuleytule sahibi Me'mun b. Zunnun'un şairi İbn Erfa' Re'seh, Ubâde'yi takip etti. Derler ki o, meşhur muvaşşahasına gayet hoş bir şekilde şöyle başlamıştı: (Matla')

"Üd terennüm etti -En güzel nağmeyle- Arklar suladı- Bahçedeki çemenzarı".

Şöyle bitiriyor: (Matla')

"Cesursun -Teslim olmuyorsun- Belki de sen el Me'mun'sun- Düşman askerlerini dehşete düşüren- Yahya b. Zunnun".

Sonra Mülsemîn (Murabîtin) hanedanlığı sırasında (muvaşşahada) mütehasşıs olanlar zuhur etti. Bunlar fevkalâde nefis eserler vücuda getirdiler. Â'ma Tûtilî ile Yahya b. Bakî bu meydanda müsabaka edenler içinde başta geliyorlardı. Yıldızlı muvaşşahalarından biri şudur:

"Sahranın ortasındaki kervan - iffetli ve nazik (bakirelerle) geçip gitmede".

Endülüs'te bu işin ehli olan müteaddit üstatlar bahs etmişlerdir ki, muvaşşaha yazarlarından bir cemaat İşbiliye'de bir mecliste bir araya gelmişler, bunlardan her biri sanatkarâne bir manzume vücuda getirerek burada maharetini göstermiş, A'ma Tûtilî, manzumesini okumak üzere ileri atılmış ve aşağıdaki meşhur mavaşşahasını okumaya başlamış:

"Gülünce inciler göstermekte - Peçeyi açınca ayın ondördünü ortaya çıkarmakta - (O güzelliği içine almaya) zaman dar gelmekte- Ama o benim sineme sığmakta".

O, bunu inşad edince, İbn Bakî kendi muvaşşahasını yırtmış, diğerleri de bu husta onu takip etmişti.

A'lam Betalyevsî, İbn Zübeyr'in, "Hiç bir deyişinden dolayı hiç bir zaman muvaşşaha yazarına hased etmedim, sadece aşağıdaki deyişi söyleyiveren İbn Bakî müstesna", dediğini işitmişim diyor, İbn Bakî'nin muvaşşahası:

"Görmez misin Ahmed'i -Şerefın zirvesinde bulunmakta- Kimse ona erişmemekte -Garb ona muttali oldu- Ey şark sen bize onun bir misilini göster!"

(Tûlîlî ile İbn Bakî'nin yaşadıkları) o çağda yaşamış bulunan mahir muvaşşahacıardan biri de Ebu Bekir Ebyaz'dır. Meşhur bestelerin sahibi Filozof Ebu Bekr b. Bacce de onların muasırı idi. Meşhur hikayelerdendir ki, İbn Bacce, hizmetinde bulunduğu Saragossa sahibi İbn Tîfalvî'tin meclisinde hazır bulunduğu sırada onun bir uşağı (veya bir muganniye cariyesi) için muvaşşahasını söyleyivermişti. Muvaşşahanın başı şöyle:

“Naz ile eteğini çekebildiğince çek - Ve bir mestliği diğer mestliğe ekle!”

Medhiyeye konu olan kişi bundan son derece hoşlanmıştı. Bunun üzerine İbn Bacce manzumesini:

“Allah zafer sancağını açsın - Mefahirin emiri Ebu Bekir için”,

diyerek bitirmişti. Bu beste İbn Tîfalvî'tin kulağına çalınca, keyfinden nara atarak; “Ne hoş” demiş ve (kendinden geçerek) elbisesini yırtmış ve “Bu ne güzel bir başlangıç ve hatime” demişti. Sonra tekidli bir şekilde: “İbn Bacce evine mutlaka altınlar üzerinde yürüyerek gidecektir,” diye yemin etmişti. Ancak akıbetinin iyi olmayacağından korkan filozof, nalinine altın koyarak üzerine basa basa evine gitmek gibi bir (şer’î) hile düşünmüş (böyle Tîfalvî'tin mugallaz yemininin yerine gelmesini temin etmiş) idi. Ebu'l-Hattab b. Zühr şunu zıkr etmiştir: Ebu Bekr b. Zühr'ün meclisinde yukarıda kendisinden söz edilen muvaşşaha şairi Ebu Bekr Ebyaz bahiskonusu edilince, mecliste bulunanlardan biri dudak bükmüş, bunun üzerine Ebu Bekir b. Zühr; şu manzumeyi söylemiş olan bir kimseye nasıl dudak bükersiniz, deyip onun şu muvaşşahasını irad etmişti:

“Bana haz vermiyor mey içmek - Papatya bahçelerinde - Olmasa eğer o ince bellinin sabahları salına salına yürümesi - Veya akşamları - Niçin şu akşam badesi - Yanağıma tokat atmada - Neden şu poyraz - Esti de o yüzden eğildi - Dümdüz dal - Ekledi onu elbiseme”.

“Kalpleri mahv eden şeylerdendir - Bizim için cilve ile yürümesi - Ey gamzeli bakış günaha günah kat - Ey onun kırmızı dudağı ve zarif dişleri! - Serinlendir teşneyi - Sevda hastasını - O hiç caymaz - O husustaki ahdinden - Daimi surette - Her hâlükârda - Umar vuslat - Halbuki o, yaklaşılmaz bir haldedir”.

Bunlardan sonra, Muvahhidler hanedanlığının başlangıç döneminde Muhammed b. Ebu'l-Fazl b. Şeref şöhret bulmuştu. Alms (Hasan) b. Düveyride, Hatim b. Said'i, (İbn Ebu's-Şeref'e ait bir manzumenin) şu matla' beyitlerini okurken dinlemiştim, diyor:

“Güneşle aynı kıranda olan bir ay - (Sanki) bir bade ile bir nedimdir”.

(Muvahhidler dönemindeki vaşşahlardan) biri de aşağıdaki mısraların şairi olan İbn Hardûs'dur:

“Ey vuslat ve saadet gecesi - Ne olur Allah için avdet et”.

Diğer biri de şu mısraların şairi olan İbn Müehhildir:

“Bayram, zarif elbise ve atkı giymek ve hoş kokularla olmaz -Bayram ancak kavuşmaktır - Sevgiliye”.

Bir de Ebu İshak Düveynî vardı. İbn Said anlatıyor: Ebu Hasan Sehl b. Mâlik’i şunu anlatırken dinlemiştim: Ebu İshak o sırada yaşlanmış bulunan İbn Zühr’ü ziyarete gelmişti, bedevîlere has bir kıyafet içinde idi. Çünkü Hısn-ı Esetbe’de ikamet ediyordu. İbn Zühr onu tanımadığından meclisin en aşağısında bulunduğu bir yerde otururdu. Edebî sohbet kızsınca İbn İshak kendi muvaşşahasını inşad etti. Bu muvaşşahada şu mısralar yer alıyordu:

“Gece karanlığının sürmesi akmakta - Fecrin göz bebeğinden - Sabahın üzerine.  
Nehrin kolları - Yemyeşil hülleler içinde - Geniş vadilerden akıp gitmede”.

Bunun üzerine kendini derleyip toparlayan İbn Zühr “Bu mısraları sen mi söyledin” diye sorunca, Ebu İshak, “İstersen tecrübe et” diye karşılık verdi. Bunun üzerine İbn Zühr, “Sende kim oluyorsun”, diye çıkışınca, Ebu İshak kendini tanıttı. O vakit İbn Zühr, “Kalk, meclisin baş köşesine geç. Vallahi seni tanıyamamıştım”, dedi.

İbn Said sözüne devamla; bu sahada müsabaka edip de şahsen kendilerine yettiğim şu zevatın önde gelenlerinden biri Ebu Bekir b. Zühr’dür. Müvaşşahaları şarka ve garba yayılmıştır, diyor ve ekliyor: Ebu Hasan Sehl b. Mâlik’den dinlemiştim. Halk, İbn Zühr’e: “Söylemiş olduğun muvaşşahaların en güzeli ve en yüksek değer-de olanı hangisidir” diye sorulsa ne derdin demişler. O da cevaben şu mısraları okurdum demişti:

“Ne oldu şaşkın aşık - Mestliğinden ifakat bulamamakta - Ne hoş mestliktir bu -  
Şarabsız olarak - Niçin hasret çeken muzdarip - Vatanı için göz yaşı dökmekte - Aca-  
ba avdet eder mi - Hariçteki günlerimiz - Ve gecelerimiz. Temin edince - Hoş koku-  
lu saba rüzgârından - Dârîn’in misk kokusunu - Olayazınca - Hoş yerin güzel man-  
zarası - Bize hayatbahş - Bir nehir ki gölgelemiştir onun üzerini muazzam ve pırlı  
pırlı olan ağaçlar - Yapraklı, dallarıyla. Ve su da akar (taşıyarak) yüzen ve batan -  
Kokulu otlardan düşen (çiçekleri)”.

Ondan sonra İbn Hayyûn meşhur olmuştur. Meşhur zeceli şudur:

“Onun oku, ölümden de tehlikelidir - İster elle atсын ister gözle”.

Aşağıdaki manzumede diyor ki:

“Güzel olarak yaratıldım ve mahir bir okçu gibi talim ettirildim.  
Onun için bir an bile vuruşmaktan geri durmuyorum.  
Şu iki gözümle yapmaktayım,  
Ok atarak elimin yaptığı şeyi”.

O sıralarda İbn Zühr ve İbn Hayyûn’la beraber Kurtuba’da Mühr b. Feres de meşhur olmuştu, İbn Said’in ifadesine göre İbn Zühr, onun:

“Allah için söyle o ne hoş bir gündü - Hıms (Sevilla) nehrinin o çayırıları üz-  
rinde - Sonra Halicin ağzı üzerinde kıvrıldık - Misk kapakları kırarak - Bade dolu al-  
tın kadehlerin - Akşamın elbisesi gecenin eliyle dürüldüğü sıralarda”, deyişini işitin-

ce, acaba dürülüş sırasında biz nerede idik dedi.

Mutarریف de, Mühr b. Feres'le aynı beldede bulunuyordu. İbn Said, babasından naklen demiştir ki: Mezkûr Mutarریف, İbn Feres'in yanına gelince, Ona hürmeten ayağa kalkmış, O da zahmet ediyorsun, deyince, İbn Feres için kalkdım demişti.

"Musibet içinde kalan kalpler - isabet eden gamzeli bakışlar sebebiyle - Söyle şimdi nasıl hissiz kalabiliriz!" diyen bir kimse için nasıl olur da ayağa kalkmam demişti.

Bunlardan sonra Mürsiye'deki İbn Hazmûn gelir. İbn Râis'in bahs ettiğine göre Yahya Hazrecî onun meclisine gelerek kendisine ait bir muvaşşaha inşad etmiş, bunun üzerine İbn Hazmûn ona; Külfetten halî olmadıkça bir muvaşşa muvaşşaha olmaz, demiş. O da ne gibi diye sorunca, benim şu deyişim gibi demişti:

"Ey beni hicrandan koyan - Cana vuslat için - Bana var mıdır bir yol - Veya zanneder misin ki unutacak sevdanı şu hasta gönül!"

(Muvaşşahacıardan) biri de Gırnata'daki Ebu Hasan Sehl b. Mâlik'tir. İbn Said demiştir ki: Babam, onun şu deyişini hoş bulur:

"Şarktaki sabah seli - Her tarafı tutan bir denize döndü - Yapraklı dallardaki güvercinler çağırıştı - Galiba batmaktan korktular -Da yeşil dallar üzerinde dertli dertli ağlaştılar".

Yine o çağda Ebu Hasan b. Fazl İşbiliye'de şöret kazanmıştı. İbn Said, pederinin şu ifadesini nakl eder: Sehl b. Mâlik'in, İbn Fazl'a hitaben şunu söylediğini işiti miştim: Ey İbn Fazl, şu deyişinle senin muvaşşahacılar üzerinde bir üstünlüğün var:

"Yazık, geçip giden zamana - Akşamleyin biten ve son bulan sevdaya. İsteyerek değil, istemeye istemeye yalnız bırakıldım - Meşe odunun korları üzerinde geceler oldum - Fikren o hatıralarla sarmaş dolaş oluyor - Hayalen o intibaları öpüyorum".

İbn Said diyor ki: Ebu Bekir Sabûnî'yi, muvaşşahasını üstad Ebu Hasan Deb-bac'a okurken defalarca dinlemiştim. Fakat aşağıdaki deyişi müstesna, ona, "Aferin, çok hoş" dediğini duymadım:

"Beni kendisinden uzak tutan sevdasına and olsun ki özlem veren şu gecenin fecri yok - Sabah dona kaldı, kovulmuyor da - Zannederim gecenin yarını yok Ey gece anlaşıldı ki sen ebedisin - Veya kanatları kesilmiş olan kartallar (gibi) semadaki yıldızlar yürümektedir".

Şu deyişi de Sabûnî'nin güzel muvaşşahalarındandır:

"Dertli ve elemli aşkın haline ne oldu - Vah vah onu tabibi hasta etmiş - Sevgilisi kaçmak biçiminde ona muamele etmekte - Sonra uykuda bu hususta sevgiliye uyup - O da gitmekte - Uyku, göz kapaklarıma cefa etmekte - Lakin ben ona değil, ancak (rüyada görmekte olduğum) hayalini kayb ettiğime ağlarım - Şu vuslat (ümidi) beni hayal kırıklığına uğrattı - Tam onun istediği gibi bu ne fena vuslat (ümidi): - Fakat ister hak ister bâtil yoldan olsun - Beni vuslattan men ettiği için onu kınamam".

Öbür geçedeki (Afrikalı)lar arasında da meşhur muvaşşaha sahibi İbn Halef Ce-

[illegible][illegible]

zairî ün kazanmıştır:

“Sabahın eli - Çakmıştır - Çakmak ateşini - Çiçek mangalında”.

İbn Hazar Bâcîde Afrikalı muvaşşahacılardan olup şu deyiş onundur;

“Zamanın dişleri, bir tebessümle seni selâmlayarak (saadetine) ayak uydurmaktadır.”

Sonraki şairlerin güzel muvaşşahalarından biri de önce İşbiliyeli, sonra Sebteli olan şair İbn Sehl'in manzumesidir. Bir kısmı şöyle:

“O Hima yöresinin ceylanı biliyor mu ki yakmıştır - içinde ikamet ettiği âşığının kalbini. Şimdi o bir ateş içinde ve çırpıntı halinde bulunmakta tıpkı - Korla oynayan saba rüzgarı gibi”.

Evvelce bahsi geçen ve çağında Endülüs ve Mağrib'in şairi bulunan arkadaşımız vezir Ebu Abdullah b. Hatîb de manzumelerini İbn Sehl'in tezgahında dokumuş ve şöyle demiştir:

Bol bol akan yağmur sana ihsanda bulunmuştur,  
Ey Endülüste ki vuslat zamanı!  
Sana vuslat ancak bir rüyadır,  
Uykumda veya çalınan bir dem.  
Zira zaman muhtelif arzuları sevk etmede.  
Tarif olunan biçimde adımlarını atan (arzuları)  
Birer birer veya ikişer ikişer.  
Tıpkı mevsim gereği (Mekke'ye) akın eden ziyaretçiler gibi.  
Cömertçe yağın yağmur çayırıları parlatmakta,  
Ondaki ısı ısı çiçekler gülümseyip durmakta.  
Numan, Mâu's-semadan rivayet etmede, (laleler, sema yağmurunu nakl etmede)  
Mâlik, Enes'ten nasıl rivayet ediyorsa aynen öyle,  
Güzellik ona nakış işlenmiş elbiseler giydirmede,  
En güzel elbiseleri onu şımartmada,  
Geceleyin aşk sırrını gizledim  
Karanlıkla, keşke olmasaydı güneşin pırıltıları.  
Oradaki kadeh yıldızı kaydı ve düştü.  
Dümdüz bir seyr ile bahtiyarlık sonucunu vererek.  
Bir şevk hiçbir kusuru da yok sadece  
Göz açıp kapama müddeti kadar sürmesinden gayri,  
Tam ünsiyet (ve uyku) bize haz verince, veya  
Bekçilik yapan yıldızlara sabahın aniden hücumu geçmesi gibi,  
Gök taşları, bize baskın yaptı veya nice kereler  
Bize tesir ederek gözlerimizi nergis biçimine sokar.  
(Kederden) kurtulmuş bir kimsede başka ne vardır?  
Bu suretle içi bir çimenlik haline döner.  
Çiçekler yakalamışlardır ondaki bu fırsatları.  
Hilesinden ve tehdidinden de emin olarak  
Sularla çakıllar, fısıldaştıkça,

Dost dostu ile başbaşa kalınca,  
 Görürsün ki gülü, kıskanç ve âciz bir halde,  
 Giyinir öfkesinden giyinmekte olduğu (kırmızı rengi)  
 Görürsün mersin (ağacını) akıllı ve anlayışlı olarak,  
 Atın ışıtmeye hissine taş çıkartan bir hassasiyette,  
 Ey Vâdi-i Gadâ'daki kabileden teşekkül eden küçük cemaat!  
 Kalbimde bir mesken var ve siz orada ikamet etmektesiniz,  
 Size olan coşkum sebebiyle geniş feza bana dar gelmekte,  
 O yüzden bu fezanın şarkında mıyım, garbında mı, aldırمام,  
 Geçip giden neşeli vakitleri (bana) iade ediniz ki,  
 Sizin için derd çeken bendenizi elemenden kurtarmış olasınız,  
 Allah'tan korkun ve sevgiden mest olan âşıkı ihya edin,  
 Zira o, her alıp verdiği nefesi sizin için sarf etmekte,  
 Kalb(im) kerem göstermiş ve sizi içine haps etmiş,  
 Şimdi siz bu hapishanenin harap olmasına razı olacak mısınız?  
 Kalbimle size yakınım, arzu laflarıyla ama hakikate uzak kalmaktayım.  
 Garbta doğan bir ay,  
 Ona tutkun olan bedbaht, halbuki kendisi bahtiyar,  
 Faziletli ve günahkâr eşit olmuştur.  
 Onun sevgisinde, vaad ile void arasında,  
 Göz bebeği ile büyülemekte, kırmızı dudağı ile bal sürmekte,  
 Can içinde can gibi dolaşmakta,  
 Okunu doğrulttu, bismillah dedi ve attı,  
 Böylece vahşi bir canavar kalbimi kapmış oldu.  
 Gerçi o zalim, kalbim de ümidini kayb etmiş bir halde ise de,  
 Yine de âşkın kalbi özlemle erimektedir.  
 Hâla da ruhumun baş sevgilisi odur,  
 Çünkü sevgide sevgilinin hiç günahı olmaz,  
 Emir ifa edilir, buyruğuna tâbi olunur,  
 Yaralamış olduğu sine ve kalp ile (fermanı tutulur).  
 Gamzeli bakışları onlara hakem tayin etti, o da hükmünü verdi  
 Ama zavallı ruhların zaafını dikkata almadı,  
 Haksızlığı, mazlum ile zâlim arasında eşit olarak paylaştırdı,  
 İyilik edene de kötülük yapana da aynı karşılığı verdi.  
 Şu kalbime ne oluyor ki saba rüzgarı estikçe,  
 Yeni bir şevk bayramı onu ziyaret etmekte.  
 Levh-i mahfuzda kalbim için yazılmış  
 Allah'ın şu sözü: "Şüphe yok ki azabım çok şiddetlidir" (İbrahim, 14/7)  
 Dert ve ızdırap hep onun için celb olunmuş,  
 O ise, ızdıraplarla dayanılmaz elemeler içinde kıvrınmakta.  
 Aynen kuru otları yakan ateş gibi,  
 Sineme atılan bir kor, tutuşup  
 Bu sevda kalbimde ancak bir kan bırakmıştır.  
 Gece karanlığından sonra ufukta kalan sabah aydınlığı gibi  
 Ey nefsim, kazanın hükmüne teslim ol,  
 Ey ömrüm, geri kalan vaktini Allah'a dönme ve yönelmekle geçir.

Geçen zamanı artık hatırlama,  
 Teveccühle tekdir arasında geçip giden vakitleri,  
 Sözü, lütufkâr Mevlâ'ya tevcih et,  
 Ümmü'l-kitab (olan Kur'an) da tevfik ilham eden Rabb'a,  
 Bidayette de nihayette de kerim O'dur.  
 Sürünün aslanı, meclisin dolunayı,  
 Zafer, onun üzerine nazil olur.  
 Ruhu'l-Kudüs'e vahiy nazil olduğu gibi.

Şarklıların, vücuda getirmek için çabaladıkları muvaşşahalarda zâhir olan, bunların külfetli oluşudur. Bu hususta onlar arasında görülen müvvaşşahaların en güzeli, İbn Sena Meliku'l-Mısırî'nin manzumesi olup şarkta ve garbta meşhur olmuştur, Şöyle başlar:

Sevgilim, şu nur peçeni kaldır. Al yanağından  
 Ki seyr edelim kâfur üzerindeki miski, gülnarda.  
 Ey bulutlar, yaylaları (çiçek ve) taçlarla süsleyin,  
 Kıvrım kıvrım vadileri de onlara bilezik yapın!

### Zecel

Zamanla tevşîh fenni Endülüslüler arasında şayi olmuş, halk çoğunluğu ibaresinin selis, ifadesinin zarif ve cüzlerinin sanatkârâne olması sebebiyle bunu benimsemiş, neticede şehir sakinleri o minval üzere (muvaşşaha biçiminde) manzumeler vücuda getirmiş, irab kaidelerini iltizam etmeksizin bu tarzda şiirler nazm etmiş ve bu suretle ortaya attıkları yeni fenne “*zecel*” (bir çeşit mani, terane) ismini vermişlerdi. Çağımıza gelinceye kadar o yolda kendi mesleklerine göre bir nazım tarzını iltizam etmişler ve bu sahada garip manzumeler vücuda getirmişlerdi. Bu suretle acemleşmiş (hadarî) lehçelerinin imkân verdiği nisbette belagat için geniş bir cevalangâh meydana çıkmış oldu.

Bahs edilen zecel tarzında bedîî eser veren ilk zat, Ebu Bekir b. Kuzman (Muhammed b. Abdülmelik, öl. 555/1160) olmuştur. Gerçi ondan evvel de Endülüs'de zecel söylenmiştir ama bu tarz manzumelerdeki güzelliğin açığa çıkması, mânalarının sanatkârâne bir şekil alması ve meşhur bir zerafet kazanması ancak onun zamanında olmuştu. O Murabıtlar çağında yaşamış olup bu dönemde mutlak olarak zecelcilerin (zeccâlîn) imamı idi. İbn Said, “onun zecellerinin, Mağrib'teki kasabalardan çok Bağdat'da nakl ve rivayet edildiğini görmüştüm”, demiştir. Yine İbn Said çağında zecelcilerin imamı olan Ebu Hasan Cahdar İşbilî'nin şu sözleri söylediğini işitmiştim, diyor: “Bu sahanın üstatlarından hiçbiri bu sanatın şeyhi olan İbn Kuzman gibi zecel söylemiş değildir”. Bir kere bir arkadaşıyla bir mesireye gitmişler. Kamer-yenin altına oturmuşlar, önlerinde bulunan mermerden yapılmış arslan heykelinin ağzından akan sular; basamak basamak olan taşların satırları üzerine dökülüyormuş, bu manzara karşısında şu zeceli söylemiş;



Sekiler üzerinde duran bir kamerye - Revak gibi.  
 Bir ejderi yutmuş olan bir arslan-iri bacağından.  
 İnsan gibi ağzını açmış-Boğazında hıçkırık,  
 Taşların satırlarına dökülü vermekte-Gürül gürül.

İbn Kuzman Kurtuba'da otururdu. Lakin sık sık İşbiliye'ye gider ve vaktinin büyük bir kısmını buradaki nehrin üzerinde geçirirdi. Tesadüfen bir gün bu fennin önde gelenlerinden bir cemaat bir araya gelmiş, gezinti için kayıklara binmişler, yanlarında da o beldenin hane sahiplerinden ve zenginlerinden olan yakışıklı ve güzel bir oğlan varmış, balık avlamak için hepsi de bir kayıkta toplanmış, bu vaziyet karşısında içinde bulundukları hali tavsif etmek için her biri bir manzume nazm etmiştir. İsa Belid önce inşada başlamış:

Gönlüm kurtuluşa tamah etmekte. Ama bunu da elden kaçırmış bulunmakta,  
 Çünkü aşkın okları ona saplanmış bulunmakta.  
 Görüyorsun ki (kalbim) tamamıyla miskinleşmiştir,  
 Ve rahatsızdır, başa gelen büyük hal böyle olur.  
 O sürmeli gözlerin yabaniliğinden gaip olmuştur, lakin  
 Bu sürmeli gözlere mübtela olmuştur.

Sonra Ebu Hasan Mukrî Dâni dedi ki:

Saplandı zaten sevda kimin derununa dahil olursa, ona saplanır.  
 Muazzeb ve bedbaht olmasına onu sevk eden şeyin ne olduğunu görüyorsun.  
 Kalkıp aşkla türlü biçimlerde oynamaya kalkıştı.  
 Bu oyundan bir çok kimseler ölmüşlerdir.

Sonra Ebu Hasan Mukrî Dâni dedi ki:

Hoş bir gün, vasıfları hoşuma gidiyor - Şarab ve çevremde tavaf etmekte olan  
 güzel oğlanlar.  
 Uyuyanlar söğüdün altında uyumadalar.  
 Ud çalan da terennümde bulunmakta.

Sonra Ebu Bekir Martin dedi ki:

Elhak, "Buraya dönmek boynuma borç- demek istersin - Nezih vadide balık ve avcı.  
 Avlanan şu balıklar uyandılar, avlanmak istemezler,  
 İnsanların kalbleri ise onun ağındadır.

Sonra Ebu Bekir Kuzman dedi ki:

Ağını atmak için kollarını sıvayınca.  
 Bakarsın ki, balık kendini onun cihetine atar.  
 Maksadı o ağa düşmek değil,  
 Sadece küçücük elini öpmek.

Bunların zamanında Doğu Endülüs'te Yalef b. Esved vardı. Bu zatın güzel zecelleri vardı. Şu mısralar buna örnektir:

Ben vurulmuştum. Esasen vurulmaktan da korkardım,  
Şu aşk, beni güç şeylere katlanmaya mecbur etti.

Daha sonra (şu manzumesi hakkında) diyor ki:

Al ve parlak yanağa baktığımızda.  
Kırmızılığın son haddine ulaştığını görürüz.  
Ey kimya ilmini öğrenmek isteyen, kimya benim gözümde.  
Bu gözle gümüşe bakınca, o altına dönüşmektedir.

Bunlardan sonra bu vadide yarışan bir cemaat zuhur etti ki, Medgallîs bunların en önde gelenidir. Bu tarzda acaip manzumeler söylemiş olup meşhur zecellerinden biri şudur:

İnce ince yağmur yağmada.  
Güneşin şuaları (yere ve yağmura) vurmada,  
Biri gümüş şeklinde görünmede.  
Diğeri altının rengini almada.  
Bitkiler içip mest olmada.  
Dallar coşup raks etmede.  
Onlar bize gelmeyi dilemekte,  
Sonra da utanıp geri kaçmada

Şu da onun güzel zecellerindendir.

Gün ısıdı, yıldızlar şaşkınlıktı,  
Hadi gidelim de tenbelliği söküp atalım  
Meze olmuş badeyi kadehten içelim,  
Bence baldan daha nefistir o  
Ey davranışım sebebiyle beni tenkit eden  
Allah sana karşı dediğin gibi davransın,  
İçki, günah doğurmakta, vebal üretmekte,  
Akılları ifsad etmekte, diyorsun,  
Senin gibisi Hicaz'a gitse daha iyi olur.  
Seni, benimle lüzumsuz tartışmaya sevk eden acaba nedir?  
Git (Mekke'de) haccını, (Medine'de) ziyaretini yap,  
Fakat bırak da beni kana kana içeyim,  
Eğer bir kimse (böyle davranma) kudret ve kuvvetine sahip değilse,  
(Böyle olmaya niyet etsin, zira) niyet amelden daha tesirlidir.

Bahis konusu zevattan sonra, Mayarka'nın (Majoca) fethi sırasında, diğer zecellerden daha üstün olduğunu kabul ettirmiş olan İbn Cahder İşbiliye'de yetişti. Zecelinin başı şöyle:

Allah'ın birliğini inkârda inat eden kılıçla katl edilir.  
Ben ise Hakk'a karşı inatlaşanlardan beriyim,

İbn Said diyor ki: Ben hem İbn Cahder hem de onun talebesi Ya'ya (Ma'ma) ile görüştim. Ya'ya'nın meşhur zeceli şöyle başlıyor:

Ne olur, sevgilimi görseydim de  
Kulağına küçük bir haber fısıldasaydım:  
Niçin ceylanın boynunu aldı, keklığın (kınalı) ağzını çaldı?

Bunlardan sonra, edebiyatta imam olan Ebu Hasan Sehl b. Mâlik geldi. Daha sonra günümüze kadar olan müddet içinde İslâm milletinde bir dengi daha bulunmayan nesir ve nazmın imamı Abdullah İbn Hatîb yetişti. Ona ait bu tarz zarif manzumelerden biri (nin matlaı) şudur:

Kadehleri mezc et ve benim için doldur, böylece tazeleyelim,  
Dünyanın malı ancak yenmek için yaratılmıştır.

Şüşterî'nin (Ali b. Abdullah, öl. 665/1269) üslubunu takip ettiği sûfiyane tarzdaki şu mısralar da onundur:

Tulû' ile nüzul arasında, Muhtelif gazeller terkip edildi.  
(Yaratılmadan evvel) olmayan (hadis eşya) yok olup gitti.  
Ezelî ve kadim olan baki kaldı.

Yine onun bu manadaki hoş manzumelerinden biri de şudur:

Yavrucuğum senden uzak olmam.  
Benim için en büyük musibet  
Sana yakın olduğumda,  
Sandalımı unuturum.

Vezir İbn Hatîb'in çağında, Endülüs'te Aş vadisi (Guadix) ahalisinden Muhammed b. Abdülazim vardı ki, bu da zecel tarzı şiirde imam bulunuyordu. Bir zeceli vardır ki o bununla Madgallisin: "Sabah ışıdı - Yıldızlar şaşkınlaştı" mısralarına muarazada bulunmuştu. Bu zecel şudur:

Ey kalenderler, safahat ve keyf zamanı gelmiştir,  
Güneş hamel burcuna gireliden beri, (nevruzdan itibaren)  
Her gün yeni bir safahat ve keyf içinde olunuz,  
Bunların arasına mahmurluğu sokmayınız,  
Bundan sonra Genil (nehrin)e gidelim,  
Oradaki yeşil çayırlar üzerinde zevk u safa edelim.  
Bırak şimdi Bağdad'ı, Nil'in hikâyesini de anlatma.  
Bence şu cihetler çok daha hoş,  
Burada kırk milden daha geniş bir ova var,  
Üzerinden rüzgâr uğrayıp gelecek olsa,  
Bu rüzgârda tozdan bir eser göremezsin,  
Sürme için kullanılacak miktarda bile,  
Nasıl böyle olmaz, orada hiçbir düz yer yoktur ki,  
Arıların yayıldıkları (çiçekli saha) olmasın.

Sözü edilen zecel tarzı manzumeler, bu çağda Endülüs'te umurun, şiir olarak benimsemiş oldukları bir fen olup nazımları bu vadidedir. Hatta onlar onbeş bahrin hepsinde de bu tarzda manzumeler vücuda getirmekte, lakin kendi avamî lehçelerini-

le nazım edip buna da *zeceli şiir* adını vermektedirler. Bir misâl, olarak, Endülüslü bir şaire ait şu manzumeyi gösterebiliriz;

Yıllardan ve uzun zamandan beri gözlerine âşık olmuşumdur.  
Fakat sende ne şefkatten bir eser var, ne de kalbinde bir yumuşama,  
Görüyorsun senin yüzünden benim kalbim nasıl dönmüş.  
Demircilerin çekiçleriyle dövdükleri örse,  
Göz yaşları dökülmede, ateş alev alev yanmada,  
Sağdan soldan (başına) tokmaklar inmede  
Allah, Hristiyanları harp için yaratmıştır,  
Sen ise aşıkların (ın) kalbiyle savaşıyorsun.

Bu yüzyılın başında bu tarz şiirde mahir olanlardan biri edip Ebu Abdullah Lû-şî'dir. Sultan İbn Ahmer'i meth etmeyi konu alan kasidesi şudur:

Sabah olmuştur, nedimin; kalk içelim ve  
Gülüşelim cümbüşten sonra.  
Fecir altını bürünmüş kızılığa,  
Gecenin süratinde kalk ve döndür (bade).  
Görüyorsun ki, ayan halis, tam beyaz ve tertemiz,  
Bir gümüş lakın şafak, çevirmiş onu altına,  
(Bâde) sikkesi beşer nezdinde revaç bulmakta,  
Göz nuru, bunu onun nurundan kazanmakta.  
Ey arkadaş, yaşanacak gündür bugün,  
Bir yiğidin bugündeki hayatı billahi hoştur.  
Gece ise keza öpüşüp kucaklaşmak içindir.  
Vuslat sediri üzerinde döne döne.  
Zaman cömertleşti, önceleri cimriyken.  
Niçin şu güzel talihi elinden kaçırıyor?  
Geçmişte onun acılarını yudumladığı gibi,  
Şimdi de nefis (badesini) içip hoş yeneceklerini yiyor.  
Rakip sordu: Ey edipler niçin biz,  
Sizleri aşk ve bade konusunda eli açık olarak görüyoruz?  
Beni kınayanlar buna taaccüp ettiler.  
Fakat onlara dedim ki: Ey cemaat buna niçin taaccüp ediyorsunuz?  
Güzel oğlana, ancak hassas ruhlu âşık olur,  
Allah'ın da böyle dediğine ve yazdığına şahit oluyoruz.  
Güzellik (duygusunu) ancak edip şair kazanır,  
O, bekâreti izale eder, dul olanı da terk eder.  
Kadeh, haramdır, haram sadece  
Onun nasıl içileceğini bilmeyenler üzerine.  
Akıl, baht ve keyf ehli olanların,  
Bu çeşit günahları affedilir, onu işlediklerinde.  
Şu ki, güzelliğiyle beni kendine bend etmiştir.  
Ben onu, güzel kelimelerle kendime bend etmeye kadir olamıyorum.  
Şu tombul ceylan yavrusu, söndürmekte iken koru,  
İlgının korunda alev alev yanmada gönlüm.

Güzel bir ceylan, arslanların kalbine bakmada,  
 Ve bakıştan evvel vehm ve hayal ile onları mahvetmede,  
 Sonra tebessüm edince, onları ihya etmede,  
 Üzdükten sonra güldürüp ferahlandırmada.  
 Yüzüğe benzeyen küçücük bir ağzı ve pırl pırl dişleri var,  
 Cemaatin hatibi, (vaazında) cemaatını öpmeye davet etmekte.  
 Be adam, dizilmiş mercan incileri,  
 Dizen güzel dizmiş ve hiç delmeden.  
 Tüyü yeni bitmiş bir içkici, istemekte ama neyi (öpmeyi) istemekte?  
 Miske benzetenler onu ayıplamış olurlar.  
 Siyah zülfünü, kuzgun kanadı gibi sarkıtmakta,  
 Ondaki ayrı kaldığım geceler bunu garipsemekte. (Bu saçlar, düşer)  
 Süt beyaz beden üzerine ki,  
 Hiçbir sürünün çobanı sağlamıştır bu derece ak olan bir süt  
 Ve bir çift memecik görmemiştin daha evvel,  
 Bundan daha sert olan herhangi bir şey  
 Göğüslerin altında var ince bir beli.  
 Hem o kadar ince ki bakınca, zor fark edersin.  
 Diyebilirim ki o, dinimden de ince,  
 Gel de bak kölene hanımefendim, ben bu hususta yalan söylemem.  
 Seninle iken bende ne din ne akıl kalmakta,  
 Sana tabi olanın aklını da dinini de soyarsın.  
 O da rakip gibi arkaya ağır yükler vuruyor.  
 Aşıka nazar edip onu denetlediğin vakit.  
 (... iki mısraın tercümesi yok)  
 Sen bir yere gelince, orası köşk olur, fakat  
 Bulunmadığın yer ise gözümde kabir haline döner.  
 Senin güzel vasıfların emirin meziyetleri gibidir  
 Veya kum yığınınına benzer, onu kim sayabilir?  
 O, beldelerin direğidir, fasih Arapça konuşur,  
 Lafındaki fesahatından kendisine yaklaşılır.  
 Sahip olduğu ilim ve amelle temayüz etmiştir.  
 Şiiri bediidir, ne hoş yazmıştır onu!  
 Ne yavuz vurur kılıcıyla enselere!  
 Sahip olduğu dört vasma, semadaki (melek)ler imrenir,  
 Bu vasıflarını bana kim anlatır ve sayar?  
 Onun nuru güneş, ay himmeti.  
 Yağmur keremi, yıldızlar makamı.  
 Cömertlik atına binince, salıverir dizginlerini,  
 İnayet ve ciddiyetin, (göstermek için keremini)  
 Her günün onun lutf ettiği hilatları giymedeyiz, onun  
 Paha biçilmez hoş kokularını sürünmekteyiz.  
 Kendisine gelen herkesin üzerinde nimetleri zahir,  
 Kendisine gelip giden hiç kimseyi eli boş çevirmez.  
 Perde ötesinde olan hakkı kılmıştır aşikâr,  
 Şimdi bâtul onu nasıl perdeleyebilecek?  
 İyilikle (ve çiçekle) bina etmiştir takva sütununu

Uzun müddetten beri zaman tarafından harabeye çevrili iken  
Karşılaştığında sana ümit verdiği gibi seni korkutur da,  
Yüzündeki semahat ve şefkatla birlikte ne kadar da heybetlidir!  
Savaşa gülerek gider, ama savaşın suratsız.  
O, şu âlemde herkese galip gelir, lakin kimse ona galip gelemmez.  
Saflar arasında kılıcını çekince,  
Vurduğuna ikinci bir defa vurmaz.  
(Gırnata Nasrilerinde Muhammed) Mustafa'nın adaşdır ve Allah  
Onu saltanat için ihtiyar ve intihap etmiştir.  
Onu müminlerin emiri olan halife olarak görürsün,  
Ordusunu sevk ve süvari alaylarını süslemekte,  
Bütün başlar eğilir ve itaat eder reise,  
Evet, elini öpmeye rağbet ederler.  
Onun evi (yani Benu Nasr'ın) zamanın dolunaylarıdır,  
Şan ve şöhret sahasında hep doğarlar, hiç batmazlar.  
Yükseklik ve şeref cihetinden uzakırlar ama  
Allah onları baki kılsın, felek döndükçe  
Ve güneş ışıklılı ve yıldızlar parlak oldukça  
Ve bu kaside uzun uzun terennüm edildikçe,  
Ey hiç batmayan harem güneşi!<sup>64</sup>

64 *Tevşih*, süslemek ve bezemek, zecel de şamata yapmak ve eğlenmek mânalarına gelir. Burada muvaşşaha ve zecelden maksat evvela Endülü's'te, sonra Mağrib'te ortaya çıkarak oradan doğu İslâm âlemine doğru yayılan yeni bir edebiyat cereyanı ve hususi bir şiir türüdür. Araplar arasında belli nazım şekilleri, uzun süre hiç değişmeden varlığını devam ettirmişti. Umumiyetle belli zümrelere mahsus olan bu şiir anlayışının yanı sıra, zamanla halk arasında kıtalara ayrılmış basit bir nazım şekli daha gelişmişti. Bizim mani, maval ve terane dediğimiz bu avamî şiir şeklini, uzun yıllar üst tabaka küçümsemiş, bunları şiir ve edebiyat bile saymamıştı, halk arasında kullanılan tevşih veyahit kıtalardan mürekkep manzume tarzına, sabit bir şekil vermek suretiyle halk dilinden zümre edebiyatına mal eden ilk Valensiya'daki Amirlerin saray şairi Ubade b. Ma'es-Sema (öl. 422/1031) olmuştur. Tevşihler halk edebiyatından üst tabaka edebiyatına geçerken kıta tarzındaki manzumeler için zaruri olan serbest vezin muhafaza edildiğinden "müstezad" denilen nazım şekline benzeyen yeni bir şiir anlayışı ortaya çıkmış, umumiyetle buna da muvaşşaha denilmiştir. Müstezad denilen nazım şekli, bunun doğudaki bir devamıdır. Başlangıçta aşkı konu alan halk türkülleri gibi ortaya çıkan muvaşşahalar, zamanla, dinî duygu ve düşünceler de dahil olmak üzere manzumelerin bütün ananevî konularının terennüm edilmesinde kullanıldı. Şarkta bu geleneği İbn Senaülmülk devam ettirdi. Doğudaki mevâlîyâ, zecelin bir devamıdır.

Ubâde'den bir asır sonra hemşerisi İbn Kuzmân, halk lisanını halka mahsus bir nazım şekli olan zecel (mani) ile üst tabaka edebiyatına sokmaya teşebbüs etti. Fakat fazla takipçisi olmadı. 1687'de Yusuf Şirbînî'nin aynı mahiyetteki teşebbüsü istisna edilirse XIX. asırdan evvel halk dilini ve avamî lehçeyi edebiyata sokmak kabil olmadı (bk. *İslâm ansiklopedisi*, I, 529).

Ahmed Emin'e göre (bk. *Duha'l-İslâm*, III, 187) İbn Kuzmân, bir halk şairidir, halkın hoşuna giden şiirler söylemiş, muvaşşaha ve zecellerle halka hitap etmiştir. Divanı, halk lehçesiyledir. Endülü's lehçesi diğer lehçelere muhalif olduğundan divanının anlaşılması cidden zordur. Üstelik muvaşşahalar zeceller ve halk edebiyatı, umumiyetle klasik şiir gibi de değildir. Mahallî lehçeleri anlama zorluğu olmasa bile bu divan, halk edebiyatı sahasında vücud gelmiş olan yeni bir mahsuldür. Bu yenilik de onun anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Çünkü mahallî lisan ve lehçeleri ancak oranın halkı anlayabilir. Yine bu divan laubali, müstehcen, oyun, eğlence, keyf ve zevk gibi şeyleri konu aldığından halkın temayüllerine uygun düşmesi sebebiyle onlar tarafından beğenilmiş de kültürlü,

## Mağrip'te çağdaş hadarî şiir

Sonra Mağrip'teki şehir sakinleri şiir sahasında muvaşşaha gibi çift vezin (ve kafiye) esasına dayanan yeni bir fen icad ederek kendi hadarî lehçeleriyle o vadide manzumeler meydana getirmişler, buna da "Aruzu'l-beled" (mahallî aruz, halk aruzu) ismini vermişlerdi. Onlar içinde ilk defa bu çıkışı açan, aslen Endülüslü olup Fas'a gelip yerleşen bir zattır ki, İbn Umeyr diye tanınmıştı. Bu zat muvaşşaha tarzında bir kıta nazmetmiş, çok az bir istisna ile onda irab kaidelerinin dışına çıkmamıştır. Kıtanın matlâı şöyledir:

Ağlattı beni nehrin sahilinde feryat eden güvercin, (kumru)  
 Sabaha karşı, bahçedeki dala konmuş iken.  
 Seher, eliyle gecenin mürekkebinin silerken  
 Papatyalar, dişlerinden şebnemler dökülürken,  
 Erkenden gülistana geldim, dağılmış oradaki şebnemler.  
 Kızların gerdanında saçılan inci taneleri gibi.  
 (Nehirdeki) su dolapları oluk oluk göz yaşı akıtmada.  
 Meyve ağaçlarının dallarını eğen ejderler gibi.  
 Dallar, bacağı saran halhal gibi kıvrım kıvrım olmada,  
 Bütün bunlar gülistanı bir bilezik gibi kuşatmada.  
 Şebnemlerin elleri tomurcukların yakasını yırtmada,  
 Saba rüzgârı, çiçeklerin misk kokularını taşımada,  
 (Semadaki) fildişi parlaklık, bulutlara misk sürmekte,  
 Nesim (-i nevbahar) eteklerini çiçeklere atarak kokularını yaymakta.  
 Bir güvercin gördüm, yapraklar arasındaki dalda,  
 İslanmış tüyleri şebnem taneleriyle,

ciddî ve vakar sahibi üst tabaka ona tenezzül etmeyi hafiflik saymıştır. Halk edebiyatı, üst tabakanın klasik edebiyatından daha çok halkın ahval ve temayüllerine delâlet ettiğinden müsteşrikler tarafından tetkik edilmiştir.

Muvaşşaha ve zecellerin okunmasından çok dinlenmesi hoştur. Zira gözden ziyade kulağa hitab ederler. Zira umumiyetle vezin eksikliği ve aksaklığı bir harfin meddi veya kasrı veya girmesiyle telâfi edilir. Muvaşşaha ve zeceller beldelerin hususiyetlerine tâbidir. Klasik fasih Arap şiiri bölgeden bölgeye göre çok az değiştiği halde bahsî geçen manzumeler çok değişir. Melez ve mahallî lehçelerle söylenen bu çeşit manzumeleri anlamak oldukça zordur.

Sırf avamî olduğu için halk edebiyatını, zecel ve tevcihleri zeccâl ve veşşahları küçümseyenler hatta etmişlerdir. Zira eğlenmek, hoş vakit geçirmek, ciddî işler yapmak üzere dinlenmek ve dinleşmek için hezeliyata ihtiyaç vardır. Kaldı ki bunlardaki belagat, istiare ve mecazlar fasih lehçelerde olandan daha az ve aşağı da değildir. Muvaşşaha ve zecellerin hepsi hezeliyat da değildir. Bunların vaaz, ahlâk ve din gibi şeyleri konu alan kısımları da vardır.

Muvaşşaha ile zecel arasındaki fark şudur: Muvaşşahalar pek az istisnasıyla fasih lisanlıdır. Zeceller ise melez ve mahallî lehçelerlidir. Endülüs zecelleri Arap, Berber, İspanyol hatta Latince lisanelerinin karışımı olan melez bir lehçe ile söylenmiştir. Zeceller, bilhassa İbn Kuzmân'ın zecelleri oldukça müptezel ve laubalidir. Fütursuzca ve gayet serbest bir şekilde söylenmiş olduğundan müstehcendir. Havâî ve hercai kişiler, bilhassa eğlenen ve oynayan gençler tarafından koro halinde ve çalgı âletleri eşliğinde söylenir. Alemelerde, şenliklerde ve şamata meclislerinde tempo ile okunur. Zeceller, aruz tefilelerine değil, musiki nağmelerine tâbidir. Vezni muhafaza için yâ leyl-yâlel ibaresi de eklenir. Kısaca zecel, müzikli ve raksî bir şiirdir, bir cümbüş şiiridir.

Gurbetteki dertli bir sevdalı gibi figan etmede,  
 Rida içinde yeni bir elbiseyle üstünü bürümede  
 Lakin kırmızı gagası ve renkli bacağıyla  
 İncileri dizip boynuna takmada.  
 Dertli bir sevdalı gibi dalların arasına konup,  
 Bir kanadını yastık yapıp diğeriyle üstünü kaplamada.  
 Kalbindeki sevdadan şikâyet edip durmada,  
 Gagasını göğsüne çekip feryadı basmakta.  
 Dedim ki ey güvercin gözüme uykuyu haram ettin.  
 Niçin durmadan gözünden kanlı yaş akmada?  
 Dedi ki, göz yaşlarım kuruyana dek ağladım,  
 Şimdi hayat boyu gözyaşı olmadan feryad edip duracağım.  
 Uçup giden ve dönme ümidi kalmayan bir yavrumun yüzünden,  
 Ağlayıp hüznülenmeye ülfet ettim tâ Nuh çağından.  
 İşte budur vefa, böyledir sadakat,  
 Bak gözlerime, nasıl olmuş al-kan!  
 Sizden biriniz (bir derde) mübtelâ olup tamam olunca bir yıl,  
 Der ki, bitâb kaldım şu ağlamaktan ve inlemekten.  
 Dedim ki, ey güvercin, eğer sen (benim gibi) dalmış olsaydın hasislik (ve derd)  
 deryasına.

Oluk oluk göz yaşı döküp ağlar ve ağıt söylerdin bana,  
 Olsaydı eğer senin kalbinde, benim kalbimde olan (ateş),  
 Sabr edemezdi kül olurdu şu altındaki dallar.  
 Bugüne dek nice yıllar katlanmışımıdır hicrana.  
 Hatta (çok inceldiğimden) bulamaz olmuştur gözler yol, tam manasıyla  
 beni görmeye.

Giydirdiği için bedenime arıklık ve hastalık elbisesini (aşk derdi),  
 Gizlemiştir arıklığım, seyircilerin gözünden beni.  
 Gelse ölüm, hemen can verirdim (gönüllü olarak) olduğum yerde,  
 Ey dostlar! Kim ölürse bu şartlar içinde ermiştir rahata.  
 Güvercin dedi ki bana, şayet inlemekte ise çayırlardaki çaylar,  
 Yavrumun üzerine korktuğumdandır ki (ölümden sonra) iade olunmuştur kalbe can!  
 Değişmiştir rengim, göz yaşlarımla, işte şu beyaz  
 Kalacaktır tâ kıyamete dek boynumda bir ahid kemendi olarak.  
 Gagamin ucuna gelince (kırmızılığı) dillere destan.  
 (Vücudumdan çıkan) alevin ucu gibidir, bedenim ise kül olup gitmiştir.  
 Güvercinlerin her sınıfı benim için ağlamada ve ağıt yakmada,  
 Gönlü daralan ve hicrana düşen acaba yas tutmaz da ne yapar.  
 Ey dünyanın zevk u safası! selâm sana, Allah'a ısmarladık,  
 Sende bir rahat ve huzur bulamadıktan sonra!

Fas sakinleri bu tarz şiiri hoş bulmuş, üzerine düşmüş, bu vadide manzumeler vücuda getirmiş, kendi hallerine yaraşmayan irabı terk etmiştir. Bu üsluptaki manzumeler aralarında yaygınlaşmış, içlerinden bir çoğu bu sahada maharet kazanmıştı. Bunlar bu tarz manzumelerin *müzevvec*, *kâzî*, *mel'abe* ve *gazel* gibi çeşitli şekillerini kullanmışlardır. Şiirlerin izdivacı ve bu hususta onların mülahazaları muhtelif ol-



duğundan, manzumelerin isimleri de muhtelif olmuştur.

Tâzâ ahalisinin önde gelen şairlerinden İbn Şucâ'nın müzevvec tarzındaki manzumesi şöyledir:

Mal dünyanın zineti, nefislerin izzetidir.  
 Cazip olmayan yüzleri cazip hale getirir o  
 İşte ondandır ki malı çok olan herkese  
 Verilir söz ve yüksek makam  
 Malı çok olan küçük de olsa gözlerde büyür  
 Cematin azizi de olsa küçülür gözlerde fakir olan.  
 Bundan dolayı ve ayrıca kıskançlıktan sıkılır canım,  
 Çatlayacak gibi olurum, teslimiyet göstermesem kadere.  
 Hatta ilticaya mecbur eder, kavmi arasında büyük olanı,  
 Asıl ve tesirli olmayana (zenginlere).  
 Bundan dolayı hüzünleniriz talihi makus olanlara  
 Ve boyarız elbisemizi siyahlara.  
 Bundan dolayı görürüz ki kuyruklar başın önüne geçer.  
 Çaylar su alır olmuş sakideki kadehten!  
 Acaba bu hal, kişilerin zaafından mı yoksa zamanın bozulmasından mı ileri gelmiştir?  
 Bilmiyoruz kime etmeliyiz veryansın!  
 Fülân olan (sade kişi, zengin olduktan sonra) bugün olmuştur "Ebu Fülân"  
 Ve "Ne buyurursunuz!" (diye saygı ile) hitap olunan.  
 (Ve bir düşün kısa zaman evvel) kendisine nasıl verilmekte idi cevap!  
 Vesselâm bizzat gözümüzle görecek kadar yaşadık:  
 Köpeklerin derileri içinde hükümdarların ruhlarını  
 Cidden büyük olan ruhların, olabilir temelleri yayf  
 Kalır onlar bir kenarda, şeref diğer bir kenarda  
 Halk onları tekeler (ve budalalar) olarak görür, görseler de onlar kendilerini.  
 Beldenin ileri gelenleri ve muhkem sütunları olarak.

Mağriplilerden biri olan İbn Şucâ'nın aşağıdaki beyitleri, onların meslekleri üzere müzevvec şiir olarak söylenmiştir:

Gönlünü şu zamanın güzellerine kaptıran yorulur durur.  
 Ey filân ağır ol ki, güzellik seni oyuncak hale getirmesin.  
 Ahid veren hiçbir güzel yok ki ahdine hiyanet etmiş olmasın.  
 Çok az kimse vardır, kendini vakf edeceğin ve onun da kendisini sana vakf  
 edecek olan.

Aşıklarına karşı mağrurlar ve onları reddetmedeler.  
 Ve kişilerin kalplerini parçalamaya kasd etmedeler.  
 Bir kere münasebet kursalar, diğer seferinde kesmedeler,  
 Ahd ettiklerinde ise her halükârda ihanet etmedeler.  
 Bir güzel ki sevdasına tutuldum ve kalbimi verdim,  
 Bassın diye yanağımı ayağı için nalin yaptım.  
 Kalbimin ortasında ona bir yer hazırladım.  
 Kalbime dedim ki buraya konaklayana ikramda bulun.  
 Bu yüzden başına gelecek olan zillete katlan.

Çünkü sevdanın verdiği dehşet mutlaka gelecektir başına.  
 Onu üzerime hâkim yaptım, emirim olmasına razı oldum.  
 Ben onu görürken o da içinde bulunduğum hali bir görseydi.  
 Döneriz, göl yüzündeki bir böcek gibi  
 Ki üzerinde dönmede ve (meyva gibi) yüzmede.  
 Derhal bildin, kalbinde olanı  
 Maksadını, zikr etmeden anlarım.  
 Ne isterse onu yapmak için didiniriz, bu olsa bile  
 Baharın bir üzüm usaresi ve kışın taze bir buğday,  
 Gider de getiririm, olsa bile İsfahan'da,  
 Ne zaman "Şuna ihtiyacım var" derse, derim ona "Emrine amade", ve sonuna kadar  
 böylece sürüp gitmektedir.

Diğer bir Mağripli şair Tilemsan'daki Ali b. Müezzini idi.

Şu yakın zamanlarda Mağripli şairlerin önde gelenlerinden biri de Meknes yörelerinden olan Zerhûn'da ikamet edip Kefif (âmâ) diye anılan bir adamdır. Bu tarz manzumelerin en hoş örneklerini o vücuda getirmişti. Ona ait olmak üzere hafızamda kalan manzumelerin en güzeli Sultan Ebu Hasan ve Merinîlerin İfrikiye'ye intikalleri hakkındaki deyişleridir. Bu manzumede onların Kayravan'daki hezimetlerini tasvir etmekte, vâki olan hâdiseden dolayı onlara taziyelerini sunmakta, başkalarının başına gelen bu çeşit vakıaları zikr ederek kendilerini teselli etmekte, fakat bütün bunlardan evvel de İfrikiye'ye yürüdüklerinden dolayı kendilerini tenkit etmeyi ihmal etmemektedir. O bunu şu tarz şiirin bir dalı olan bir mel'abede yapmaktadır. Sözle başlarken ifadenin giriş kısmında maksadı ihsas için belagatta takip edilen yolların en güzeli olup beraat-ı istihlâl (fevkalâde güzel başlangıç) ismini alan manzumenin giriş kısmında diyor ki:

Tenzih ederim mâlik olanı, ümeranın gönüllerine,  
 Nahiyyelerinden tutarak, her an ve zaman.  
 Eğer ona itaat edersek bize şefkat edip yardımını lutf eder.  
 Eğer isyan edersek, zillete düşürmenin her çeşidiyle bizi cezalandırır.

Şair tahallus (ve girizgâh)tan sonra, Mağrip askerlerinden sual sormaya dair olan aşağıdaki ifadesine sözü getirir:

Sürü ol, çoban olma,  
 Çünkü çoban sürüden sorumludur.  
 Salat ile başla (bizi) davet eden  
 İslama, lutufkâr, yüce ve kamil (Peygamber'e selâm)  
 Hulefa-yı Râşidin'e ve (ona) tâbi olan (sahabelere) de (selam).  
 Bundan sonra, arzu edersen zikr ve bahs et:  
 Ey (memleketlerine gelmek üzere Mekke'den dönen) hacılar, sahrayı geçiniz ve  
 Tasvir ediniz sakinleriyle birlikte beldeleri.  
 Pırıl pırıl, ıslıl ıslıl Fas'ın askerlerini,  
 Nereye sevk etmiştir, Sultan'ın azmi?  
 Ey Nebi'yi ziyaret etmiş olan hacılar!

Ve onun hatırı için O uçsuz bucaksız kum çöllerini katedenler,  
 Garbın askerlerinden sormak üzere size geldim,  
 Siyah İfrikîye'de telef olan  
 Ve bir de size azık olsun diye hediyeler lütfeden  
 Ve böylece Hicaz'ın çöllerinde bollukta olmanızı temin eden (hükümdar)den  
 Sed gibi bir şey kalkmış, kaplamış bayırı,  
 Tufandan sonra su fışkıran bir geçit.  
 (Ordu) Redm (sodom) gibi ezildi ve kırlara dağıldı,  
 Anlat şimdi bana, Zuğar onların gardiyanı mı oldu?  
 Şayet Tunus civarından itibaren  
 Garp beldelerine kadar olan yer İskender seddi olsa.  
 Doğusundan batısına kadar bina edilse,  
 Bir katı demirden ve ikincisi bronzdan,  
 Mutlaka kuşlar bize cevap verecektir.  
 Veya rüzgâr özel olarak bize haber getirecektir, onlara dair.  
 Ne şiddetli ve ne şerli şeyler!  
 Kitaplarda tesbit edilip (tarih olarak) bir okunabilse!  
 (Vadiler) kan akıtmış ve taşlar çatlamıştır.  
 Tirendezler düşüp seller tarafından sürüklenmiştir.  
 Şu cin zekânı bana ver,  
 Derli toplu hatırında, benim için düşün,  
 Eğer biliyorsan bir güvercin veya haberci,  
 Sultandan (gelen ve) malum olan, yedi defa de,  
 Mahir olan dikkatli kişiler nezdinde zahirdir  
 Ve minarelerden yayılmış alâmetlerdir ki  
 Onlar hakikatta çıplak ve örtüsüz kimselerdir,  
 Meçhul olup mekânları ve imkânları yoktur.  
 Başarısızlık(ları) nasıl tasvir olunmaktadır, bilmiyorlar.  
 Veya Kavran şehrine nasıl girdiklerini.  
 Ey Ebu Hasan efendimiz, kapıya kadar gelip dayanmışsınız,  
 Tunus'a olan seyr ve seferimizi tarif edesin bize, diye,  
 Biz sana kâfi idik ve sen Cerid'e de Zâb'a da muhtaç değildin  
 Siyah İfrikîye'nin Araplarıyla senin ne işin vardı?  
 Ömer b. Hattab'ın haberi sana ulaşmadı mı?  
 Şehir ve kasabaların fatihi (olup hainlerce katl edilen) Faruk'un haberi,  
 O, Suriye'ye, Hicaz'a ve Kısra'nın tacına (ve tâkıma) mâlik olmuş  
 Ve Afrika'nın da giriş kısmını feth etmişti. O gayet meşhur bir zat idi.  
 Ve "Arkadaşlarımız Afrika'ya dağılacaklardır" diye tasrih ettiği hâlâ bilinir.  
 İşte bu Faruk, ekvanın zümrüdür.  
 Afrika'ya dair bu şekilde tasrihte bulunmuştur.  
 Osman'ın zamanına kadar sakin kaldı,  
 Haberin sıhhatini gerçekleştirmek için onu İbn Zübeyr feth etti.  
 Taşınınca (Afrika'nın) ganimetleri devlet hazinesine,  
 Osman öldü ve hava aleyhimize döndü, rüzgar ters esti.  
 Halk üç emirliğe bölündü.  
 Geriye bir takım (acıklı) hâdiseler kaldı ki, onların karşısında

Sükut etmek, imanın icabıdır.  
 Faziletli şahıslar çağındaki hal bu olunca,  
 Ahir zamanda biz ne yaparız?  
 Cefr mütehasısları, yazdıkları risalelerde,  
 Ve onların, Merkür ve Saturn'la ilgili tarihlerinde,  
 Sayfalarında ve beyitlerinde zikr etmişlerdir ki,  
 Şikk, Satîh ve İbn Mürrânâ (gibi kâhinler)  
 (Demişler) ki, sancaklarıyla dayandıklarında âl-i merîn  
 Tunus surlarına, şanları düşer.  
 Bize bahş etti baş vezir ve  
 Yüksek makam sahibi olan İsa b. Hasan ve  
 Dedi ki bana: Bunu bilen kişi ben olmalıydım ama  
 Kaza gelince göz olur âmâ  
 Derim sana, Merinîler hak ne atmıştır  
 Başkent Fas'tan Debbab Araplarına,  
 Faydalanmıştır, efendimiz Ebu Yahya'nın ölümüyle  
 Tunus Sultanı ve Unnâb hakimi (olan bu zatın vefatıyla).

Sonra şair, Sultan'ın ve askerlerinin intikallerini ele almakta, Sultan'ın seferinin âhirine ve İfrikiye Araplarıyla olan münasebetlerinin nihayetine kadar olan 'hadîse-leri tasvir etmekte ve burada ibda'ın bütün garip şekillerini sergilemektedir.

Tunuslulara gelince onlar da kendi hadarî lehçeleri üzerine bir mel'abe (fen ve çeşidini) vücuda getirmişlerdir. Ancak bunun ekserisi kötüdür. Kötü olduğu için de hafızamda ondan hiçbir şey kalmadı.

### Doğuda avamî şiir (halk şiiri)

Bağdat'daki avam, (bir çeşit avamî) şiir fennine sahip olup buna *mevâliyâ* adını vermektedirler. Mevâliyânın şumûlüne giren bir çok fen vardır. Bunların da bazılarına *havfî* (Kûmâ), *kâne* ve *kâna* gibi isimler verilmekte olup bir kısmı "*müfred*" bir kısmı *dû-beyt* (rubâî) diye adlandırılmaktadır. Adlandırmada, herbir fen için onlarca muteber olan vezinler esas alınmaktadır. Umumiyetle bunlar birbiriyle kafiye-  
 li olup dört dalın (ve mısraın) çiftleştirilmesiyle meydana getirilmiştir.

Mısır ve Kahire ahalisi bu hususta Bağdatlılara tâbi olup bu tarzda garip manzumeler vücuda getirdiler. Hadarî lehçelerinin icabı olarak belagattaki üsluplar itibarıyla o hususta gayet fazla açıldılar ve acaip manzumeler meydana getirdiler.

Safiyüddin Hillî'nin (öl. 749/1349) divanında, onun ifadesi olmak üzere görmüşüm ki, bir mevâliyâ bahr-i basit'ten olup dört dal (mısra) ve dört kafiye ihtiva eder. *Savt* ve *beyteyn* (çift beyit) ismini alır. Onu Vâsıtlılar icad etmiştir. "Kâne ve kâna"nın bir kafiyesi vardır ve satırları muhtelif vezinler üzeredir. Beyitin ilk satırı (ve yarısı) ikinci satırdan daha uzun olup kafiyesinin ardında mutlaka (redif olarak üç) harf-i illetten biri bulunur. Bu, Bağdatlılar tarafından icad olunmuştur. (Kâne ve kâna olmak üzere) aşağıdaki manzume inşad ve kayd olunmuştur:

Bizim konuşmamız kaşla işmar suretiyledir,  
 Onun tefsiri de yine ondan ve onunladır,  
 Lal'in annesi bilir,  
 Lal olan (çocuğunun) dilini.  
 Lenâ bi-gamzi'l-havâcib-Hadis tefsirü minnu (ve bû ve ummu'l-ahras  
 ta'rif-Bi-lugati'l-Hursân)

Safiyuddîn'in ifadesi burada nihayete erdi.

Hafızamda yer edip kalan en acaip ve hoş mevâliyâdan olmak üzere (Mısırlıların) şairlerinin şu (rubai) manzumeleridir:

Şu benim taze yaram, durmadan kanamada,  
 Ey kardeşçağazım! katilin ise sahrada elini kollu sallaya sallaya dolaşmakta,  
 Öcünü alalım dediler, dedim ki bu daha fena,  
 Yaralayan zat beni tedavi etse, daha münasip olacak.

Diğer bir şair diyor ki:

Çadırın kapısını çaldığımda, kapıyı çalan kim dedi.  
 Bir meftun! Ne bir eşkıya ne de bir hırsız dedim.  
 Tebessüm edince, ağzındaki dişlerinin pırlıtsı bana vurdu.  
 Göz yaşlarının meydana getirdiği ummana batıp, şaşkın şaşkın geri döndüm.

Diğer bir şair diyor ki:

Onunla geçen (hoş) zamanlarım oldu, bu vakitlerde dahi hicran konusunda  
 bana teminat vermiyordu.  
 Sevdadan şikâyet edince, sana göz(üm) feda olsun derdi.  
 Karşısına çıkan yakışıklı bir delikanlıya (gözünü ve gönlünü) kaptırınca,  
 ahdimizi kendisine hatırlattım, o vakit:  
 Sana da (bir göz) borcum olsun dedi.

Diğer bir şair haşîşi tavsif ederken diyor ki:

Saf mey budur ve onunla olan münasebetim bakidir,  
 O, şaraptan da şarapçıdan da sakiden de (beni) müstağni kılmakta.  
 Eski bir şeydir, çirkinliği beni yakmakta,  
 Kamımda gizliyorum ama göz bebeğimden dışarı fırlamakta.

Diğer bir şair diyor ki:

Ey vuslatı mahabbet evladına hoş gelen!  
 Hicranla ah vah diye kalbe daha ne kadar ızdırap çektireceksin?  
 Kalbimi (sana) emanet ettim aha, aha, gösterdiğim sabra da oh oh!  
 Gözümde herkes hiç, şahsın ise hep!

Diğer bir şair diyor ki: •

(Bir pamuk gibi) saçlarım ağarıp her tarafımı kapladığı bir çağda,  
 Ey Leyla (Meyyâh) bana sevdalı bir buse lutf et, diye kendisine seslendim!

Yüreğimin tâ içini dağlaya dağlaya:

Sanmam ki bu pamuk (çehre) hayatta olan bir kimsenin yüzünü bürüsün, dedi,

Diğer bir şair diyor ki:

Beni görüp tebessüm etti. Bulut olmuş gözyaşlarım şimşeği dahi geçti.

(Benim yağmur gibi olan gözyaşlarım, onun şimşek gibi olan tebessümünü bastırdı).

Peçesini sıyrınca doğmakta olan dolunay gibi ortalığı parlattı.

Siyah saçlarını iki tarafa sarkıtınca, (gecenin karanlığında) kalp yolunu şaşırdı.

Sonra geri döndü ve (seher vakti şafakla hasıl olan) beyaz iplikle

(yani ikiye bölünmüş saçların başta meydana getirdikleri hat ile)  
bize yolumuzu gösterdi.

Diğer bir şair diyor ki:

Ey deve sürücüsü! Develeri sıkı sevk et.

Tan yeri ağarmadan evvel ahbaplarımın semtinde dur ve onların kabilesi arasında:

Ey sevap kazanmak isteyenler, kalkınız ve hicranın katlı ettiği zatın cenaze namazını  
kılınız, diye nida et!

Diğer bir şair diyor ki:

Seni seyr ettiğim gözlerim, yıldızları seyr ederek geceledi ve gıdası da

uykusuzluk oldu.

Hicran okları bana tam isabet kayd etti ve hiç de şaşmadı.

Allah sizlere kat kat ecir versin, (sizlere ömür) tesellim de öldü!

Diğer bir şair diyor ki:

Şahinin sahibi avcıya güvercin dedi ki:

Beni serbest bırak, sana hiçbir zararım dokunmaz.

Daha nice zaman beni tuzak olarak kullanacaksın?

Üzerime salıverdiğin şahin beni pençeleriyle yaralamakta,

Bunca elemelere sabr ettikten sonra da beni boğazlamaktasın!

Diğer bir şair diyor ki:

Ey sitemkar şuh! Beldenizde öyle bir ceylan sevdim ki.

Yırtıcı arslanlara dahi efsarla ızdırap çekirtmekte.

Bir dal ki, kıvrıldığı zaman, bakire kızları kendine bend etmekte.

Parladığı vakit de ayın ondördünün adı bile anılmamakta!

Aşağıdaki şiir de dû-beyt (rubâî, dörtlük) adı verilen manzumelerdendir:

Sevgilim yaratana yemin etti, seher vakitleri sana hayalimi gönderirim diye

Ey bendeki özlem ateşi yan ve parla,

Umulur ki (gece karanlığı içinde yola çıkan) hayal,

Bu ateş sayesinde yolunu bulup gelir.

Malumun olsun ki, belagatı bilmekten hasıl olan tüm zevkler ancak belli bir lehçe ile haşır - neşir olup bu lehçeyi çokça kullanan, bununla konuşan nesil ve cema-

atlarla fazlaca içli - dışlı olarak lisan melekesini tahsil eden kimseler için hasıl olur. Nitekim Arap lûgatından bahs ederken bu hususu zikr etmiştik. İmdi Endülüslü olan bir kimse, Mağriplilerin şiirinde mevcut olan belagatı hissetmez. Mağripli olan bir kimse de Meşriklilerin ve Endülüslülerin şiirindeki belagatı duymaz. Meşriklî da ne Endülüslülerin ne de Mağriplilerin şiirindeki belagatı fark edemez. Çünkü hadarî lisan ve ona ait terkipler, bölge sakinlerine göre muhtelif olup bunlardan herbiri kendi lehçesinin belagatını idrak eder. Soy kütüğüne bağlı olanların şiirindeki güzelliğlerden zevk alır. “Göklerin ve arzın yaratılışında, lisanlarınızın ve renklerinizin muhtelif oluşunda bilenler için bir takım âyetler vardır” (Rum, 30/22)<sup>65</sup>.

65 Cevdet Paşa şöyle diyor: “Müellif İbn Haldun burada evvela zikr olunan Acemleşmiş Arap kabilelerinin, sonra da hadarîlerin bir çok şiirlerini tahrir eylemiştir. Bu lûgatlarda nahiv kaidelerine muhalefet olduktan başka hâ zamirini vâv'a kalb ile meselâ kableh ve ba'deh yerine kablo, ba'do denmek, elleziyi, elkiye tebdil etmek gibi tahrifat olduğundan bunlar, ulum-ı Arabiye taallumiyle öğrendiğimiz Mudar lisanına bir çok cihetten muhalif olarak sonradan muhdes lûgat-ı müsta'ceme olup bu lûgatlar üzere söylenmiş olan şiirlerin bizlere göre zevkine varmak şöyle dursun, sathice mânalarını anlamak bile müşkildir. Kaldı ki elde edebildiğimiz *Mukaddime*'nin yazma, nüshaları birbirine muhalif olduğundan, bahiskonusu şiirlerden birazının ibareleri dahi pek de layıkıyla tashih edilemedi. Bununla beraber bu lûgatlara bazı mertebe vukufu olanlardan ahz ve istihsal olunan malumat üzerine, bahsi geçen şiirlerin bazı mertebe hal ve şerhine dahi ibtidar olunur”.

Cevdet Paşa'nın bu düşünceleri doğrudur. Bazı yetkili kişilerden aldığı malumata rağmen tercüme edemediği şiirler vardır. Tercüme etikleri de ya eksik veya kısmen yanlıştır. Zakir Kadiri Ugan'ın tercümeleri ise bütünüyle yanlıştır. Esasen bu şiirler, *Mukaddime*'nin hiçbir tercümesinde tam ve hatasız olarak yer almamıştır. *Mukaddime*'yi Farsçaya tercüme eden Pervin Gonâbâdî de aynı mazeretleri ileri sürerek bu şiirleri tercüme etmemiştir. *Mukaddime*'nin çeşitli yazma ve basma nüshalarında bu şiirlerin, yazılışları arasındaki farka dikkati çeken Gonâbâdî kısaca şöyle diyor: Bundan başka mezkûr şiirler Mağrip lehçesiyledir. İbn Haldun'un ifadesiyle ister irab nokta-ı nazarından ve sarf ve nahiv hususiyetleri cihetinden olsun ister lûgat ve istilâhlar cihetinden olsun o lehçe ile doğudaki Arap lehçesi arasında fark vardır. Bundan daha önemlisi, mezkûr şiirlerdeki bakire mazmunlar ve yüksek mânalar oldukça azdır. Bunları İran şairleriyle mukayese ettiğimiz zaman en aşağı derecedeki İranlı şairler seviyesinde oldukları görülür. Düşünce ve fikir bakımından durum budur. Belagat cihetinden ise gerçi İbn Haldun edebiyat âlimlerinin ve araştırmacılarının görüşlerine muhalif olarak bahiskonusu şiirleri belîğ addetmiştir. Ama esefle söyleyelim ki onun istidlalini doğru kabul etmemiz halinde de tercümede o belagat ortadan kaybolmaktadır, (bk. *Mukaddime*, Farsça tercüme, II. 1250).

İbn Haldun'un bu konudaki orijinal görüşü, mahallî lehçelerle ve halk ağzıyla söylenen irab, nahiv ve sarf kaidelerine riayet edilmeyen bu manzumeleri belîğ sayarak edebî değeri haiz olduklarını kabul etmesidir. Bedevîlere, halka, avama ve onların her türlü ictimai değerlerine ayrı bir âlâka duyan İbn Haldun'un halkçı ve folklorcu bir zihniyetle meseleyi ele alması, hadarîliğin zarif, kibar, külfetli, tasannu ve tımturaklı ifadelerine vurgun ve tutkun olan bir çok edebiyatçının, lisan âliminin ve araştırmacısının hoşuna gitmemiştir. Biraz da pespaye ve mübtezel bir halde gördükleri bu tarz avamî şiirleri nakl ettiği için İbn Haldun'u ayıplayanlar da az değildir, (bk. Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, III, 196).

Bedevîlerle hadarîler ayrı ayrı dünyaların insanları olup başka başka âlemlerde yaşadıklarından, haliyle düşünüş, duyuş ve inanış üslupları arasında önemli bir takım farklar bulunacak ve bunlar da fikrin, inancın hissin ve hayalin ifade edilmiş şekli olan şiire ve edebiyata aks edecek, netice itibariyle ayrı psikolojiye ve sosyal hayata sahip olan farklı iki cemiyetin farklı edebiyatları bulunacaktır. Bunlardan birini muteber sayıp öbürünü yok farz etmek insanlığı eksik ve yanlış görmek olacaktır. Bedevîler, sadece avamî edebiyat üzerinde durup aristokratik zümrelerin ve üst tabakanın edebiyatını dikkate almaz ve buna önem vermezken, üst tabaka edip, sair ve âlimleri de bunun tersini yaparak avam ve halk edebiyatına herhangi bir edebî değer atf etmemişlerdir. Halkın ve avamın ictimai hayatına,



Az kalsın maksadın dışına çıkacaktık. Halbuki umranın tabiatını ve ona ârız olan şeyleri konu alan bu birinci kitapta daha fazla söz söylememek için azm etmiş bulunmaktayız. Zira umranın meselelerini, kifayet miktarı derleyip toplamış olduğumuza kaniyiz. Umulur ki bizden sonra gelip de Allah'ın sıhhatli bir fikir ve açık bir ilimle teyid ettiği kimseler, umranın meselelerinde bizim yazmış olduklarımızdan daha fazla derinlere dalarlar. Belli bir fennin meselelerini (noksansız olarak tadad ve) tesbit etmek, o fenni (ilk olarak) kuran kimsenin üzerine düşmez. Onun üzerine düşen yegâne şey, ilmin konusunu tayin, bölümlerini tasnif ve bahislerini tesbit etmekten ibarettir. Ondan sonra gelenler, kemâle erinceye kadar peyderpey bu ilme yeni bir takım meseleler ilave ederler.

“Ve Allah bilir, siz bilmezsiniz”, (Bakara, 2/216).

(Elinizdeki bu) kitabın müellifi –Allah affına mazhar kılsın– diyor ki: İşbu birinci kısmı, tekrar gözden geçirip yeniden düzenlemeden evvel, beş ay zarfında, H. 779 senesinin ortasında (Kasım 1377’de ilk şekliyle) vaz’ ve telif ettim. Sonra onu tenkih ve tehzip ederek, evvelinde zıkr ettiğim ve şart kıldığım gibi (muhtelif) milletlerin tarihlerini ona ekledim. İlim ancak Aziz ve Hakim olan Allah'ın katındandır.

inanış, düşünüş ve duyuş tarzına ve bunların ifade edilmeleri için vasıta olan edebiyata ilk defa önem verip üzerinde ciddi olarak duranlardan biri İbn Haldun olmuştur. Onun ortaya attığı çift cemiyet ve ikili ictimâî bünye Cevdet Paşa'nın da dikkatini çekmiş olacak ki bu konuda şöyle diyor:

“Bu şuhûd âleminin şenliği hadariyet ile olduğunda şüphe olmadığı gibi hadariyette derkâr olan efkâr ve infaalât-ı nefsiyeye bad-ı hazan gibi insanın saçını sakalını ağartıp ömrünü kütâh eylediğinden medenî olanlar, bedevîleri insanlığın hususiyeti olan hadariyet ziyafetine davet ettikçe onlar dahi bunu gûş-i istihza ile dinleyerek her çeşit gâile ve problemlerin toplandığı bir yer olan hadarî cemiyetteki gönül yorgunluğundan aşırı mertebede ictinab ve ihtirazdan hâlî değillerdir. Bedevîlerin kendileri, hadarîlerdeki tecemmülât ve tekellüfattan azade oldukları gibi şiirleri dahi sade olup zaten müessir ve tabîî, latif ve belîğ olur. Lakin her kavmin şiiri kendi âdâb ve ıstılahâtı üzere keşide-i silk-i intizam olduğundan bir kavmin ıstılahatı gereği bilinmedikçe tabiat onların şiirlerindeki halâvet ve letafeti duyamaz” (s. 290).

Görülüyor ki Cevdet Paşa avamî şiirin ve halk edebiyatının güzelliğini ve tesirini kabul ederken İbn Haldun'u takip etmektedir. Halk edebiyatı ve folklor sahasındaki araştırmaları verimli, faydalı ve feyizli kılan işte bu telakkidir. Bizde uzun asırlar horlandıktan sonra son zamanlarda Avrupa'nın tesiriyle halk edebiyatının önem kazanması aslında çok geç kalmış bir harekettir.

İbn Haldun'un burada nakl ettiği halk ağzıyla söylenmiş avamî şiirlerin ehemmiyeti bundan ileri gelmektedir. Ancak halk edebiyatında mahallî bir lehçenin kullanılması, belli yörelere mahsus kelime ve tabirlerin yer alması, bazı kelime ve tabirlerin de aslına nazaran gerek lafız gerekse mâna cihetinden bozularak ve çeşitli tahrifata uğrayarak geçmesi, aslında sade ve basit olan bu tarz şiirin anlaşılmasını son derece güçleştirmiştir. Esasen mânası doğru olarak bilinen bir şiir, en güzel bir şekilde tercüme edilse bile aslındaki güzelliğini, bedîliğini ve belagatını mutlaka az veya çok kaybetmektedir. Bu bakımdan burada tercümeleri verilen şiirlerin ancak bu gibi hususlarla ilgilenen zevata sınırlı bir fayda temin edebileceğini, diğerlerine lazım olmayacağını ifade etmeliyiz. Okuyucunun bu hususu daima gözönünde bulundurması icab eder. Başka bir ifade ile bu çeşit şiirler üzerinde ancak araştırmacılar ve mütehassıslar durabilir ve onlar için de asl olan tercüme değil metindir. Son zamanlarda evvela batıda, sonra Arap memleketlerinden halkın hissiyatını yansıtır karakterleri hakkında bilgi verdiği için bu şiirler bir hayli tetkik edilmiştir. Bu şiirler, Türkiye şartları içinde de yeni inceleme ve araştırmaların konusu olmaya müsaittir.



## İBN HALDUN VE MUKADDİME KİTÂBİYATI

Not : Rosenthal tercümesinin sonunda yer alan kütâbiyat aynen alındıktan sonra, burada yer almayan Arapça, Türkçe ve Farsça kitap, tez ve makalelere yer verilmiştir.



- 'ABD AL-WAHHÂB, ḤASAN ḤUSNÎ. *Khulâṣat ta'rîkh Tûnis*. Tunis, 1953.
- 'ABD EL-JALÎL, JEAN M. *Brève Histoire de la littérature arabe*. Paris, 1947. Cf. pp. 215-16, 284-85.
- ABDU-R RAḤMAN, SHAMS AL-ULEMÂ', tr. See ALLÂHÂBÂD.
- ADAMS, CHARLES CLARENCE. *Islam and Modernism in Egypt*. London, 1933.
- ADIVAR, ABDÛLHAK ADNAN. "Ibn Haldûn" in *Islâm Ansiklopedisi*. Istanbul, 1943. Cf. fasc. 47, pp. 738-43.
- AHMAD BÂBÂ B. AHMAD AT-TINBUKTÎ. *Nayl al-ibtihâj bi-tatrîz addîbâj*. Fez, 1903. Cf. pp. 143-45.
- AHMED JEVDET, tr. See PÎRÎ ZÂDEH.
- ALATAS, ḤUSEIN. "Objectivity and the Writing of History: The Conceptions of History by Al-Ghazali, Ibn Khaldun . . . , " *The Islamic Review* (Woking), XLII (1954), no. 1. Cf. pp. 11-14.
- 'ALÎ PÂSHÂ MUBÂRAK. *al-Khiṭaṭ al-jadîdah at-Tawfîqîyah*. Bulaq, 1305 [1887/88]. Cf. vol. XIV, pp. 5-6.
- ALLÂHABÂD, AHMAD ḤUSAIN, and ABDU-R RAḤMAN, SHAMS AL-ULEMÂ', trs. *Ibn Khaldûn's Muqaddimah*. Lahore, 1924-1932. 3 vols. Urdu translation.
- ALTAMÍRA Y CREVEA, RAFAEL. "Notas sobre la doctrina histórica de Abenjal-dûn" in *Homenaje a D. Francisco Codera*, Saragossa, 1904, Cf. pp. 357-74.
- AMARI, MICHELE. *Bibliotheca Arabo-Sicula*. Vol. I, Lipsia [Leipzig], 1857 (Arabic texts); *Appendice* (1875); *Seconda Appendice* (1887). Cf. pp. 460-508 and Appendices.
- . Vol. II, Turin and Rome, 1880-1881. 2 vols. in I. Cf. pp. 163-243, 719-20.
- . "Altri frammenti arabi relativi alla Storia d'Italia," *Atti della R. Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche* (Rome), 4 ser., VI (1889), 5-31.
- AMMAR, ABBÂS M. "Ibn Khaldûn's Prolegomena to History. The Views of a Muslim Thinker of the 14th Century on the Development of Human Society." Unpublished Ph. D. dissertation, Dept. of Archaeology and Anthropology, Cambridge University, 1941.

ANAWATI, M. M. *See* GARDET (2).

ANESÎ, ALÎ NÛREDDÎN AL-. "Il pensiero economico di Ibn Khaldûn," *Rivista delle Colonie Italiane* (Rome), VI (1932), 112-27.

ARENDONK, CORNELIS VAN. "Ibn Khaldûn" in *Encyclopaedia of islam* (q.v.). Cf. *Supplement*, p. 91.

ARNOLD, SIR THOMAS WALKER. *The Caliphate*. Oxford, 1924.

——— and GUILLAUME, ALFRED, eds. *See* GUILLAUME (3).

ARRI, G. DI ASTI. *Ebn Khaldoun da Tunisi: Storia generale degli Arabi e di alcuni celebri popoli loro contemporanei dalla loro origine fino al Kalifato di Moavîa*. Paris, 1840.

ARSLÂN, SHAKÎB, EMÎR, ed. *Ta'rikh Ibn Khaldûn al-musammâ bi Kitâb al-'Ibar*. *See* IBN KHALDÛN (3).

ASTRE, GEORGES ALBERT. "Un Précurseur de la sociologie au XIV<sup>e</sup> siècle: Ibn Khaldoun" in *L'Islam et l'Occident*. Paris, 1947. Cf. pp. 131-50.

AWA, ADEL. *L'Esprit critique des "frères de la pureté"*. Beirut, 1948.

AYÂD, MOHAMMED KÂMIL. "Die Anfänge der muslimischen Geschichtsforschung" in *Geist und Gesellschaft: Kurt Breysig zu seinem 60. Geburtstag*. Breslau, n.d. [1928]. 3 vols. Cf. vol. III, *Vom Denken über Geschichte*, pp. 35-48.

———, *Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Khaldûns*. Forschungen zur Geschichts- und Gesellschaftslehre, 2. Stuttgart and Berlin, 1930.

———. "Ibni Haldûn'a Kadar Islâm'da Tarih", *İş Mecmuası* (Istanbul), 1938, no. 14, pp. 24-36, 76-79.

——— and ŞALÎBA, JAMÎL. *See* ŞALÎBA.

BABINGER, FRANZ CARL HEINRICH. *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*. Leipzig, 1927. Cf. pp. 212, 282, 369, 379.

BACHER, WILHELM. "Bibel und Biblische Geschichte in der muhammedanischen Literatur," *Jeschurun* (Bamberg), IX (1872). 18-47.

BAMMATE, HAÏDAR. *Visages de l'Islam*. Lausanne, 1946. Cf. pp. 175-79.

BARGÈS, JEAN JOSEPH LÉANDRE. "Lettre sur un ouvrage inédit attribué à l'historien arabe Ibn Khaldoun," *Journal asiatique* (Paris), 3 sér., XII (1841), 483-91.

BARNES, HARRY ELMER. "Sociology before Comte," *American Journal of Sociology* (Chicago), XXIII, no. 2 (Sept., 1917), 197-98.

———. *A History of Historical Writing*. Norman [Okla.], 1937. Cf. pp. 94-96.

——— and BECKER, HOWARD. *Social Thought from Lore to Science*. 2d ed. Washington, 1952. 2 vols. Cf. I, 266-79, 706-8.

BARTHOLD, VASILII VLADIMIROVICH. *Turkestan down to the Mongol Invasion*. E. J. W. Gibb Memorial Series, N.S. V. London, 1928. Cf. pp. 3-4.

———. *Mussulman Culture*. Calcutta, 1934. Tr. Shahid Suhrawardy. Cf. pp. 66-68.

———. *La Découverte de l'Asie: histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie*. Tr. B. Nikitine. Paris, 1947. Cf. pp. 29-31.

BAUMSTARK, ANTON. "Der Bibelkanon bei Ibn Chaldûn," *Oriens Christianus*

- (Rome), IV (1904), 393-98.
- BECKER, CARL HEINRICH. "Ältester geschichtlicher Beleg für die afrikanische Schlafkrankheit," *Der islam* (Strassburg), I (1910). Cf. pp. 197-98. (See also *Islamstudien* [Leipzig], II [1932], 149-50.)
- BECKER, HOWARD. See BARNES (3),
- BEL, ALFRED. "Ibn Khaldûn" in *Encyclopaedia of Islam* (q.v). Cf. II, 395-96.
- BELIAEV, EVGENII ALEKSANDROVICH. "Istoriko-sotsiologicheskaja teoriiia Ibn-Khalduna," *Istorik Marksist* (Moscow), no. 4-5 (1940), 78-84.
- BEN CHENEB, MOHAMMED. "Etude sur les personnages mentionnés dans l'Idjâza du cheikh 'Abd El Qâdir el Fâsy" in *Actes du XIV<sup>e</sup> Congrès International des Orientalistes*. Algiers, 1905; Paris, 1908. 3 pts. Cf. pt. III, sect. 335, pp. 512-15.
- BERCHER, LÉON. *Initiation à la Tunisie*. Paris, 1950. Cf. pp. 191-92.
- and SURDON, G., trs. See SURDON.
- BERGH, SIMON VAN DEN. *Umriss der muhammedanischen Wissen-schajten nach Ibn Haldûn*. Leiden, 1912.
- BJÖRKMAN, WALTHER. *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Ägypten*. Hamburg, 1928.
- BOER, TJITZE J. DE. *The History of Philosophy in Islam*. London, 1903. Cf. pp. 200-208
- Bolshaia Sovetskaia Entsiklopediia*. Moscow, 1950 ———. Cf. XVII, 259, s.v. "Ibn Khaldûn".
- BOMBACI, ALESSIO. "La dottrina storiografica di Ibn Haldûn," *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, XV (1946), 159-85.
- . "Postille alla traduzione De Slane della *Muqaddimah* di Ibn Haldûn," *Annali dell'Istituto Vniversitario Orientale di Napoli* (Naples), N.S. III (1949), 439-72.
- BOSCH, KHEIRALLAH G. "Ibn Khaldun on Evolution," *The Islamic Review* (Working), XXXVIII (1950), no. 5, p. 26.
- BOUSQUET, GEORGES HENRI. *Le Droit musulman par les textes*, Algiers, 1947. Cf. pp. 93-95.
- . *L'Islam Maghrebin*. 4th ed. Algiers, 1954.
- BOUTHOU, GASTON. *Ibn-Khaldoun: sa philosophie sociale*. Paris, 1930.
- . "L'Esprit de corps selon Ibn Khaldoun," *Revue internationale de Sociologie* (Paris), XL (1932), 217-21.
- . Preface to 2d (reprint) ed. of *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*. . . : Paris, 1934-1938. Cf. I, pp. VII-XXIV. See SLANE (7).
- . *Traité de Sociologie: Les Guerres*. Paris, 1951, Cf. pp. 388-91.
- BOUVAT, LUCIEN. *L'Empire mongol*. Paris, 1927, Cf. pp. 6-7.
- BROCKELMANN, CARL. *Geschichte der arabischen Litteratur*. Vol. I, Weimar, 1898; vol. II, Berlin, 1902 (in 3 pts). Cf. II, 242-45.
- . 2d ed. Vol. I, Leiden, 1943; Vol. II, 1944-1949 (6 sects. in 3 fascicules). Cf. II, 314-17.

- . ———. *Supplementbände*. Vol. I, Leiden, 1937; vol. II, 1938; vol. III, 1942 (23 sects. in 11 fascicules). Cf. II, 342-44.
- . *History of the Islamic Peoples*, New York, 1947.
- BROWNE, EDWARD GRANVILLE. *A Literary History of Persia*. London and Cambridge, 1902-1924. 4 vols. Cf. II, 86-89; III, 412; IV, passim.
- BRUNSCHVIG, ROBERT. *La Berbérie orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XV<sup>e</sup> siècle*. Paris, 1940-1947. 2 vols. Cf. II, 385-94.
- and PÉRÈS, HENRI. See PÉRÈS (4).
- BUKSHSH, SALAHUDDIN KHUDA. "Ibn Khaldûn and his History of Islamic Civilization," *Islamic Culture* (Hyderabad), I (1927), 567-607.
- , tr. *Contributions to the History of Islamic Civilization*. Calcutta, 1929-1930. 2 vols. Cf. II, 201-60; for original, see KREMER.
- BURET, L. "Un Pédagogue arabe du XIV<sup>e</sup> siècle: Ibn Khaldûn," *Revue Tunisienne* (Tunis), V (1934), 23-32.
- BUSTÂNÎ, BUTRUS AL-. *Dâ'irat al-ma'ârif*. Beirut, 1876-1900. 11 vols. Cf. I, 460-68.
- BUSTÂNÎ, FU'ÂD IFRÂM AL-. "Ibn Khaldûn: Extracts from the *Prolegomena*," *ar-Rawâ'i* (Beirut), 1927, no. 13.
- CAHEN, CLAUDE. *La Syrie du Nord*. Paris, 1940. Cf. pp. 84-85.
- CAHUN, LÉON. *Introduction à l'histoire de l'Asie: Turcs et Mongols*. Paris, 1896. Cf. pp. 495-97.
- CANARD, MARIUS. "Les Relations entre les Merinides et les Mamelouks au XVI<sup>e</sup> siècle," *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales* (Algiers), V (1939-1941), 41-81.
- CARO BAROJA, JULIO. "El Poder Real, según Aben Jaldûn," *Africa* (Madrid), XII (1955), no. 161, pp. 212-14.
- . "Aben Jaldûn y la ciudad musulmana," *ibid.*, XII (1955), no. 167, pp. 484-88.
- CARRA DE VAUX, BERNARD, BARON. *Les Penseurs de l'Islam*. Paris, 1921-1926. 5 vols. Cf. I, 278-93.
- CASANOVA, PAUL. "La Malhamat dans l'Islam primitif," *Revue de l'Histoire des Religions* (Paris), LXI (1910), 151-61.
- . *Mokammed et la fin du monde*. Paris, 1911. Cf. pp. 45 ff., 133 ff.
- . See SLANE (5).
- CHAIX-RUY, JULES. "Sociología y psicología de la vida social en la Obra de Ibn Jaldûn," *Revista Mexicana de Sociología* (Mexico), XXI (1954), no. 4, pp. 7-22.
- COLOSIO, STEFANO. "Contribution à l'étude d'Ibn Khaldûn," *Revue du Monde Musulman* (Paris), XXVI (1914), 318-38.
- COOK, STANLEY ARTHUR. "The Semites: The Writing of History" in *The Cambridge Ancient History*. Cambridge University Press: New York, 1923-1951. 12 vols. Cf. I, 223-25.
- COQUEBERT DE MONTBRET FILS, E. "Extraits des Prolégomènes historiques d'Ibn-Khaldoun," *Journal asiatique* (Paris), 1<sup>re</sup> sér., V (1824), 148-56; VI (1825),

106-13; X (1827), 3-19.

CROZAT, CHARLES. *Âmme Hukuku Dersleri*, Istanbul, 1944-1946. 2 vols.

*Da'irat al-Ma'ârif al-Islamiyah*. [Arabic translation of *Encyclopaedia of Islam*,] Cairo, 1934. Cf. vol. L, fasc. 3, pp. 152-55.

DÂGHIR, JOSEPH A. *Maşâdir ad-dirâsah al-adabiyah*. Saïda, 1950.

DARBISHIRE, ROBERT S. "The Philosophical Rapprochement of Christendom and Islam In Accordance with Ibn Khaldûn's Scientific Criticism," *The Moslem World* (Hartford), XXX (1940), 226-35.

DELVAILLE, JULES. *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès*. Paris, 1910. Cf. p. 115.

DERMENGHEM, EMILE. *Les Plus Beaux Textes arabes*. Paris, 1951. Cf. pp. 209-15, 225-30.

DI MATTEO, IGNAZIO. "Il 'tahrif' od alterazione della Bibbia secondo i musulmani," *Bessarione* (Rome), XXVI (1922). Cf. pp. 242-43.

DONALDSON, DWIGHT M. "The Shiah Doctrine of the Imamate," *The Moslem World* (Hartford), XXI (1931), 14-23.

DOUTTÉ, EDMOND. *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Algiers, 1909.

DOVER, CEDRIC. "The Racial Philosophy of Ibn Khaldûn," *Phylon* (The Atlanta [Georgia] University), XIII (1952), 107-19.

DOZY, REINHART PIETER ANNE. *Historia Abbadidarum: praemissis scriptorum Arabum de ea dynastia locis nunc primum editis*. Lugduni [Leiden], 1846. Vols. II (1852) and III (1863), *Scriptorum Arabum loci de Abbadidis*, Cf. II, 206-16; III, 235-36.

———, ed. See MAQQARÎ (3).

———. Review of IBN KHALDÛN (4) and SLANE (6), q.v., *Journal asiatique* (Paris), 6 sér., XIV (1869), 133-218.

———. *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*. 3d ed. Leiden, 1881. 2 vols. Cf. I, 89-116 and Appendices.

DUBLER, CÉSAR EMIL. "Fuentes árabes y bizantinas en la Primera Crónica General, Intercambios cristiano-islámicos," *Vox Rom* (Bern), XII (1951). Cf. pp. 120-22.

ENAN, MUHAMMED ABDULLAH. *Falsafat Ibn Khaldûn al-ijtimâ'iyah*.

Cairo, 1925. For originals, see HUSAIN, WESENDONK.

———. *Ibn Khaldûn: Hayâtuhû wa-turâthuhu al-fikrî*. Cairo, 1933.

———. *Ibn Khaldûn*. Cairo, 1939.

———. *Ibn Khaldûn: His Life and Work*. Lahore, 1941; reprinted 1944; 2d ed., 1946.

*Encyclopaedia Britannica*. Chicago, London, and Toronto, 1950. 24 vols. Cf. XII, 34, s.v. "Ibn Khaldûn."

*Encyclopaedia of Islam*. Leiden and London, 1913-1934. 4 vols. *Supplement* (in 5 pts.), 1934-1938. See ARENDONK, BEL, GIBB (3), MACDONALD (4).

*Encyclopedia Americana*. New York and Chicago, 1951. 30 vols Cf.

XIV, 617, s.v. "İbn Khaldun."

EZZAT, ABDULAZİZ. *Ibn-Khaldoun et sa science sociale*. Cairo, 1947,

FARRŪKH, 'UMAR. *Ibn Khaldûn wa-Muqaddimatuhû*. Beirut, 1943; 2d ed., 1951.

———. "Dirâsât 'an Muqaddimat Ibn Khaldûn," *Revue de l'Académie Arabe* (Damascus), XXIX (1954), 67-76, 203-14.

———. *The Arab Genius in Science and Philosophy*. The American Council of Learned Societies: Near East Translation Program, Publication 10. Tr. John B. Hardie. Washington, 1954.

FERRAND, GABRIEL. *Relations de voyages et textes géographiques..... relatifs à l'Extrême-Orient du VIII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècles*. Paris, 1913-1914. 2 vols. Cf. II, 459-61.

FERRERO, GUGLIEMO. "Un sociologo arabo del secolo XIV: İbn Kaldoun, *La Riforma sociale* (Turin), VI (1896), 221-35.

FINDIKOĞLU, ZIYAEDDİN FAHRI. "İbn Haldun'un hayatı ve fikirleri, İbni Haldun ve Felsefesi," *İş Mecmuası* (İstanbul), 1939-1940 *et seq.*

———. "Les Théories de la connaissance et de l'histoire chez Haldûn" in *Proceedings of the 10th International Congress Philosophy*. Amsterdam, 1949. 2 vols. Cf. I, 274-76.

———. *La Conception de l'histoire et la théorie méthodologique chez Ibn Khaldoun*. Üçler Basımevi, Gençlik Kitabevi neşriyatı. İctimaî eserler serisi, IX. İstanbul, 1951.

FINDIKOĞLU, ZIYAEDİN FAHRÎ. "Türkiyede İbn Haldunizm" in *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul, 1953. Cf. pp. 153-63.

———. and ÜLKEN, HILMI ZIYA. See ÜLKEN (2).

FISCHEL, WALTER JOSEPH. "İbn Khaldun and Timur" in *Actes du XXI<sup>e</sup> Congrès International des Orientalistes*. Paris, 1949. Cf. pp. 286-87.

———. ———, *Bulletin des études arabes* (Algiers), 1950, no; 47, p. 61.

———. "İbn Khaldûn's Activities in Mamlûk Egypt (1382-1406)" in *Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper*. Berkeley and Los Angeles, 1951. Cf. pp. 102-24.

———. *Ibn Khaldûn and Tamerlane: Their Historic Meeting in Damascus, A.D. 1401 (803 a.h.)*. A study based on Arabic Manuscripts of Ibn Khaldûn's "Autobiography," with a translation into English, and a commentary. Berkeley and Los Angeles, 1952. For Persian translation, see NAFÎSÎ (2).

———. "The Biography of Ibn Khaldûn" in *Yearbook: The American Philosophical Society: 1953*. Philadelphia, 1954. Cf. pp. 240-41.

———. "İbn Khaldûn's Use of Jewish and Christian Sources" in *Proceedings of the 23rd International Congress of Orientalists*. Cambridge, 1954. Cf. pp. 332-33.

———. "İbn Khaldûn and Josippon" in *Homenaje a Millás-Vallcrosa*. Barcelona, 1954-1956. 2 vols. Cf. I, 587-98.

———. "İbn Khaldûn's 'Autobiography' in the Light of External Arabic Sources" in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*. Rome,



1956. 2 vols. Cf. I, 287-308.
- . "Ibn Khaldûn's Sources for the History of Jenghiz Khân and the Tatars," *Journal of the American Oriental Society* (Baltimore), LXXVI (1956), 91-99.
- . "Ibn Khaldun: On the Bible, Judaism and Jews" in *Ignace Goldziher Memorial Volume*. Budapest, 1948; Jerusalem, 1956. Cf. II, 147-71.
- . "A New Latin Source on Tamerlane's Conquest of Damascus (1400/1401): B. de Mignanelli's *Vita Tamerlani* (1416), Translated into English with an Introduction and a Commentary," *Oriens* (Leiden), IX (1956), 201-232.
- . "Ibn Khaldûn's Contribution to Comparative Religion" in *University of California Publications in Semitic Philology* (Berkeley and Los Angeles), in press.
- FLINT, ROBERT. *History of the Philosophy of History in France, Belgium, and Switzerland*. Edinburgh, 1893. Cf. pp. 157-70.
- FLÜGEL, GUSTAV LEBERECHE. "Ibn Chaldûn" in *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, eds. Ersch and Gruber. Leipzig, 1818-1850. 3 sects. in 99, 43, and 25 pts. Cf. sect. 2, pt 15, pp. 26-28.
- FORRER, LUDWIG. See SPULER (2).
- FRANK, HERMAN. *Beitrag zur Erkenntniss des Sufismus nach Ibn Ḥaldûn*. Inaugural-Dissertation. Leipzig, 1884.
- FREYTAG, GEORG WILHELM FRIEDRICH. *Chrestomathia Arabica grammatica historica*. Bonn 1834. Cf. pp. 150-82.
- GABRIELI, FRANCESCO. "Il concetto della 'aşabiyya nel pensiero storico di Ibn Ḥaldûn," *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino* (Turin), LXV (1930), 473-512.
- . *Storia della letteratura araba*, Milan, 1951. Cf. pp. 263-65.
- GABRIELI, GIUSEPPE. "Saggio di bibliografia e concordanza della storia di Ibn Ḥaldûn," *Rivista degli studi orientali* (Rome), X (1924), 169-211.
- GARCIN DE TASSY, JOSEPH HÉLIODORE SAGESSE VERTU. "Supplément à la Notice de M. de Hammer, sur l'Introduction à la connaissance de l'Histoire, célèbre ouvrage arabe d'Ibn Khaledoun," *Journal asiatique* (Paris), 1 sér., IV (1824), 158-61.
- GARDET, LOUIS. *La Cité musulmane: Vi sociale et politique*. Paris, 1954.
- and ANAWATI, M. M. "La Place du Kalâm d'après Ibn Khaldûn" in *Introduction à la théologie musulmane*. Paris, 1948. Cf. pp. 121-24 and passim.
- GAUDEFROY-DEMOMBYNES, MAURICE. "Ibn Khaldoun, Histoire des Benou'l-Ahmar, rois de Grenade," *Journal asiatique* (Paris), 9 sér., XII (1898), 309-40, 407-62.
- GAUTIER, EMILE FÉLIX, "Un Passage d'Ibn Khaldoun et du Bayân," *Hespéris* (Paris), XLI (1924), 305-12.
- . *L'Islamisation de l'Afrique du Nord: Les siècles obscurs du Maghreb*. Paris, 1927- See MARÇAIS, WILLIAM.
- . *Mœurs et coutumes des Musulmans*. Paris, 1931.
- GAYANGOS, PASCUAL DE, tr. See MAQQARÎ (2).

- GIBB, HAMILTON ALEXANDER ROSSKEEN. *Arabic Literature*. Oxford, 1926. Cf. pp. 112-13.
- . "The Islamic Background of Ibn Khaldūn's Political Theory," *Bulletin of the School of Oriental Studies* (London), VII (1933-1935), 23-31.
- . "Ta'rīkh" in *Encyclopaedia of Islam* (q.v.). Cf. *Supplement*, pp. 233-45.
- . *Modern Trends in Islam*. Chicago, 1947.
- GIESECKE, HEINZ HELMUT. *Das Werk des 'Azīz b. 'Ārdašīr Āstarābāḏī*. Leipzig, 1940. Cf. pp. 114-15.
- GOITEIN, SOLOMON DOB FRITZ. [*Extracts from Ibn Khaldūn's Muqaddima (On the Method of History)*.] in Hebrew, with introduction, notes, and vocabulary. Jerusalem, 1943.
- . "An Arab on Arabs: Ibn Khaldūn's Views on the Arab Nation," *The New East, Quarterly of the Israel Oriental Society* (Jerusalem), I (1950), nos. 2-3, 115-21, 198-201. In Hebrew; English summary in no. 3.
- GOLDZIEHER, IGNAZ. "Linguistisches aus der Literatur der muhammedanischen Mystik," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (Leipzig), XXVI (1872). Cf. pp. 766-67.
- . "Über muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitāb," *Ibid.*, XXXII (1878). Cf. pp. 345, 361, 368.
- . "Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung in Nord-Afrika," *ibid.*, XLI (1887), 30-140.
- . *Die Zāhiriten*. Leipzig, 1884.
- . *Muhammedanische Studien*. Halle, 1889-1890. 2 vols. in 1.
- . *A Short History of Arabic Literature*. Translated from Croatian into Hebrew by P. Shinar. Jerusalem, 1952. Cf. pp. 140-41.
- GONZÁLEZ-PALENCIA, ANGEL. *Historia de la literatura Árabe-Española*. 2nd ed. Barcelona, 1945. Cf. pp. 183-85.
- GRÄBERG AF HEMSÖ, JAKOB GREFFE. *Notizia intorno alla famosa Opera istorica di Ibnu Khaldūn, filosofo africano del secolo XIV*, Florence, 1834.
- . "An Account of the Great Historical Work of the African Philosopher Ibn Khaldun," *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (London), III (1835), 387-404.
- Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*. Lisbon and Rio de Janeiro, 1935-1956. 33 vols. Cf. V, 488, s.v. "Caldune."
- Grande Encyclopedie*. Paris, 1886-1903. 31 vols. Cf. XX, 515-16, s.v. "Ibn Khaldun."
- GREEF, GUILLAUME JOSEPH DE. *Le Transformisme sociale: Essai sur le progrès et le regre des sociétés*. Paris, 1901. Cf. pp. 115-18.
- GRHUNEBaum, GUSTAVE EDMUND VON. "as-Sakkāki: on Milieu and Thought," *Journal of the American Oriental Society* (Baltimore), LXV (1945). Cf. p. 62.
- . *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*. 2d ed.

Chicago, 1953.

———. "Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition," *The American Anthropologist* (Chicago), LVII (1955).

———, ed. *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Chicago, 1955.

GUERNIER, EUGÈNE LÉONARD. *La Berbérie, l'Islam et la France*, Paris, 1950. Cf. pp. 226-35, 396-402.

GUIDI, MICHELANGELO. "Ibn Khaldûn" in *Enciclopedia Italiana*. Rome and Milan, 1930-1950. 26 vols. and Appendices. Cf. XVIII, 682.

GUILLAUME, ALFRED. *The Traditions of islam*. Oxford, 1924. Cf. pp. 89-93, 159-68.

———. "Arabian Views on Prophecy (Ibn Khaldûn)" in *Prophecy and Divination among the Hebrews and Other Semites*. The Bampton Lectures. New York, 1938. Cf. pp. 197-213.

——— and ARNOLD, SIR THOMAS WALKER, eds. *The Legacy of Islam*. Oxford, 1931.

GUMPOWICZ, LUDWIG. "Ibn Chaldûn, ein arabischer Sociologe des 14. Jahrhunderts" in *Sociologische Essays*. Innsbruck, 1899.

———. "Un Sociologue arabe du XIV<sup>e</sup> siècle" in *Aperçus sociologiques*. Lyon and Paris, 1900. Cf. pp. 201-26.

ḤAJJÎ KHALÎFAH, MUṢṬAFÂ B. 'ABDALLÂH. *Kashf az-zunûn: Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum*, Ed. G. Flügel. Leipzig and London, 1835-1858. 7 vols. Cf. II, no. 2085, p. 101 and passim.

HAMMER-PURGSTALL, JOSEPH, FREIHER VON. *Über den Verfall des Islam nach den ersten drei Jahrhunderten der Hidschra*. Vienna, 1812.

———. "Description des nœces de Bouran" in *Fundgruben des Orients* (Vienna), V (1816). Cf. p. 389.

———. "Extraits d'Ibn Khaledoun" in *ibid.*, VI (1818), 301-7, 362-64.

———. "Notice sur l'Introduction à la connaissance de l'histoire, Célèbre Ouvrage arabe d'Ibn Khaldoun," *Journal asiatique* (Paris), I sér., I (1822), 267-78; IV, 158-61.

———. *Geschichte des Osmanischen Reiches*. Pest, 1827-1835. 10 vols. Cf. I, 301; III, 489; VIII, 253.

ḤAWFÎ, A. M. AL-. *Ma' Ibn Khaldûn*. Cairo, 1952.

HERBELOT DE MOLAINVILLE, BARTHÉLEMY D'. "Khaledoun" in *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel*. . . . Paris, 1697. Cf. II, 418.

HEYWORTH-DUNNE, GAMAL-EDDINE. *A Basic Bibliography on Islam*, The Muslim World Series, IV. Cairo, 1955. Cf. pp. 28-30.

ḤIMŞÎ, NA'ÎM AL-. "al-Balâgha bayn al-lafz wa-l-ma'nâ," *Revue de l'Académie Arabe* (Damascus), XXV (1950), 447-48.

HIRSCHBERG, H. Z. ["The Berber Heroine Known as the 'Kahena'"], *Tarbiz* (Jerusalem), XXVI (1957), 370-83. In Hebrew.

HITTI, PHILIP KHÛRI *History of the Arabs*. London and New York, 1951.

- HOOGLIET, MARINUS. *Specimen e litteris orientalibus exhibens diversorum scriptorum locos de regia Aphasidarum familia*. . . . Leiden, 1839.
- HORTEN, MAX. *Die Philosophie des Islam*. Munich, 1924.
- HOSTELET, GEORGES. "Ibn Khaldoun, un précurseur arabe de la sociologie au XIV<sup>e</sup> siècle," *Revue de l'Institut de Sociologie* (Brussels), 1936, pp. 151-56.
- HUART, CLÉMENT IMBAULT. *Littérature arabe*. Paris, 1923. Cf. pp. 345-49.
- HUSAIN, TÂHÂ. *Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun*. Paris, 1917. For Arabic translation, see ENAN (1).
- HUŞARÎ, SÂTÎ AL-. *Dirâsah 'an Muqaddimat Ibn Khaldûn*. Beirut, 1943-1944. 2 vols.
- . "La Sociologie d'Ibn Khaldûn" in *Actes du XV<sup>e</sup> Congrès International de Sociologie*. Istanbul, 1952.
- IBN AL-FURÂT, NÂSIR AD-DÎN MUHAMMAD. *at-Ta'rikh*. Beirut, 1936-1938. Cf. vol. IX.
- IBN AL-'IMÂD. *Shadharât ad-dhahab fî akhbâr man dhahab*. Cairo, 1350-1351 [1931-1933]. Cf. vol. VII, pp. 76-77.
- IBN AL-KHAṬĪB, LISÂN-AD-DÎN. *al-Iḥâṭah fî akhbâr Gharnâṭah*. Cairo, 1319 [1901]. 2 vols. See MAQQARÎ (1).
- IBN 'ARABSHÂH, AḤMAD B. MUHAMMAD. *'Ajâ'ib al-maqdûr fî akhbâr Tîmûr: Ahmedis Arabsiadae, vitae et rerum gestarum Timur, qui vulgo Tamerlanes dicitur, historia*. Ed. S. H. Manger. Leovardiae [Leeuwarden], 1767-1772. 2 vols. Cf. II, 62-70, 786-96. Other editions: Calcutta, 1841; Cairo, 1868. For English translation, see SANDERS.
- . *Kitâb Fâkîhat al-khulafâ 'wa-muâfkaḥât az-zurafâ': Fructus Imperatorum*. Ed. G. Freytag, Bonn, 1832-1852. 2 pts. in 1 vol. Cf. I, 151; II, 94.
- IBN FARHÛN. See AḤMAD BÂBÂ.
- IBN IYÂS, MUHAMMAD B. AḤMAD. *Badâ'i' az-zuhûr fî waqa'i' ad-duhûr*. Bulaq, 1311-1312 [1893-1895]. 3 vols. Cf. vol. I.
- IBN JULJUL, AL-ANDALUSÎ ABÛ DÂWÛD SULAYMAN B. HASSÂN. *Les Générations des médecins et des sages*. Ed. Fu'âd Sayyid. Cairo, 1955.
- IBN KHALDÛN, WALÎ AD-DÎN 'ABD-AR-RAḤMÂN. [History.] *Kitâb al-'Ibar wa-dîwân al-mubtada' wa-l-khabar*. Bulaq, 1284 [1867/68], 7 vols. For partial Turkish translation, see ŞUBHÎ PÂSHÂ.
- . *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*. Texte arabe publ. par M. de Slane. Algiers, 1847-1851. 2 vols. Corresponds to vols. VI and VII of the preceding. For French translation, see SLANE (4), (5).
- . *Ta'rikh Ibn Khaldûn al-musammâ bi-Kitâb al-'Ibar*. Ed. Emîr Sha-kîb Arslân. Cairo, 1936. 3 vols. Corresponds to vol. II and part of vol. III of the Bulaq edition, plus a separate vol. of Appendices.
- IBN KHALDÛN, WALÎ AD-DÎN 'ABD-AR-RAḤMÂN. [Muqaddimah.] *Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun*. Texte Arabe par E. Quatremère. *Notices et Extraits des*

- manuscripts de la Bibliothèque Impériale* (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), vols. XVI-XVIII. Paris, 1858. For Urdu translation, see ALLÂHÂ-BÂD. Turkish, see PIRI ZÂDEH. French, see SLANE (6), (7). English, see ROSENTHAL, F. (4).
- . [Autobiography.] *at-Ta'rif bi-Ibn Khaldûn wa-riḥlathu gharban wa-sharqan*. Ed. Muḥammad b. Tâwīt aṭ-Ṭanjî. Cairo, 1370 [1951]. Complete Arabic text. For French translation, see SLANE (1), (2). English, see FISCHER (4).
- . ———. *Kitâb al-'Ibar*. Bulaq, 1860. 7 vols. Cf. VII, 379-462, for fragmentary Arabic text of the Autobiography.
- . ———. *Muqaddimah*. Cairo, 1904. Fragmentary Arabic text of the Autobiography on the margins.
- . [Treatise on Logic.] *Lubâb at-Muḥaṣṣal fî uṣûl ad-dîn (de Ibn Khaldûn)*. Ed. and tr., Fr. Luciano Rubio. Tetuán, 1952. Arabic text only has appeared.
- IBN AŞ-ŞIDDÎQ, A. *Ibrâz al-wahm al-maknûn min kalâm Ibn Khaldûn*. Damascus, 1347 [1929].
- IBN TAGHRÎ BIRDÎ, ABU L-MAḤÂSIN YÛSUF. *an-Nujûm az-zâhirah fî mulûk Miṣr wa-l-Qâhirah*. Ed. W. Popper. University of California Publications in Semitic Philology (Berkeley), vol. VI (1915-1918). Cf. pp. 2, 122, 276.
- IBHAHIM-HILMY, PRINCE. *The Literature of Egypt and the Soudan from the Earliest Times to the Year 1885*. A Bibliography. London, 1886-1887. 2 vols. Cf. I, 316-17.
- IORGA, NICOLAE. *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Gotha, 1908-1913. 5 vols. Cf. I, 317-38.
- IQBAL, SIR MOHAMMAD. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Oxford, 1934.
- ISKANDARÎ, AHMAD AL-. "Ibn Khaldûn," *Revue de l'Académie Arabe* (Damascus), IX (1929), 421-32, 461-71.
- ISSAWI, CHARLES, tr. *An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldûn of Tunis (1332-1406)*. The Wisdom of the East Series. London, 1950.
- . "Arab Geography and the Circumnavigation of Africa," *Osiris* (Bruges), X (1952), 117-28.
- JABRÎ, SHAFÎQ. "Muṣṭalahât Ibn Khaldûn," *Revue de l'Académie Arabe* (Damascus), XXVI (1951), 370-76.
- JOMIER, JACQUES. *Le Commentaire coranique du Manâr*. Paris, 1954.
- JULIEN, CHARLES ANDRÉ. *Histoire de l'Afrique du Nord*. 2d ed. Paris, 1952. Cf. pp. 134-35.
- KAY, HENRY CASSELS, ed. and tr. *Yaman: Its Early Medieval History by Najm ad-dîn 'Omârah al-Ḥakami, also the Abridged History of its Dynasties by Ibn Khaldûn*. . . . London, 1892, Cf. pp. 138-90.
- KHADDURI, MAJID. *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore; 1955.
- . and LIEBESNY, HERBERT J., eds. *Law in the Middle East*. Washington,

1955. 1 vol. only has appeared: *Origin and Development of Islamic Law*. Cf. esp., ch. 10, "Judicial Organization" by E. TYAN (q.v.).
- KHEMIRI, TAHIR. "Der 'Asabîja-Begriff in der Muqaddima des Ibn Ḥaldûn," *Der Islam* (Berlin), XXIII (1936), 163-88.
- KHUḌR AT-TUNĪSĪ, MUHAMMAD. *Ḥayâtu Ibn Khaldûn*. Cairo, 1925.
- KHŪRI, RA'ÎF, "Ibn Khaldûn wa-Hegel," *at-Tariq* (Beirut), III (1944), fasc. 3, p. 5.
- KÖBERT, RAIMUND. "Gedanken zum semitischen Wort- und Satzbau, No. 9: 'Ibar = I'tibâr," *Orientalia* (Rome), N.S. XV (1946), 151-54.
- KHAMERS, JOHANNES HENDRIK. *Analecta orientalia: Posthumous Writings and Selected Minor Works*. Leiden, 1954-1956. 2 vols. Cf. "L'Islam et la démocratie," II, 168-83; "La Sociologie de l'Islam," II, 184-93; "L'Etat musulman," II, 194-201.
- KREMER, ALFRED, FREIHERR VON. "Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der islamischen Reiche," *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse* (Vienna), XCIII (1879), 581-634. For English translation, see BUKHSH (2).
- KURD, 'ALĪ MUHAMMAD. "Ibn Khaldûn," *Revue de l'Académie Arabe* (Damascus), XXI-XXII (1946-1947), 396-404.
- . "Ibn Khaldûn wa-Timûrlank" [According to Ibn az Zamlakânî], *ibid.*, XXI-II (1948), 159.
- LANCI, MICHELE ANGELO. *Dissertazione storico-critica su gli Omireni e loro forme di scrivere trovate ne' codici Vaticano. Appress è un Articolo di Eben Ca-liduno intorno all'arabesca Paleografia*. Rome, 1820.
- LAOUST, HENRI. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳî-d- Dîn b. Taimîya*. Cairo, 1939.
- LE BON, GUSTAVE. *La Civilization des Arabes*. Paris, 1884.
- LEVI DELLA VIDA, GIORGIO. "The 'Bronze Era' in Moslem Spain," *Journal of the American Oriental Society* (Baltimore), LXIII (1943), no. 3, 183-91.
- . "La traduzione araba delle Storie di Orosio" in *Miscellanea Giovanni Galbiati*. Fontes ambrosiani, 25-27. Milan, 1951. 3 vols. Cf. III, 185-203.
- . ———, *al-Andalus* (Madrid and Granada), XIX (1954), 257-93. Reprint of the preceding, corrected and augmented.
- . "Ibn Khaldûn" in *Collier's Encyclopedia*. New York, 1952. 20 vols. Cf. X, 326.
- LÉVI-PROVENÇAL, EVARISTE. "Note sur l'exemplaire du *Kitâb al-'Ibar* offert par Ibn Ḥaldûn à la Bibliothèque d'al-Karawîyîn à Fes," *Journal asiatique* (Paris), CCIII (1923), 161-68.
- . Communication to the Académie des Inscriptions et Belles-Lettres in *Comptes rendus: Séances de l'Année 1923*. Paris, 1923. Cf. pp. 202-3.
- . *L'Espagne musulmane au XI<sup>ème</sup> siècle*, Paris, 1932.
- . *Extraits des historiens arabes du Maroc*. 3d ed. Paris, 1948.
- . *Histoire de l'Espagne musulmane*. Paris and Leiden, 1950-1953. 3 vols.

- LEVIN, I. "Ibn-Chaldun, arabski sociolog XIV veka," *Novyi Vostok* (Moscow), XII (1926), 241-63.
- LEVY, REUBEN. *An Introduction to the Sociology of Islam*. London, 1931-1933. 2 vols.
- . 2d ed. *The Social Structure of Islam*. Cambridge University Press, 1957.
- LEWIS, BERNARD. *The Arabs in History*. London, 1950.
- LICHTENSTÄDTER, ILSE. "Arabic and Islamic Historiography," *The Moslem World* (Hartford), XXXV (1945), 126-32.
- LIEBESNY, HERBERT J. See KHADDURI (2).
- LUC IANI, J. D. "La Théorie du droit musulman (Ouçoul el-fiqh) d'après Ibn Khaldoun," *Revue africaine* (Algiers), LXIX (1928), 49-64.
- MACDONALD, DUNCAN BLACK. *Ibn Khaldûn: A Selection from the Prolegomena of Ibn Khaldûn. With Notes and an English-German Glossary*. Semitic Study Series, IV. Leiden, 1905; reprinted 1948.
- . *Aspects of islam*. New York, 1911. Cf. pp. 309-19.
- . *The Religious Attitude and Life in Islam*. 2d ed. Chicago, 1912. Cf. pp. 41-79, 95-124, 130-33, 165-74.
- . "Kalâm and "al-Mahdî" in *Encyclopaedia of Islam* (q.v.). Cf. II, 673 ff.; III, 113-15.
- MACHADO, JOSÉ PEDRO, "A Língua Árábica do Andaluz segundo os 'Prolegómenos' de Iben Caldune," *Boletim de Filologia* (Lisbon), VII (1944), 401-18.
- MACHADO, OSVALDO A. "La historia de los Godos según Ibn Jaldûn," *Cuadernos de Historia de España* (Buenos Aires), I-II (1944), 139-53.
- . "Historia de los Arabes de España por Ibn Jaldûn," *ibid.* (1946-1948): IV, 136-47; VI, 146-53; VII, 138-45; VIII, 148-58.
- MACHUEL, LOUIS. *Les Auteurs arabes*. Pages choisies des grands écrivains. Paris, 1912. Cf. pp. 342-48.
- MAGALI-BOISNARD, MME. "La Vie singulière d'Ibn Khaldoun, historien des Arabes et des Berbères," *Bulletin de la Société de Géographie d'Alger et de l'Afrique du Nord* (Algiers), 1929, no. 120, pp. 497-514.
- . *Le Roman de Khaldoun*. Paris, 1930.
- MAGHRIBÎ, 'ABD AL-QÂDIR AL-, "Ibn Khaldûn bi-l-madrasah al-'Âdilîyah bi-Dimashq" in *Muḥammad wa-l-Mar'ah*. Damascus, 1347 [1929]. Cf. pp. 38-82.
- MAHDI, MUḤŞİN. *Ibn Khaldûn's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. London, 1957.
- MAḤMASSÂNÎ, ŞOBḤÎ. *Les Idées économiques d'Ibn Khaldoun: Essai historique, analytique et critique*. Lyon, 1932.
- MAITROT DE LA MOTTE-CAPRON, A. "Essai sur le nomadisme," *Revue Internationale de Sociologie* (Paris), XLVII (1939), 321-26.
- Majallat al-Ḥadîth* (Aleppo), Sept., 1932. Special issue on the occasion of Ibn Khaldûn's sexcentenary.
- MAQQARÎ AḤMAD B. MUḤAMMAD AL-. *Nafḥ at-ṭib min ghuṣn al-Andalus ar-*

- raṭīb*. Bulaq, 1279 [1862/63]. 4 vols. Cf. IV, 414-26.
- . *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*. . . . Tr. Pascual de Gayangos. London, 1840-1843. 2 vols. Cf. I (Appendix B), XXVII-XLII; II (Appendix D), XLIX-LXXX.
- . *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*. Eds. R. Dozy et alii. 2 vols. Vol. I, Leiden, 1855-1860; vol. II, 1858-1861.
- MAQRĪZĪ, TAQĪ AD-DĪN AḤMAD AL-. *al-Khiṭaṭ: al-Mawā'iz wa-l-i'tibār bi-dhikr al-khiṭaṭ wa-l-âthâr*. Bulaq, 1270 [1853]. 2 vols. Cf. II, 76, 190.
- MARÇAIS, GEORGES. *La Guerre vue par Ibn Khaldoun*. Bulletin d'Information du Gouvernement Général de l'Algérie. Algiers, 1939. Cf. pp. 293-95.
- . *Les Idées d'Ibn Khaldoun sur l'évolution des sociétés*. Bulletin d'Information du Gouvernement Général de l'Algérie. Algiers, 1940. Cf. pp. 465-68.
- . "Les Idées d'Ibn Khaldoun sur l'histoire," *Bulletin des études arabes* (Algiers), no. 1 (1941), pp. 3-5.
- . *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age*. Paris, 1946.
- . "Ibn Khaldoun et le livre des Prolégomènes," *Revue de la Méditerranée* (Paris and Algiers), IV (1950), no. 38, pp. 406-420; no. 39, pp. 524-34.
- MARÇAIS, WILLIAM. Review of GAUTIER (2), *Revue critique d'histoire de littérature* (Paris), N.S. XCVI (1929), 255-270.
- MARGOLIOUTH, DAVID SAMUEL. *Lectures on Arabic Historians*. Calcutta, 1930. Cf. pp. 156-58.
- . "Ibn Khaldûn" in *Encyclopaedia of the Social Sciences*. New York, 1942. 15 vols. Cf. VII, 564-65.
- MARÍAS AGUILAR, JULIÁN. *La filosofía en los textos*. Barcelona, 1950. 2 vols. Cf. I, 450-63.
- MAUNIER, RENÉ. "Les Idées économiques d'un philosophe arabe, Ibn Khaldoun," *Revue d'Histoire économique et sociale* (Paris), VI (1912), 409-19.
- . "Les Idées sociologiques d'un philosophe arabe au XIV siècle," *Revue internationale de Sociologie* (Paris), XXIII (1915), 142-54; reprinted in *L'Égypte contemporaine* (Cairo), VIII (1917), 31-43.
- MAUNIER, RENÉ. *Mélanges de sociologie nord-africaine*. Paris, 1930. Contains the two preceding titles; cf. pp. 1-35.
- MENASCE, PIERRE JEAN DE. *Arabische Philosophie*. Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie. Bern, 1948. Cf. p. 24.
- MERAD, ALI. "L'Autobiographie d'Ibn Khaldûn," *IBLA* (Tunis), XIX (1956), 53-64.
- MERCIER, ERNEST. *Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale selon les documents fournis par les auteurs arabes et notamment par l'histoire des Berbères d'Ibn Khaldoun*. Constantine, 1875.
- . *Histoire de l'Afrique septentrionale*. Paris, 1888-1891. 3 vols.
- MEYER, EDUARD. *Geschichte des Altertums*. 3d ed. Berlin and Stuttgart, 1902-1939. 5 vols. in 7. Cf. I, 83-84.



- MEYERHOF, MAX. "An Early Mention of Sleeping Sickness in Arabic Chronicles," *Journal of the Egyptian Medical Association* (Cairo), XXIV (1941), 284-86.
- MONTAGHE, ROBERT. *La Civilisation du désert*. Paris, 1947.
- MUĤÂSIB, JAMÂL AL-. "at-Tarbiyah 'ind Ibn Khaldûn" [Ibn Khaldûn's Theory of Education], *al-Machriq* (Beirut), XLIII (1949), 365-98.
- MUHTADÎ, SHUKRÎ. " 'Abd-ar-Rahmân Ibn Khaldûn," *al-Muqtataf* (Cairo), II (1927), 167-73, 270-77.
- MÜLLER, AUGUST. *Der Islam im Morgen- und Abendland*. Berlin, 1885-1887. 2 vols. Cf. II, 666-70.
- NAFÎSÎ, SA'ÎD. "Ibn Khaldûn" in *Farhang-nâmah-i Pârsî* [Persian Encyclopedia], ed. *idem*. Teheran, 1950. Cf. I, 528-532.
- . Persian translation of FISCHER (4). Teheran, 1957.
- NASHAAT, MOĤAMMAD 'ALÎ. "Ibn Khaldoun, Pioneer Economist," *L'Egypte contemporaine* (Cairo), XXXV (1945), no. 220, pp. 375-490.
- . *The Economic Ideas in the Prolegomena of Ibn Khaldûn*. Cairo, 1944.
- NÂSIRÎ, AĤMAD B. KHÂLID AN-. *Kitâb al-Istiqṣa li-akhbâr duwal al-maghrib al-aqṣâ*. Casablanca, 1954-1955. 4 vols.
- NÂSIRÎ, AĤMAD B. KHÂLID AN-. French translation of vol. IV of the preceding (*Les Mérinides*), by Ismaël Hamet, in *Archives marocaines*, XXXIII (1934). Cf. Index, p. 588, s.v. "Ibn Khaldoun."
- NICHOLSON, REYNOLD ALLEYNE. *Translations of Eastern Poetry and Prose*. Cambridge, 1922. Cf. pp. 176-85.
- . *A Literary History of the Arabs*. London, 1923. Cf. pp. 437-40.
- NOËL DES VERGERS, MARIE JOSEPH ADOLPHE, ed. and tr. *Histoire de l'Afrique sous la dynastie des Aghlabites et de la Sicile sous la domination musulmane*. Texte arabe d'Ebn Khaldoun, accompagné d'une traduction française et de notes. Paris, 1841.
- NYKL, ALOIS RICHARD. *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours*. Baltimore, 1946.
- OPPENHEIMER, FRANZ. *System der Soziologie*. Jena, 1922-1935. 4 vols. Cf. II, 173 ff.; IV, 251 ff.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ. "Abenjaldun nos revela el secreto. (Pensamientos sobre África Menor)" in *El Espectador*. Madrid, 1916-1934. 8 vols. Cf. VIII, 9-53.
- PELLAT, CHARLES, *Langue et littérature arabes*. Paris, 1952. Cf. pp. 177-80.
- PÉRÈS, HENRI. *La Poésie andalouse en Arabe classique au XI<sup>e</sup> siècle*. Paris, 1937; 2d ed., 1953.
- . *Ibn Khaldoun (1332-1406): Extraits choisis de la "Muqaddima" et du "Kitâb al-'Ibar"*. Algiers, 1947.
- . "Essai de bibliographie d'Ibn Khaldûn" in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*. Rome, 1956. 2 vols. Cf. II, 304-29.
- and BRUNSCHVIG, ROBERT. "Ibn Khaldoun: sa vie et son oeuvre (Bibli-

- ographie)," *Bulletin des études arabes* (Algiers), 1943, pp. 55-60, 145-46.
- PIQUET, VICTOR. *Leş Civilisations de l'Afrique du Nord*. Paris, 1909.
- PÎRÎ ZÂDEH, MEHMET ŞAHİB, AND AHMED JEVDET. *'Unwân as-siyar: Tarjumen muqaddamat Ibn Khaldûni*. Constantinople, 1863. 3 vols. For original, see IBN KHALDÛN [Muqaddimah].
- PIZZI, ITALO. *Letteratura Araba*. Milan, 1903. Cf. pp. 333-37.
- PLESSNER, MARTIN. "Beiträge zur islamischen Literaturgeschichte," *Islamica* (Leipzig), IV (1931), 538-42.
- PONCET, J. "L'Evolution des 'genres de vie' en Tunisie: autour d'une phrase d'Ibn Khaldoun," *Cahiers de Tunisie*, II (1954), 315-23.
- PONS BOIGUES, FRANCISCO. *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos Árábigo-Españoles*. Madrid, 1898. Cf. pp. 350-62.
- PRAKASH, BUDDHA. "Ibn Khaldûn's Philosophy of History," *Islamic Culture* (Hyderabad), XXVIII (1954), 492-508; XXIX (1955), 104-19, 184-90, 225-36.
- QÂDIR, 'ABD AL-. "The Social and Political Ideas of Ibn Khaldûn," *The Indian Journal of Political Science* (Allahabad), III (1941), 117-26.
- . "The Economic Ideas of Ibn Khaldûn," *ibid.*, XXII (1942), 898-907.
- QALQASHANDÎ, AHMAD AL-. *Şubḥ al-A'shâ*, Cairo, 1913-1919. 14 vols. Cf. vols. IV-VII; XIII.
- QAMÎR, YUḤANNÂ. *Muqaddimat Ibn Khaldûn: dirâsah, mukhtârât*. Beirut, 1947. Cf. pp. 1-47.
- QUATREMÈRE, ETIENNE MARC. See IBN KHALDÛN [Muqaddimah].
- RAPPOPORT, CHARLES. *Zur Charakteristik der Methode und Hauptrichtungen der Philosophie der Geschichte*. Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, III. Bern, 1896. Cf. pp. 75-79.
- . *La Philosophie de l'histoire comme science de l'évolution*. Paris, 1903; 2d ed., 1925. Cf. pp. 78-88.
- REINAUD, JOSEPH TOUSSAINT. "Ibn-Khaldoun" in *Nouvelle Biographie Générale*, ed. Didot. Paris, 1877. 46 vols. Cf. XXV, 740-47.
- RENAUD, HENRI PAUL JOSEPH. "Divination et histoire nord-africaine aux temps d'Ibn Khaldoun," *Hespéris* (Paris), XXX (1943), 213-21.
- . "Sur un passage d'Ibn Khaldoun relatif à l'histoire de Mathématique," *ibid.*, XXXI (1944), 35-47.
- RIBERA Y TARRAGÓ, JULIÁN. *La enseñanza entre los Musulmanes españoles*. Saragossa, 1893.
- RICHTER, GUSTAV. *Das Geschichtsbild der arabischen Historiker des Mittelalters*. Tübingen, 1933. Cf. pp. 24-25.
- RITTER, HELLMUT. "Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldûn," *Oriens* (Leiden), I (1948), 1-44.
- . "Autographs in Turkish Libraries," *ibid.*, VI (1953), 83.
- RIZÂ, HAMÎD. "Ibn Khaldûn, the Philosopher of History," *Islamic Review* (Working), XXVI (1938), 267-71.

- ROSENTHAL, ERWIN ISAK JAKOB. *Ibn Khalduns Gedanken über den Staat: Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Staats-lehre*. Munich and Berlin, 1932.
- . "Ibn Khaldûn: A North African Muslim Thinker of the 14th Century," *Bulletin of the John Rylands Library* (Manchester), XXIV (1940), 307-20.
- . "Some Aspects of Islamic Political Thought," *Islamic*, XXII (1948), 1-17.
- . "Ibn Jaldûn's Attitude to the Falâsifa," *al-Andalus* (Madrid and Granada), XX (1955), 75-85.
- , ed. and tr. *Averroes' Commentary on Plato's Republic*. Oriental Publications, No. 1. Cambridge, 1956.
- ROSENTHAL, FRANZ, "Die arabische Autobiographie" in *Studia Arabica I. Analecta Orientalia*, 14. Rome, 1937. Cf. pp. 33 ff.
- . *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*. Analecta Orientalia, 24. Rome, 1947.
- . *A History of Muslim Historiography*, Leiden, 1952.
- , tr. *Ibn Khaldûn: The Muqaddimah; An Introduction to History*. New York (Bollingen Series XLIII), London, 1958. 3 vols.
- ROSSI, GIOVANNI BERNARDO DE. *Dizionario storico degli autori arabi*. Parma, 1807. Cf. p. 56.
- RUBIO, FR. LUCIANO. "En torno à los 'Prolegomenos' de Abenjaldun: Muqaddima o Muqaddama?" *La Ciudad de Dios* (Madrid), CLXII (1950), 171-78.
- , ed. See IBN KHALDÛN [Treatise on Logic].
- SAKHÂWÎ, MUḤAMMAD B. 'ABD AR-RAḤMAN AS-. *al-I'lân bi-t-tawbikh li-man dhamma ahl at-ta'rîkh*. Damascus, 1349 [1930].
- . *aḡ-Ḍau' al-lâmi' li-ahl al-qarn at-tâsi'*. Cairo, 1353-1355 [1934-1936]. 12 vols. In 6. Cf. IV, 145-49.
- ŞALÎBA, JAMÎL AND 'AYÂD, KAMIL M. *Ibn Khaldoun: morceaux choisis (Muntakhabât)*, Damascus, 1933.
- SÂMÎ AL-KAYÂLÎ. "Ibn Khaldûn wa'l-'Arab" in *al-Fikr al-Arabîyah*. Cairo, 1943. Cf. pp. 13-26.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ Y MEDUÑA, CLAUDIO. "Ben Jaldûn ante Pedro El Cruel" in *idem* (ed.), *La España musulmana según los autores islamitas y cristianos medievales*. Buenos Aires, 1946. 2 vols. Cf. II, 422-23.
- SANDERS, JOHN HERNE. *Tamerlane or Timur the Great Amir. From the Arabic Life by Ahmed Ibn Arabshah*. London, 1936. For original. see IBN 'ARABS-HÂH (I).
- SANTILLANA, DAVID. *Istituzioni di Diritto musulmano malichita, con riguardo anche al sistema sciafiita*. Rome, [1926]-1938. 2 vols.
- SARKIS, JOSEPH ELIAN. *Dictionnaire encyclopédique de bibliographie arabe*. Cairo, 1928-1931. in II pts. Cf. cols. 95-97.
- SARTON, GEORGE ALFRED LÉON. *Introduction to the History of Science*. Carnegie Institution of Washington. Baltimore, 1927-1948. 3 vols. in 5. Cf. III (pt.

- 2), 1767-79.
- . "Arabic Scientific Literature" in *Ignace Goldziher Memorial Volume*. Budapest, 1948; Jerusalem, 1956. 1 vol. in 2. Cf. I, 55-72.
- SAUVAGET, JEAN. *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*. Paris, 1943. Cf. pp. 182-83.
- . *Historiens arabes: pages choisies et traduites*. Initiation à l'Islam, V. Paris, 1946. Cf. pp. 137-46.
- SCHIMMEL, ANNEMARIE, tr. *Ibn Chaldun: Ausgewählte Abschnitte aus der muqaddima. Aus dem arabischen*. Tübingen, 1951.
- SCHMID, JOHAN VON. "Ibn Khaldun, philosophe et sociologue arabe (1332-1406)," *Revue de l'Institut de Sociologie* (Brussels), 1951, pp. 237-53.
- SCHMIDT, NATHANIEL. "The Manuscripts of Ibn Khaldûn," *Journal of the American Oriental Society* (Baltimore), XLVI (1926), 171-76.
- . "Ibn Khaldûn" in *The New International Encyclopaedia*. 2d ed. New York, 1925. 25 vols. Cf. XI, 716-17.
- . *Ibn Khaldun; Historian, Sociologist and Philosopher*, New York, 1930.
- . "Ibn Khaldun and His Prolegomena," *The Moslem World* (Hartford), XXII (1932), 61-63.
- SCHREINER, MARTIN. "Zur Geschichte der Aussprache des Hebräischen," *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* (Giessen), VI (1886). Cf. pp. 251-55.
- SCHULZ, F. E. "Sur le grand ouvrage historique et critique d'Ibn Khaldoun . . .," *Journal asiatique* (Paris), 1 sér., VII (1825), 213-26, 279-300.
- . "Extrait du grand ouvrage historique d'Ibn-Khaldoun," *ibid.*, 2 sér., II (1828), 117-42.
- ŞEREFEDDİN, M. "İbni Haldun Vesilesiyle İslâm ve Türkler," *İş Mecmuası* (Istanbul), nos. 15-16 (1938), pp. 67-71.
- SHAFaq, RÎZA ZÂDEH. ["Ibn Khaldûn and the History of Philosophy"], *Revue de la Faculté des Lettres de Tabriz* (Tabriz), ed. Adib Tûşî, m (1950), no. 7, pp. 360-69. Article in Persian.
- SHERWANI, HAROON KHAN. "Political Theories of Certain Early Islamic Writers," *The Indian Journal of Political Science* (Allahabad), III (1942), 225-36.
- . *Studies in Muslim Political Thought and Administration*. Lahore, 1945. Cf. pp. 181-93.
- . "The Genesis and Progress of Muslim Socio-Political Thought," *Islamic Culture* (Hyderabad), XXVII (1953). Cf. pp. 144-48.
- SILVESTRE DE SACY, ANTOINE ISAAC, BARON DE, ed. and tr. "Extraits des Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun" in *idem, Relation de l'Égypte, par Abd-Allatif, médecin arabe de Bagdad*. . . Paris, 1810. Cf. pp. 509-24 (translation); 558-64 (Arabic text).
- . *Chrestomathie Arabe, ou Extraits de divers écrivains Arabes*. . . 2d ed. Paris, 1826-1827. 3 vols. Cf. I, 370-411; II, 168-69, 257-59, 279-336; III, 342-46.

- . *Anthologie grammaticale arabe*. Paris, 1829. Cf. pp. 167-86, 408-47, 472-76.
- . "Les Haleines de la familiarité . . . par Abd-Alrahman Djami," *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi* (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), XII (1831). Cf. pp. 293-305.
- . "Ibn-Khaldoun" in *Biographie Universelle ancienne et moderne* . . . , ed. Michaud. 2d ed. Paris, 1843[-1865]. 45 vols. Cf. XX, 268-71.
- SILVESTRE DE SACY, ANTOINE ISAAC, BARON DE. "Le Soufisme d'après les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun," *Libres études* (Paris), ed. E. Bailly, 1909-1910. Cf. pp. 6-9.
- SIMON, MARCEL. "Le Judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne," *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (Strasbourg), XXVI (1946), 1-31, 105-45.
- SLANE, WILLIAM MACGUCKIN, BARON DE, tr. "Autobiographie d'Ibn Khaldoun," *Journal asiatique* (Paris), 4 sér., III (1844), 5-60, 187-210, 291-308, 325-53.
- , in his Introduction to *idem* (tr.), *Prolégomènes historiques d'Ibn Khaldoun*, q.v. (*infra*). Cf. XIX (1862), pp. VI-LXXXIII. Corrected version of the preceding.
- , ed. See IBN KHALDÛN [History].
- , tr. *Ibn Kkaldoun: Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*. Traduite de l'Arabe. Algiers, 1852-1856. 4 vols.
- . Nouvelle édition publiée sous la direction de Paul Casanova. Paris, 1925-1934. 3 vols.
- , tr. *Prolégomènes historiques d'Ibn Khaldoun*. Traduits en Français et commentés *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale* (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), vols. XIX-XXI. Paris, 1862-1868.
- . *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*. Paris, 1934-1938. 3 vols. Photomechanical reproduction of the preceding.
- SOROKIN, PITIRIM ALEKSANDROVICH. *Social Philosophies of an Age of Crisis*. Boston, 1951.
- , ZIMMERMAN, CARLE C., and GALPIN, CHARLES J., eds. *A Systematic Source Book in Rural Sociology*. Minneapolis, 1930-1932. 3 vols, Cf. I, 54-68.
- SPULER, BERTOLD. REVIEW OF SCHIMMEL (q.v.), *Vierteljahrschrift für Social- und Wirtschaftsgeschichte* (Wiesbaden), XL (1953), 63-67.
- and FORRER, LUDWIG. *Ger vordere Orient in islamischer Zeit*. Wissenschaftliche Forschungsberichte. Bern, 1954.
- ŞUBHÎ PÂŞHÂ, 'ABD-AL-LATÎF. *Miftâh al-'Ibar*. Istanbul, 1276 [1859/60]. 4 vols. See IBN KHALDÛN [History].
- SURDON, G. and BERCHER, LÉON, trs. *Recueil de textes de sociologie et de droit public musulman contenus dans les "Prolégomènes" d'Ibn Khaldoun*, Bibliothèque de l'Institut d'Etudes Supérieures d'Alger, 6. Algiers, 1951.
- SUYÛTÎ, 'ABD AR-RAĤMÂN JALÂL AD-DÎN AS-. *Kitâb Ĥusn al-muĥâḍarah fî akhbâr Mişr wa-l-Qâhirah*. Cairo, 1321 [1903]. 2 vols. in I. Cf. II, 123-24.

- SYRIER, MIYA. "Ibn Khaldûn and Islamic Mysticism," *Islamic Culture* (Hyderabad), XXI (1947), 264-302.
- TANJÎ, MUHAMMAD B. TÂWÎT AṬ-, ed. See IBN KHALDÛN [Autobiography].
- TERRASSE, HENRI. *Histoire du Maroc*. Paris, 1949-1950. 2 vols. Cf. vol. II.
- TIESENHAUSEN, VLADIMIR GUSTAVOVICH, BARON. "Die Geschichte der 'Oqailiden-Dynastie,'" *Mémoires présentés à l'Académie Impériale des Sciences de St. Petersburg*, VIII (1859), 129-72.
- . "Recueil de matériaux relatifs à l'histoire de la Horde d'Or," *ibid.*, I (1884), 365-94. Text and translation.
- TOGAN, ZEKI VELIDI. "Ibn Khaldûn et l'avenir de l'état musulman" in *Bilgi Mecmuası*, Istanbul, 1941. Cf. pp. 733-43.
- . *Tarihde Usul*. Tarih araştırmaları, 1. Istanbul, 1950. Cf. pp. 170-87.
- . "Kritische Geschichtsauffassung in der islamischen Welt des Mittelalters" in *Proceedings of the Twenty Second [International] Congress of Orientalists*, ed. *idem*. Istanbul, 1953. Only vol. I has appeared. Cf. I, 76-85.
- TORNBERG, CARL JOHAN. "Ibn Khalduni narratio de expeditionibus Francorum in terras islamismo subjectas ex codicibus Bodleianis," *Nova Acta regiae societatis scientiarum Upsaliensis* (Upsala), XII (1844), 1-154.
- . "Notitiae de populo Berberorum ex Ibn Khalduno in Primordia dominationis Murabitorum," *ibid.*, XII (1844), 315-36, 398-400.
- . "Geschichte der Franken . . ." in Reinhold Röhricht (ed.), *Quellenbeiträge zur Geschichte der Kreuzzüge*. Berlin, 1875. Cf. pp. 5-31.
- TOYNBEE, ARNOLD JOSEPH. "The Relativity of Ibn Khaldûn's Historical Thought" in *A Study of History*. London, 1934-1954. 10 vols. Cf. III, 321-28, 473-76. (See also x, 84-87 and Index.)
- TYAN, EMILE. *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*. Lyon, 1938-1943. 2 vols.
- . *Institutions du droit public musulman: Le Califat*. Paris, 1954.
- . See KHADDURI (2).
- ÜLKEN, HILMI ZİYA. *La Pensée de l'Islam*, Istanbul, 1953. Cf. pp. 557-76.
- . and FINDIKOĞLU, ZIYAEDDIN FAHRI. *Ibni Haldun*. Turk-Islâm Feylesofları, VI. Istanbul, 1940.
- VAN DYCK, EDWARD A. *iktifa' al-qanû' bi-mâ huwa maṭbu'*. Cairo, 1896. Cf. pp. 76-77.
- VERA, FRANCISCO. *La cultura española medieval*. Madrid, 1933-1934. 2 vols. Cf. I, 102-8.
- VILLENOISY, COSSERON DE. "Un Homme d'état: historien et philosophe du XI-V<sup>e</sup> siècle (Ibn Khaldoun)," *La Nouvelle Revue* (Paris), XL (1886), 545-78.
- WAJDÎ, MUHAMMAD FARÎD. "Ibn Khaldûn fi l-Mîzân," *al-Hilâl* (Cairo), XL (1932), 1234-42.
- WEIL, GUSTAV. *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*. Stuttgart, 1862. 5 vols. Cf. II, 63-83, 89.

- WELCH, GALBRAITH. *North African Prelude: The First 7000 Years*. New York, 1949. Cf. pp. 173-74, 390-92.
- WESENDONK, OTTO GÜNTHER VON. "Ibn Chaldun, ein arabischer Kulturhistoriker des 14. Jahrhunderts," *Deutsche Rundschau* (Berlin), Jahrgang XLIX (1923), 45-53. For Arabic translation, see ENAN (I).
- WIET, GASTON. "Les Biographies du Manhal Safi," *Mémoires présentées à l'Institut d'Egypte* (Cairo), XIX (1932). Cf. p. 199.
- . "L'Egypte Arabe de la conquête Arabe à la conquête ottomane (642-1517)" in *Histoire de la nation égyptienne*, ed. Gabriel Hanotaux. Paris, 1931-1940. 7 vols. Cf. IV, 530.
- WRIGHT, WILLIAM, ed. *The Paleographical Society: Facsimiles of Manuscripts and Inscriptions*. Oriental Series. London, 1875-1883. Cf. pl. LXXXIV.
- WÜSTENFELD, HEINRICH FERDINAND. "Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke," *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften* (Göttingen), XXIX (1882), pp. 56-31.
- ZAHIDA, H. PASHA, "Ibn Khaldoun, Sociologist" in *Actes du XV<sup>e</sup> Congrès International de Sociologie*. Istanbul, 1952.
- ZAYDÂN, JIRJÎ. *Ta'rikh adab al-lughah al-'arabîyah*. Cairo, 1912-1924. 4 vols. Cf. III, 210-14.
- ZMERLI, S. "La Vie et les oeuvres d'Ibn Khaldoun," *Revue Tunisienne* (Tunis), XVIII (1911), 532-36.

## ADDENDA (1966)

- ABBÂS AḤMAD. "Vie et oeuvre d'Ibn Ḥaldûn" in *Falâsifat al-Islâm fi-l-ġarb al-'arabî*. Association Nibrâs al-fikr. Tetuan, 1961.
- ABBOTT, NABIA. *Studies in Arabic Literary Papyri. I. Historical Texts*, Oriental Institute Publications, LXXV. Chicago, 1957. Cf. pp. 5-31. ("Early Islamic Historiography.")
- AFSHAR, IRAJ. See *Fehrest maqâlât-e Farsî*.
- 'ALÂM, MANZÛR. "Ibn Khaldûn's Concept of the Origin, Growth and Decay of Cities," *Islamic Culture* (Hyderabad), XXXIV (1960), 90-106.
- A'mâl Mahrajân Ibn Khaldûn* (Proceedings of the Symposium on Ibn Khaldûn, held in Cairo). Cairo, 1962.
- ANAWATI, GEORGE C. "Abd el-Rahmân ibn Khaldoun, un Montesquieu arabe," *La Revue du Caire* (Cairo), XXII (1959), 175-91, 303-19.
- 'ÂSHÛR, MUḤAMMAD AL-FÂḌIL B. "Ibn Khaldûn," *al-Fikr* (Tunis), III (1958), no. 8, 702-7.
- AYALON, DAVID. *Ibn Khaldûn's View of the Mamelukes* in L. A. Mayer's Memorial Volume, Jerusalem, 1964. (in Hebrew.) Cf. pp. 142-44, English summary, p. 175.
- . "The System of Payment in Mamlûk Military Society," *Journal of Economic and Social History of the Orient* (Leiden), I (1957), 37-65, 257-96.
- . "Studies on the Transfer of the Abbâsid Caliphate from Baghdâd to Cairo," *Arabica* (Leiden), VII (1960), 41-59.
- BADA WÎ, RABD AR-RAḤMÂN. *Mu'allafât Ibn Khaldûn*. Cairo, 1962.
- BATSIEVA, S. M. "Sotsial' nuie osnovui istoriko-philosophskogo ucheniia Ibn Khalduna" (The social bases of Ibn Khaldûn's historical-philosophical doctrine) in *Pamiatî akademika Ignatiia I Ulianovich Krachkovskogo*, Leningrad, 1958. Cf. pp. 192-201.
- . "Istoriko-Philosophskoe uchenie Ibn Khaldûna" (The historical-philosophical doctrine of Ibn Khaldûn), *Akademiia nauk SSSR, Sovetskoe vostokovedenie* (Moscow), I (1958), 75-86. English summary, p. 86.
- . *Istoriko-Philosophskiy traktat Ibn Khaldûna "O prirodeobchshestvennoy zhizni lyudey"* (Historical-philosophical treatise of Ibn Khaldûn on the origin of



- the social life of the people). (Dissertation résumé, Leningrad University.) Leningrad, 1958.
- . *Istoriko-Sotsiologicheskiiy traktat Ibn Khalduna "Mukaddima."* Moscow, 1965.
- BIELAWSKI, JÓSEF. "Ibn Ḥaldūn, Historyk, Filozof i Socjolog Arabski z XIV Wieku" (Ibn Khaldūn, Arab historian, philosopher and sociologist of the 14th century), *Przegląd Orientalistyczny* (Warsaw), (1957) no. 2, 127-46.
- . "Twórca socjologii w świecie Islamu . . .," *Kultura i Społeczeństwo* (Warsaw), III (1959), no. 2, 4-34.
- BOUSQUET, GEORGES-HENRI, tr. and ed. *Les Textes économiques de la Muqaddima* (1375-1379). Paris [1961].
- . "Les Caqâlîba chez Ibn Khaldūn," *Rivista degli Studi Orientali* (Rome), XL (1965), pp. 139-141.
- BRUNSCHVIG, ROBERT AND GRUNEBaum, GUSTAVE EDMUND VON, eds. *Classicism et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam.* Paris, 1957.
- CAIRNS, GRACE E. *Philosophies of History: Meeting of East and West in Cycle — Pattern Theories of History.* New York, 1962. London, 1962. Cf. pp. 322-36 (New York edn.).
- CARO BAROJA, JULIO. "Aben Jaldūn – Antropólogo Social" in *Estudios Magrebies*. Instituto de Estudios Africanos. Madrid. 1957. Cf. pp. 11-58.
- . "Las Instituciones Fundamentales de los Nómadas según Aben Jaldūn," *op. cit.* Cf. pp. 27-41.
- CHAMBLISS, ROLIN, *Social Thought, from Hammurabi to Comte.* New York, 1954. Cf. pp. 283-312.
- COHEN, GERSON D. "Ibn Khaldūn – Rediscovered Arab Philosopher," *Midstream* (New York), V (1959), 77-90.
- CORCOS, DAVID. "The Jews of Morocco under the Marinides," *Jewish Quarterly Review* (Philadelphia), LIV (1964), 271-87; LV (1964), 53-81, 137-50.
- DÂGHIR, YÛSUF AS'AD. See IBN KHALDUN (I).
- DEMEERSEMAN, A. "Ce qu'Ibn Khaldoun pense d'al-Ghazzâlî," *IBLA* [Institut des belles lettres arabes] (Tunis), XXI (1958), 161-93.
- EZZAT, ABDULAZÎZ. See 'IZZAT, 'ABD AL-AZÎZ.
- FARÛKI, KEMAL A. *Islamic Jurisprudence*, Karachi, 1962.
- FÂSÎ, MUḤAMMAD AL-. "Ibn Khaldun" in *Falâsifat al-Islâm fî-l-ġarb al-arabî*. Association Nibrâs al-fikr. Tetuan, 1961.
- Fehrest maqâlât-e Farsî (Index Iranicus)*. Répertoire méthodique des articles persans concernant les études iranologiques, publiés dans les périodiques et publications collectives. Vol. I, 1910-1958. Ed. Iraj Afshar. Teheran, 1961.
- Fikr*, al-. Special Ibn Khaldun issue on the occasion of the 555th anniversary of his death. (Tunis), VI (1961), no. 6.
- FINDIKOĞLU, ZİYAEDDİN FAHRÎ. "L'Ecole ibn-Khaldounienne en Turquie" in *Proceedings of the Twenty-second International Congress of Orientalists, Istan-*

- bul*, 1951. Leiden, 1957. 2 vols. Cf. II, 269-73.
- FISCHEL, WALTER JOSEPH. "Selected Bibliography of Ibn Khaldûn" in *Ibn Khaldûn: The Muqaddimah, an Introduction to History*, Tr. Franz Rosenthal. New York, 1958. 3 vols. Cf. III, 485-512.
- . "Ascensus Barcoch: A Latin Biography of the Mamlûk Sultan Barqûq of Egypt (d. 1399) by B. de Mignanelli in 1416," translated and annotated, *Arabica* (Leiden), VI (1959), 57-74, 152-72.
- . "Ibn Khaldûn on Pre-Islamic Iran" in *Proceedings of the 26th International Congress of Orientalists*, New Delhi (to appear in 1967).
- . "Naşât Ibn Khaldun fi Misr al-Mamlûkîya (1382-1406)," (in Arabic) in *Dirâsât Islâmîya, Anthology of writings by Americans on islam*. Ed. N. Ziyâda. Beirut, 1960. Cf. pp. 177-212.
- . "Ibn Khaldûn's Use of Historical Sources," *-Studia Islamica* (Paris), XIV (1961), 109-119.
- . Preliminary report of the above, in *Proceedings of the Twenty-Fifth International Congress of Orientalists, Moscow, 1960*. Moscow, 1962-3. 5 vols. Cf. II, 71.
- . "Ibn Khaldûn and al-Mas'ûdî," in *al-Mas'ûdî Millenary Commemoration Volume*. Indian Society for the History of Science. Aligarh, 1961. Cf. pp. 51-9.
- . *Ibn Khaldûn and Tamerlane: Their Historic Meeting in Damascus, A. D. 1401 (803 A. H.)*. See orig. bibl. Fischel (4). For Arabic translation, see JAWÂD.
- . Urdu translation of the above. Sind Academy. Lahore (to appear in 1967).
- . *Ibn Khaldûn in Egypt (1382-1406). His public functions and his historical research: An essay in Islamic historiography*. Berkeley, 1967.
- GIBB, HAMILTON ALEXANDER ROSSKEEN. Reprint of "The Islamic Background of Ibn Khaldûn's Political Theory" in *Studies on the Civilization of Islam*. Eds. Stanford Jay Shaw and William R. Polk. Boston, London, 1962. Cf. pp. 166-75. Cf. also orig. bibl., Gibb (2).
- GONÂBÂDÎ, MUHAMMAD PARVIN. See PARVIN-E GONÂBÂD.
- GRUNEBAUM, GUSTAVE EDMUND VON. See BRUNSCHVIG.
- GUERNIER, EUGÈNE LÉONARD. *La Berbérie, l'Islam et la France; le destin de l'Afrique du Nord*. Paris, 1950. 2 vols. Cf. I, 226-31; 396-402.
- HADDAD, J. ALMANSUR. See KHOURY, J. and A. BIERRENBACH.
- ĤARAKÂT, IBRÂHÎM. "Ibn Khaldûn's 'Kitâb al-'Ibar' as a Historical Source," *Afâq* (Rabat), I (1963), 123-32.
- HODGSON, MARSHALL G. S., ed. See NICHOLSON.
- HOOKEHAM, HILDA. *Tamburlaine the Conqueror*. London, 1962.
- HOURLANI, ALBERT HABIB. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. New York, London, Toronto, 1962.
- HUŞARÎ, ABÛ KHALDÛN SÂTÎ' AL-. *Dirâsât 'an Muqaddimat Ibn Khaldûn* [édition augmentée]. Cairo, Baghdad, 1961.
- IBN KHALDÛN, WALÎ AD-DÎN 'ABD AR-RAHMÂN. *Ta'rîkh al-'Allâma Ibn Khaldûn*. Ed. Yûsuf As'ad Dâghir. Beirut, 1956-1960. 7 vols.

- . *Muqaddimat Ibn Khaldûn*. With notes and introduction by 'Alî 'Abd al-Wâhid Wâfi. Cairo, 1957-1962. 4 vols.
- . *Muqaddimah*. For Hindi translation, see Rizvi. Persian, see PARVIN-E GONÂBÂD. Portuguese, see KHOURY. Turkish, see UGAN. For other translations, see orig. bibl. IBN KHALDÛN (4).
- . For French translation of the economic texts, see BOUSQUET.
- . *Şifâ'-us-sâ'il litahzîb-il-masâ'il*. (*Apaînement à qui cherche comment clarifier les problèmes*.) Edition, introduction et vocabulaire technique par le père Ignace Abdo Khalifé, S. J. Institut de Lettres orientales de Beyrouth, XI. Beirut, 1959.
- . *Şifâ' u's-sâ'il litehzîbi'l-mesâ'il*. Ed. Muhammed b. Tâwîl at-Ṭanjî. Istanbul, 1958. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, XXII.
- IBRÂSHÎ, MUḤAMMAD 'ÂṬĪYAH AL- and TAWÂNISÎ, ABÛ AL-FUTÛḤ MUḤAMMAD AL-. *Silsilat Tarâjim*. Cairo, 1957. Cf. II, 80-142.
- Index Iranicus*. See *Fehrest maqâlât-e Farsî*.
- Index Islamicus, 1906-1955*. A catalogue of articles on Islamic subjects in periodicals and other collective publications. Ed. J. D. Pearson, with assistance of Julia F. Ashton. Cambridge, 1958. Cf. pp. 340-1.
- . *Supplement, 1956-1960*. Ed. J. D. Pearson. Cambridge, 1962. Cf. pp. 106-7.
- IRVING, T. B. "The World of Ibn Khaldûn," *The Islamic Literature* (Lahore), IX (1957), 347-51, 473-77.
- . "Peter the Cruel and Ibn Khaldûn," *op. cit.*, XI (1959), 5-17.
- . "A Fourteenth Century View of Language" in *The World of Islam*, Studies in Honour of Philip K. Hitti. Eds. J. Kritzeck and R. Bayly Winder. London, New York, 1959. Cf. pp. 185-92.
- 'ISSA, 'ALÎ AHMAD. *The Arabic Society: Experimental Sociological Studies*, Cairo, 1961. Cf. pp. 179-91.
- IVANOV, N. A. " 'Kitâb al-'Ibar' Ibn Khaldûn kak istochnik po istorii stran Severnoy Afriki ve XIV veke" (Ibn Khaldûn's "Kitâb al-'Ibar" as a Source for the History of the North African Lands in the 14th Century), *Arabskii Sbornik* (Moscow), XIX (1959), 3-45.
- 'IZZAT, 'ABD AL-'AZÎZ. *The Philosophy of History and Sociology*. Cairo, 1960. Cf. pp. 34-61.
- JAFFAR, S. M. *History of History*. Peshawar City, 1961. Cf. I, 44-47.
- JEAN-LÉON L'AFRICAIN. *Description de l'Afrique*. Tr. (from Italian) and ed. A. Epaulard and others. Publication de l'Institut des Hautes Études Marocaines, LXI. Paris, 1956. 2 vols.
- KHALIFÉ, LE PÈRE IGNACE-ABDO, S. J. "Un nouveau traité mystique d'Ibn Khaldûn" in *Akten des vierundzwanzigsten internationalen Orientalisten-Kongresses, München, 1957*. Wiesbaden, 1959. Cf. pp. 330-33.
- . See also IBN KHALDÛN (5).
- KHOURY, J. and A. BIERRENBACH, trs. b. *Haldun, Os prolegomenos ou filosofia social*. Introduction by J. Almansur Haddad. São Paulo, 1958-1960. (Portugu-

- ese translation of the *Muqaddimah*.)
- KOPILEWITZ, IMMANUEL. *Aqdamot la-Historia* (Hebrew translation of the *Muqaddimah*.) Translated, with notes and introduction, Bialik Institute, Jerusalem, 1967.
- KRITZECK, JAMES, ed. *Anthology of Islamic Literature, from the rise of Islam to modern times*. New York, 1964. Cf. pp. 274-84.
- LACOSTE, YVES. "La grande oeuvre d'Ibn Khaldoun," *La Pensée* (Paris), LXIX (1956), 10-33.
- LEVI DELLA VIDA, GIORGIO. Review of F. Rosenthal's translation of the *Muqaddimah*, *Oriente Moderno* (Rome), XXXVIII (1958), 1005-7.
- LEWIS, BERNARD. "The Muslim Discovery of Europe," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London), XX (1957), 409-16.
- , and HOLT, P. M., eds. *Historians of the Middle East*. School of Oriental and African Studies, Historical writing on the peoples of Asia, IV. London, 1962.
- LIEBLING, A. J. "The Round of History" (review article), *The New Yorker* (New York), XXXV (1959), no. 38, 213-41.
- MACDONALD, J. "An Arab's Appreciation of Ibn Khaldûn and Western Criticism of Islam," *The Islamic Literature* (Lahore), XI (1959), 187-95.
- MADELUNG, WILFRED VON. "Fatimiden und Bāḥrainqarmāṭen," *Der Islam* (Berlin), XXXIV (1959), 34-88.
- Mahrajān Ibn Khaldûn*, Casablanca, 1962. Colloque organisé par la Faculté des Lettres à Rabat (Université Mohammad V).
- MAHDI, MUHSIN. "Ibn Khaldûn" in *Approaches to the Oriental Classics*. Ed. William Theodore de Bary. New York, 1959. Cf. pp. 68-83.
- . *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*. New York: Phoenix edn., 1964.
- . "Die Kritik der islamischen politischen Philosophie bei Ibn Khaldûn," in *Wissenschaftliche Politik: eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie*, Freiburg im B., 1962. Cf. 117-51.
- MALLAH, MAḤMŪD AL-. *Daqâ'iq wa-ḥaqâ'iq fī Muqaddimat Ibn Khaldûn*. Baghdad, 1955.
- . *Nazrah thānīyah fī Muqaddimat Ibn Khaldûn*. Baghdad, 1956.
- MANZOOR, 'ALAM. See 'ĀLĀM, MANZŪR.
- MIGNANELLI, B. DE. See FISCHER (2).
- MULLER, HERBERT JOSEPH. *The Loom of History*. New York, 1958; London, 1960. Cf. pp. 290 ff. (New York edn.).
- MŪSĀ, MUNĪR M. *General Sociology*. Damascus, 1959. Cf. vol. I, 27-36.
- NADVĪ, MEVLANA MUḤAMMAD HANĪF SAHAB. *Afkâr-i Ibn Khaldûn*. Lahore, 1954. Urdu translation of the *Muqaddimah*.
- NASSAR, NASSIF. "Le Maître d'Ibn Khaldûn: al-Ābilī" in *Studia Islamica*, Paris, XX (1965), 103-114.
- NICHOLSON, REYNOLDS ALLEYNE. Reprint of "Ibn Khaldûn: the dynamics of history" in *Introduction to Islamic Civilization*. Course syllabus and selected reading by Marshall G. S. Hodgson. Chicago, 1958. 3 vols. Cf. II, 490-501.

- NŪR, MUḤAMMAD 'ABD AL-MUN'IM. *An Analytical Study of the Sociological Thought of Ibn Khaldūn*. Cairo, 1960.
- PARVIN-E GONĀBĀD, MUḤAMMAD, tr. *Moqaddame-ye Ebn-e-Khaldūn, ta'lif-e 'Abdo'r-Raḥmān Ebn-e-Khaldūn*. Teheran, 1957-1959. Persian translation of the *Muqaddimah*.
- PEARSON, J. D. See *Index Islamicus* and *Supplement*.
- PÉRÈS, HENRI. *Le siècle d'Ibn Khaldūn (VIII<sup>e</sup> / XIV<sup>e</sup>)*. (Bibliothèque de l'Institut d'études supérieures islamique d'Alger.) Algiers, 1960.
- PERLMAN, MOSHE. "Ibn Khaldūn on Sufism," *Bibliotheca Orientalis* (Leiden), XVII (1960), 222-3.
- PRAKASH, BUDDHA. *The Modern Approach to History*. Delhi, 1963 (University Publications).
- QUIROS RODRIGUEZ, C. B. "Ibn Jaldūn, politico e historiador," *Archivos del Instituto de Estudios Africanos* (Madrid), VI (1952), no. 24, 7-9.
- RALIBY, OSMAN. *On the Political and Social Ideas of Ibn Khaldūn*. Djakarta, 1962. (Indonesian texts.)
- RICHTER, GUSTAV. "Medieval Arabic Historiography" (tr. and ed. M. Saber Khan), *Islamic Culture* (Hyderabad), XXXIII (1959), 148-51; XXXIV (1960), 139-151. Cf. orig. bibl., RICHTER.
- RIDWĀN, IBRĀHĪM. *Muqaddimah. Selections*. Ed. Aḥmad Zaqī. Cairo, 1960.
- RIZVI, ATHAR AHBES. *Ibnī Khaladuna ka Mukadama*. Lucknow, 1961. Hindi translation of the *Muqaddimah*.
- ROSENTHAL, ERWIN ISAK JAKOB. *Political Thought in Medieval Islam: an introductory outline*. Cambridge, 1962. Cf. pp. 84-109, 260-8.
- ROSENTHAL, FRANZ, tr. *Ibn Khaldūn, An Introduction to History: The Muqaddimah* ed. and abridged by N. J. Dawood. London, 1967.
- SALIBI, KAMAL S. "Listes chronologiques des grands Cadis de l'Égypte sous les Mamelouks," *Revue des Etudes Islamiques* (Paris), XXV (1957), 81-125.
- ŞALİH, RUSHDÎ A. *Rajul fi-l-Qâhirah* (A Man in Cairo). A fictionalized biography of Ibn Khaldūn in Cairo, Kutub li'l-Jamî'a, CXV. Cairo, 1957.
- SAMÎHÎ, 'ABD AL-KARÎM. "Ibn Khaldūn and His 'Ta'rîf,'" *Revue al-Anwâr* (Tetuan), (1951), no. 26, 12-13, 19-20.
- SAUNDERS, J. J. "The Problem of Islamic Decadence," *Cahiers d'Histoire mondiale* (Paris), VII (1963), 701-20.
- SHARIF, M. M., ed. *A History of Muslim Philosophy, with short accounts of other disciplines and the modern Renaissance in Muslim lands*. 2 vols. Vol. I, Wiesbaden, 1963. Vol. II (inprint). Cf. chs. XLVI, XLIX.
- SHERWANI, HAROON KHAN. "Ibn Khaldūn – A Life Sketch," *Indian Journal of the History of Medicine* (Madras), IV (1959), 9-12.
- SHIBER, SABA G. "Ibn Khaldūn – an early town planner," *Middle East Forum* (Beirut), XXX (1962), 35-39.
- SIKIRIC, ŠACIR. "Ibn Khaldūnova Prolegomena (Les 'Prolégomènes' d'Ibn Hal-

- dun)," *Prilozi za Orientalnu filologiju i istoriju Jugoslovenskih naroda pod Turskom Vladavinom* (Revue de Philologie orientale et d'Histoire des Peuples yougoslaves sous la Domination turque) (Sarajevo), V (1954-1955), 233-50. French summary, p. 250.
- SIMON, HEINRICH. *Ibn Khaldûns Wissenschaft von der menschlichen Kultur*. Beiträge zur Orientalistik, II. Leipzig, 1959.
- SOMOGYI, JOSEPH DE. "The Development of Arabic Historiography," *Journal of Semitic Studies* (Manchester), III (1958), 373-87.
- SPULER, BERTOLD. "Ibn Khaldoun, the Historian" in *A'mâl Mahrajân Ibn Khaldûn*. Cairo, 1962. Cf. pp. 349-56.
- SUBBA REDDY, D. V. "Sociology of Medicine in the *Muqaddimah* of Ibn Khaldûn," *Indian Journal of the History of Medicine* (Madras), IV (1959), 13-23; V (1960), 10-21.
- TANJÎ, MUHAMMAD IBN TÂWÎT AT- "Prolégomènes d'Ibn Khaldoun" in *Proceedings of the Twenty-second International Congress of Orientalists, Istanbul, 195J*. Leiden, 1957. 2 vols. Cf. II. 262-3.
- . See also IBN KHALDÛN (6).
- TEKINDAĞ, M. C. ŞEHABEDDİN. *Berkuk devrinde Memlûk Sultanlığı*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından Mo. DCCCLXXXVII. İstanbul, 1961.
- UGAN, ZAKIR KÂDIRÎ, tr. *Ibni Haldun Mukaddime*, İstanbul, 1954-1957. 3 vols. Turkish translation of the *Muqaddimah*.
- ÜLKEN, HILMI ZIYA. "Ibn Khaldoun, Initiateur de la sociologie" in *A'mâl Mahrajân Ibn Khaldûn*. Cairo, 1962. Cf. pp. 29-40.
- WÂFÎ, 'ALÎ 'ABD AL-WÂHÎD. *'Abd ar-Raḥmân Ibn Khaldûn, ḥayâtuhu, âṭâruhu wa-mazahir 'abqariyyatihi*. Cairo, 1962.
- . See IBN KHALDÛN (2).
- WALZER, RICHARD. "Aspects of Islamic Political Thought: al-Fârâbî and Ibn Khaldûn," *Oriens* (Leiden), XVI (1963), 40-60.
- WARDÎ, 'ALÎ AL-. *Manṭiq Ibn Khaldûn fî ḥaḍratihi wa-ṣahsiyyatihi; muqaddima li-dirâsât al-manṭiq al-ijtima'î*. Cairo, 1962.
- WHITE, HAYDEN V. Review of F. Rosenthal's translation of the *Muqaddimah*, "Ibn Khaldûn in World Philosophy of History," *Comparative Studies in Society and History* (The Hague), II (1959-1960), 110-25.
- WIET, GASTON. *Grandeur de l'Islam: de Mahomet à François I<sup>er</sup>*. Paris, 1961. Cf. pp. 298-306.
- . *Cairo, City of Art and Commerce*. Tr. Seymour Feiler. The Centers of Civilization Series, XVI. Norman (Okla.), 1964.
- WOLFSON, HARRY A. "Ibn Khaldûn on Attributes and Predestination," *Speculum* (Cambridge, Mass.), XXXIV (1959), 585-97.
- ZIADEH, FARHAT J., tr. *The Philosophy of Jurisprudence in Islam. Comparative study of the Islamic rites and modern legal systems*, by Şöbhî Rajab Maḥmas-sânî. Leiden, 1961.

- ABBADÎ Abdurrahman: "Lev 'âşe İbn Haldun fî hâze'l-asr", *el-Hilal* dergisi (1939).
- ABDULFETTAH Abdulkadir: "İbn Haldun", *el-Mecelle* dergisi, c. IV, sayı: 11 (Bağdat).
- ADIVAR, Adnan: *Tarih boyunca ilim ve din* (1969).
- AHMED Emin: *Zuhru'l-İslâm*, III, 225 (Mısır 1959).
- AKRAVÎ, Mete: "Abdurrahman b. Haldun", *el-Hürriye* dergisi, c. I, sayı: 290, 399, 493.
- ANNESÎ Ali Nurettin: *et-Tefkîru'l-iktisadî inde İbn Haldun*. Pensiero economico d'İbn Khaldun (Roma 1932) adlı eserin Arapçası.
- ARAÎ Nijad: "İbn Haldun", "İbn Haldun ve felsefe-i tarih", "İbn Haldun ve enva-ı temeddün", "Felsefe-i İbn Haldun", *Neberd-zindegi* dergisinde dört makale, sayı: 3-6 (1334), Farsça.
- ARSEL, İlhan: *Arap milliyetçiliği ve Türkler*, s. 53, 231 (1975).
- ARSLAN, Ahmet: *İbn Haldun ve felsefe-din ilişkileri konusundaki görüşleri* (Basılmamış doçentlik tezi, DTCF felsefe tarihi kürsüsü, 1978).
- . "İbn Haldun ve mantık", *Yazko Felsefe yazıları*, III, 11-32 (1982).
- . "İbn Haldun ve doğa", *Yazko Felsefe yazıları*, IV, 77-100 (1982).
- ATEŞ, Ahmet: "Asabiyet" maddesi, *İslâm ansiklopedisi*.
- BAŞER, Fahri: *Aristo - İbn Haldun - Rasel'de coğrafi âmil* (İÜ mezuniyet tezi, 1947 - 1948).
- BATSIEVA, S.M. "İbn Haldun'un tarihî - felsefî öğretisinin ictimai temelleri", *Turan Dursun Mukaddime tercümesinin önsözü* (1977).
- BİLGİ, Alaattin: "İbn Haldun ve Mukaddime", *Bilim ve sanat*, sayı: 14 (Şubat, 1982).
- BİŞR Fâris: "Mukaddimetü İbn Haldun", *er-Risâle* dergisi, sayı: 7 (1939).
- . "İbn Haldun ve felsefetu'l-ictimaiyye", *el-Mukattif* dergisi, sayı: 78. G. Bouthoul'un İbn Haldun'la ilgili eserinin tenkidî.
- BUSTANÎ, Fuad İfrâm: *Muhtarât min revâi'i İbn Haldun* (Beyrut 1928).
- . "el-Felsefetu'l-ictimaiyye inde İbn Haldun", *el-Mekşûf* dergisi, sayı: 150.
- CEBRAİL Cebûr: "İbn Haldun ve mekânnetuhu fî tarihi'l-fıkr", *el-Edîb* dergisi, sayı: 8.
- CEMAL Zeki: *İbn Haldun* (1317).

CEMİL Salih – KÂMİL Ayad: *Muntehabat min İbn Haldun* (Dimaşk 1943).

CORCİ Zeydan: "İbn Haldun", *Hilal* dergisi, c. VI, sayı: 3.

———. *Tarihu âdâbi'l-lugati'l-Arabîye* (Kahire 1912).

ÇOBAN, Durmuş: *İbn Haldun'un devlet anlayışı* (İÜ mezuniyet tezi, 1971).

DAYANIR, Yahya: *İbn Haldun'un devlet ve tarih felsefesi* (İÜ mezuniyet tezi, 1973).

DEMİRKOL, Yusuf: *İbn Haldun'un tarih felsefesi* (İÜ mezuniyet tezi, (1945-1946).

DERİNİ Haşebe: "Dirâsât an Mukaddimeti İbn Haldun", Husarî'nin araştırmaları üzerine bir inceleme, *er-Risale* dergisi (1944).

DURŞUN, Turan: *Mukaddime* (Mukaddime'nin III. bölüm 13. faslına kadar tercümesi, c. I, 1977).

EBU Rîyeh: "Mukaddimeti İbn Haldun ve tabaatuhe'l-muhtelifi", *er-Risâle* dergisi, sayı: 11.

EMİN Hilal: "el-Fikretu'l-İslâmiyye verâe nazariyyeti İbn Haldun es-siyasiyye", *el-Hadis* dergisi, sayı: 8 (Halep). G. Hamilton'un Şark ilimleri Enstitüsü dergisinde çıkan (VII/I, London 1933) İbn Haldun'la ilgili makalesinin tetkik ve tenkidi.

ENAN, Abdullah: "İbn Haldun ve Machiavelli", *er-Risâle* dergisi, sayı: 19, 20.

———. "İbn Haldun fi Mısır", *er-Risâle* dergisi, sayı: 5-10.

———. "İbn Haldun ve nakdu'l-hadis", *el-Mukattif* dergisi, sayı: 83.

ERGİN, Osman: *Muallim Cevdet*, (1937).

FALAY, Nihat: *İbn Haldun'un iktisadî görüşleri* (1978)

FERRUH Ömer: *Felsefetu İbn Haldun* (Beyrut 1942).

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri: *İbn Haldun ve felsefesi* (1939).

———. "İbn Haldun", Z.V. Togan'a armağan (1955)

———. "İbn Haldun" maddesi, *Türk ansiklopedisi*.

———. İctimaiyat II. *Metodoloji nazariyeleri* (1961).

———. "İbn Haldun'un hayatı ve eserleri", *İş mecmuası* (1937. s. 14-17)

———. "İbn Haldun", Anadolu mecmuası (1924).

———. "XIV. asırda bir Arap sosyologu", *Mihrap mecmuası* (1926).

———. "İbn Haldun'un hukuka ait fikirleri, ortaçağ amme hukuk tarihinde İbn Haldun", *İÜHFM*.

GİBB: "Tarih-İslâm'da" tarih maddesi, *İslâm ansiklopedisi*.

GÜNALTAY, M. Şemseddin: *İslâmda tarih ve müverrihler*, s. 348 (1342).

HANÇERLİOĞLU, Orhan: *Feisefe sözlüğü*, II, 139, 274 (1973).

HASSAN, Ümit: *İbn Haldun'un metodu ve siyaset teorisi* (1977).

———. "Mukaddime metninin yaygınlık kazanması üzerine notlar", *Siyasal Bilgiler Fakültesi dergisi*, XXVIII/3-4 (1973).

"İbn Haldun üzerine bir tartışma" *Yön* dergisi, yıl: 4, sayı: 140, 142, 143; yıl: 5, sayı: 146. 147.

İNANÇALP, Muallim Cevdet: "Şimal müverrihi Zeki Velidi ve yarınki hars", *Tedrisat-ı ibtidaiye mecmuası*, sayı: 54-55. Bir tartışma metni.

İSKENDERİ, Şeyh Ahmet: "İbn Haldun", *el-Mecmau'l-ilmi'l-Arabî* dergisi, IX (Dimaşk).



- İZMİRLİ, İsmail Hakkı: "İbn Haldun", *Darülfünun ilahiyat Fakültesi mecmuası*, sayı: 24 (1932).
- KADRİ Tûkan: *Hâlidûne'l-Arab*, İbn Haldun bölümü.
- KÂMİL Ayad: "İbn Haldun müessisi ilmi'l-ictima", *el-Hadis* dergisi, sayı: 7 (Halep).
- KIVILCIMLI, Hikmet: *Tarih, devrim, sosyalizm* (1965).
- KOSTANTİN Zerik: "Dersun cedid l'İbn Haldun", *el-Küllîye* dergisi, sayı: 18. Schmidt'in İbn Haldun'la ilgili eserinin tetkik ve tenkidi.
- KOZAK, İbrahim Erol: Çağdaş görüşler ve İslâm iktisadı açısından *İbn Haldun'da sosyal iktisat ve sosyal politika* (Basılmamış doçentlik tezi, Erzurum İktisadî ve İdarî Bilimler Fakültesi, 1982).
- . "İbn Haldun'da iktisadî faaliyetin yeri, önemi ve tesirleri", *Erzurum İşletme Fakültesi dergisi*, V/1-2 (1981).
- KÖPRÜLÜ, Fuat: *İslâm medeniyeti tarihi*'nin 33 nolu izahı (1963).
- KUMEYR, Yuhanna: İbn Haldun (Beyrut 1947).
- Lugatnâme-i Dih-huda*, I, "Şerh-i ahvâl-i İbn Haldun", Farsça.
- MAĞRİBÎ, Şeyh Abdulkadir: *Muhadara an İbn Haldun* (Konferans, Beyrut 1928).
- MAHMASANÎ, Subhi: *Ârau İbn Haldun el-iktisadiyye*. Leş idées économiques d'İbn Haldun (Lyon 1932) adlı eserin Arapçası (Beyrut).
- . "en-Nazariyyâtul-iktisadiyye inde İbn Haldun", *el-Edîb* dergisi, sayı: 2.
- MAKDÎSÎ, Enis: "Şaretu'l-mukdimûn fi tarihi'l-fikri'l-Arabî: İbn Haldun feylesofu'l-müverrihîn ve râidu ilmi'l-ictima", *el-Emali* dergisi, sayı: 6.
- MERİÇ, Cemil: "Kendi sahasında tek yıldız: İbn Haldun", *Fikir ve sanatta Hareket* (Mayıs 1974), aynı yazı, *Umrandan uygarlığa* (1974).
- . "Batıda ve bizde İbn Haldun", *Hamle*, yıl: 3, sayı: 4 (31.1.1983).
- . "İbn Haldun ve Arap dünyası", *Hamle*, yıl: 3, sayı: 5 (7.2.1983).
- MUHAMMED Ali: *Reyhanetu'l-edeb*, V, 329 (Tahran 1332), Farsça.
- MUHAMMED Ali Neşet: *Râidu'l-iktisadî İbn Haldun* (Kahire 1944).
- MUHAMMED Cuma: *Tarihu felsefeti'l-İslâm*, İbn Haldun bölümü.
- MUHAMMED Salih: "et-Tefkîru'l-iktisadî'l-Arabî fi'l-karni'l-hâmis aşer", *el-Kanun ve'l-iktisad* dergisinde üç makale (1933).
- MUHAMMED Vehbi: "İbn Haldun vemâ eddâhu ilâ diraseti't-tarih", *el-Edîb* dergisi, c. VII, sayı: 8 (1948).
- . "İbn Haldun ebu'l-ictima", *el-Edîb* dergisi, sayı: 11.
- MURTAZA Müderrisî: *Tarih-i felâsife-i İslâm* adlı eserde "İbn Haldun ve felsefe-i tarih", "Felsefe-i tarih ve ictima-ı İbn Haldun ve Vico" bölümleri, s. 135-138 (Tahran 1336), Farsça.
- . *Zindegânî ve felsefe-i ictimâî ve siyasî-i Seyyid Cemaleddin Efganî* adlı eserde "İbn Haldun ve Seyyid Cemaleddin" kısmı, s. 208 (Tahran 1334), Farsça.
- MUSTAFA Abdullatif: "Şahsiyyetu İbn Haldun fi kitabı Muhammed Abdullah Enan", *er-Risâle* dergisi, sayı: 63.

- NECATİ Sıdkî: "Abdurrahman b. Haldun ev feylesofu Arabî yuhâvilu tefsîre't-tarih maddiyyen", *et-Tâlia* dergisi, sayı: 3-6.
- NEUMARK: *İktisadi Düşünce Tarihi*, İst. 1943, c. 1 s. 53.
- ÖMER Fahurî: "Mukaddime li-diraseti İbn Haldun", *el-Hadis* dergisi, sayı: 6 (Halep). S. Colosio'nun Contribution a l'etude d'İbn Khaldun adlı eserinin tetkiki.
- ÖNCÜ, Refik: *İbn Haldun felsefesinin benzerleriyle mukayesesi* (İÜ mezuniyet tezi, 1937).
- ÖZTÜRK, Saadet: *İbn Haldun'un tarih felsefesi* (İÜ mezuniyet tezi, 1952).
- SAFA, Dr.: *Ulûm-i aklî der temeddün-i İslâmî*, İbn Haldun kısmı (Tahran 1331), Farsça.
- SÂTÎ Husrî: "el-Arab fi Mukaddimetü İbn Haldun", *el-Emali* dergisi, sayı: 51 (Beyrut).
- SENA, Cemil: *Filozoflar ansiklopedisi*, III, 14 (1976).
- SINAV, Tahsin: "Mukaddime'nin içeriği", *Yönelişler*, sayı: 4 (Temmuz 1981).
- SUNAR, Cavit: *İslâm'da felsefe ve Farabî*, s. 92 (1972).
- ŞEFİK, Dr.: "Zindeği ve akâid-i İbn Haldun", *Armağan* (1336, son sayı), Farsça.
- TABATABAÎ, Seyyid Ziyauddin: "Şerh-i ahval-i İbn Haldun", *Ruznâme-i ra'd*, sayı: 44 (1332), Farsça.
- TANCİ, Muhammed: *Şifâu's-sâil'in* Önsözü (Ankara 1958).
- TOGAN, Zeki Velidi: "İbn Haldun nazarında İslâm hükümetlerinin istikbalî", *Bilgi mecmuası*, sayı: 7 (1914).
- . "The Mukaddime", *İslâm Tedkikleri Enstitüsü dergisi*, III/3-4 (1959-1960).
- . *Hatırat*, s. 164 (1969).
- TUZTAŞ, Talip: *İbn Haldun* (İÜ mezuniyet tezi, 1973).
- ULUDAĞ, Süleyman: *Tasavvufun mahiyeti* (İbn Haldun'un Şifau's-sâil adlı eserinin tercümesi) nin "Giriş" yazısı (1977).
- . "İbn Haldun'da din felsefesi", *Nesil* dergisi, II/4-5 (1978).
- UZEGAN, Ömer: "İbn Haldun", *Yön* dergisi, 12/3 (1965).
- ÜLKEN, Hilmi Ziya: *İslâm felsefesi, kaynakları ve tesirleri* (1967).
- . *İctimaî doktrinler tarihi* (1941).
- ÜLKER, Gürkan: "Hukuk sosyolojisi bakımından İbn Haldun", *AÜ Hukuk Fakültesi dergisi*, sayı: 1-4 (1968).
- VÂFÎ, Ali Abdulvahid: *İbn Haldun münşiu ilmi'l-ictima'* (Kahire 1956).
- . *Abkariyyetu İbn Haldun* (Kahire 1973).
- . "Mukaddimetü İbn Haldun", *Türasu'l-insaniye* serisinin dördüncü cildinde (Mısır 1963).
- . "Felsefetu'l-ictimaiyye l'İbn Haldun ve Auguste Comte", *İbn Haldun Sempozyumu'nda* sunulan tebliğ (Mısır 1962).
- . "İbn Haldun ve ulûmu'l-hadis", *Minberu'l-İslâm* dergisi (1962).
- . "Tarâif fi likai İbn Haldun ve Timurleng", *Risâletu'l-İslâm* dergisi (1964).
- . "Türasu'l-Arabî ve eseruhu fi ilmi'l-ictima'", *et-Türasu'l-Arabî dirasât* adıyla Kahire'de Edebiyatçılar Cemiyeti'nce neşredilen eserde makale.
- . "İttihamu İbn Haldun bi't-tahammul ale'l-Arab", *el-Asâle* dergisi (1973).

- . “Dikkatu İbn Haldun fî şuûni’l-ilm ve’l-kaza ve murûnetuhu fî şuûni’s-siya-se”, *el-Asâle* dergisi (1974).
- . “Havle abkariyyeti İbn Haldun”, *el-İlmü’s-sakafî* dergisi (1975).
- . “Tasavvuru İbn Haldun li’ş-şi’ri’l-Arabî”, *eş-Şi’r* dergisinde üç makale, sayı: 2-4 (1976).
- YUMUK, Recep: “İbn Haldun’da devlet görüşü”, *Erzurum İşletme Fakültesi dergisi*, III/1-2, 227-278 (Şubat 1978).
- YURDAYDIN, Hüseyin Gazi: *İslâm tarihi dersleri*, s. 132 (1971).



## KARMA FİHRİSTLER

1. Giriş'in fihristi
2. Mukaddime metninin fihristi



## GİRİŞ

- Abbadîler, 19  
Abbasîler, 51, 100, 131  
Abbasiye, 53  
Abdal, 65  
ABDU Halife, 62  
ABDULAZİZ, b. Hasan, 35-37  
ABDULCEBBAR b. Numan, 47  
ABDULHAMİD (Emevî müellifi), 66  
ABDULHAMİD II., 54, 151, 153  
ABDULLAH b. Haccac, 19  
ABDULLAH b. Muhammed, 18-20  
ABDULLAH b. Yusuf b. Rıdvan Mâlekî, 22, 65  
Abdülümüneoğulları, 20  
Abdülvadîler, 25  
ABDULVAHİD Vâfî, 62, 63, 120, 122, 129, 134, 137, 144, 147  
Abdülvâhid Vâfî neşri, 137  
ABDURRAHMAN Şeref Bey, 151  
*Acâibu'l-mahlukât*/Kazvinî, 70  
Acem, 134  
Adalet, 29, 44, 59, 74, 84  
ÂDEM Hz., 47, 58  
Âdetullah, 110  
ADIVAR, Adnan, 148  
Afrika, 38, 98  
Ahilik, 99  
*Ahkâmü's-sultaniye*/Maverdî, 86  
Ahlâk, 62, 68, 73, 84, 86, 103, 107, 115, 117, 120, 123, 143  
*Ahlâk*/Aristo, 86  
*Ahlâk-ı alai*, 149  
AHMED b. Kassar, 22, 65  
AHMED b. Yusuf Meznî, 37  
AHMED Emin, 97, 151  
AHMED Hüseyin Allahabâd, 138  
AHMED Zevavî, 22, 56, 59, 65  
Aile, 84, 101, 103, 115, 120, 131, 132  
Akâid, 60  
*Akdamot la historia*/I. Kopilewitz, 138  
Akdeniz, 38, 44, 120  
Akıl, 67, 69, 84, 142  
Akile, 56  
Akl-ı mahz, 84  
Aklî ilimler, 22, 27, 50, 53, 67, 87  
*Akvemu'l-mesalik fi marifeti ahvali'l-me-mâlik*/Hayreddin Paşa, 128, 151  
Âlem, 80  
A'LEM, 22  
Âlemin ahvali, 91  
Alemu'l-kirede, 69, 145  
Âlemu'l-kudret, 69, 145  
Alevîlik, 99  
ALİ Hz., 51, 108  
Ali evladı, 52  
ALİ b. Vâfî, 60, 62, 63  
ALİ b. Yemlûl, 41  
ALİ Yusuf, 96  
Allah'ın gölgesi, 108  
Allah'ın sünneti, 79  
Allah'ın vekili, 108  
Altı devre, 121

ALTUNBOĞA Cubanî (Emir), 43

*Âmalu mehrecânî İbn Haldun*, 54

Amel, 62

Amerika, 98, 120, 132

ÂMÎDÎ, 24

*Ancient society*, 104, 105

Arap, 18, 19, 56, 65, 66, 74, 75, 95, 97,

100, 105, 108, 109, 117, 121, 122, 126,  
130, 131, 133, 134

Arap edebiyatı, 63, 65, 66, 75

Arap gazileri, 17, 18

Arap milliyetçiliği, 97

Arapça, 61, 62, 72, 136, 139, 141, 143,  
144, 147, 150

*Arâu ehli'l-medineti 'l-fâzıla*, 70, 86

Arazi, 102, 103

Arifoğulları, 39

ARİSTO, 67, 69, 86, 114, 125

Arpalık, 20, 30, 33

Arraf, 144

ARSLAN, Ahmet, 152

Asabe, 94

Asabiyet, 43, 47, 76, 84, 94-103, 105-109,  
111, 112, 114-117, 119, 126, 130, 133,  
134, 153

Asalet, 18, 21, 84, 107

Astronomi, 21, 67, 68, 70, 78, 87

Aşiret, 98, 106

Ateş, 69, 120

Atlas Okyanusu, 16

Avârız, 86

Avcılık, 106

Avrupa, 15, 24, 49, 75, 80, 115, 120, 135,  
148

AYNÎ, Bedreddin, 50, 52, 127

Azathî, 100

## B

Babu'n-nasr, 53

Bâdiye, 58, 69, 102, 103, 107

Bağdat, 72, 103, 135

BAHŞ, Salahaddin Huda, 95, 96

Bakşi, 144

BARTHOLD, W., 75, 81

Başkalaşma, 88, 89, 98

Bâtınilik, 65

BATLAMYUS, 68

BATSEVA, S. M., 125, 146

BAYBARS, Melik Muzaffer Ruknuddin,  
45

Baybars Tekkesi, 45, 53, 61

*Bedayiu's-silk fî nizami'l-mülk*, 127

Bedevî, 33, 34, 56, 66, 75, 76, 83, 84, 99,  
101-107, 110, 114, 116, 117, 121, 122,  
134

Bedevî umran, 83, 105, 114

Bedevîlerin lehçesi, 66

Bedevîlik, 47, 66, 79, 84, 90, 102, 103,  
104, 106, 107, 114, 116, 130, 147

*Bedru't-talî*, 128

Bedv-bedavet, 84, 103, 105, 106, 134

Bektaşilik, 99

BELAZURÎ, 80, 81, 143

BELLEFİKÎ, 27, 59

Benu Abdulvad, 25, 26, 30, 34, 35

Benu Ahmer, 31

Benu Arif, 39

Benu Yağmur, 37

Benu Yedlettin, 39

Berberler, 19, 39, 40, 41, 80, 81, 130, 133

BERDAÎ, 22

BERKUK, 16, 43-46, 49, 50, 74, 135

Bermekîler, 100

Beş sanat, 67

Beş tavır, 121

Beşerî coğrafya, 68, 120

Beşerî-ictimai hadarîlik, 66

Beşerî kültür, 120

Beşerî umran, 86, 113, 115

BEŞÎŞÎ, Cemal Abdullah, 50, 51, 127

*Beydavî tefsiri*, 72

Beyrut, 62, 128, 136-138, 144-146

Beyt, 84, 101

Beyt-i lahm, 46

Beytü'l-makdis, 46

Bicaye, 20, 25-27, 30, 33, 34, 36-38, 40

Bid'at, 64



el-Bidaye, 81, 135  
 BIERRENBACH, A., 138  
 Bilâd-ı Tucın, 39  
*Bilgi*, 152  
 Bilgi, 68, 71, 78  
 Bilgi nazariyesi, 71  
 Binau'l-bedevî, 105  
*Bir bunalım çağının toplum felsefeleri*, 127  
 Birleşik Amerika, 96, 99  
 Biskra, 26, 34-38, 41  
 Bitkiler âlemi, 69  
 Biyoloji, 69, 87  
 Biyolojik hadiseler, 91  
 Bone kasabası, 20  
 BOUTHOU, G., 126  
 Boy, 39, 101  
*Buğyetu'r-ruvvâd fî ahbarı Beni Abdolvâd*,  
 21  
 BUHARÎ, 57, 58  
 Bulak, 80, 136, 137, 144  
 Burhan, 67  
 BUSTANÎ, Abdullah, 136  
 Bustanî baskısı, 136, 137  
 BÜRRAL, Muhammed b. Said, 22, 23, 56,  
 57, 59, 65

**C-Ç**

CÂHİZ, 51, 66, 127  
 Cahiliye devri, 94, 95, 97  
*el-Cami beyne'l-ümmehat*, 23  
 Camiu'l-Karaviyyin Kütüphânesi, 49  
 Cariye, 100  
 Castille, 19, 32  
 Cebel-i Tarık, 25, 31, 37  
 Cebriye, 115  
 Cedel, 56, 59, 60, 67  
 CEMAL Zeki, 151, 152  
 CEMALEDİN Abdurrahman b. Süley-  
 man b. Hayr, 43  
 CEMALEDİN Efganî, 128, 152, 153  
 CEMALÜDDİN Akfehî, 48  
 CEMALÜDDİN Bisatî, 48  
*Cemheretu ensabi'l-Arab*, 17

Cem'-i kebir, 23, 56  
 Cemiyet, 84, 92, 96-100, 111, 112, 116,  
 117, 119, 120, 123-126, 130, 132, 133,  
 152  
 Cemiyet ilmi, 113  
 Cengiz yasası, 153  
 Cerh, 58, 125  
 CEVDET PAŞA, 95, 136, 138-147, 151  
 Cezayir, 15, 16, 25, 35, 39, 54  
 CHARLES, İssawi, 139  
 Coğrafi icabîlik, 68  
 Coğrafi muhit, 68, 97, 120  
 Coğrafya, 68, 102, 117, 120  
 Colosio, S., 115  
*Cumhuriyet*, 86  
*Cours de philosophie positive*, 123  
 Çöl, 102, 103, 105, 108

**D**

Daru'l-kütüb baskısı, 137, 138  
 DARWIN, 69  
 DAVUD, Hz., 109  
*ed-Dav'ul-lâmi'*, 52, 60, 127  
 Dayanışma, 94-96, 99, 105, 124  
 DE BOER, T. J., 77  
*De Contrate social*, 121  
 DE SLANE, 24, 95, 96, 113, 134, 138-  
 140, 150  
 DE TARD, 121  
 Değer, 84, 86, 90, 101-103, 117, 125  
 Değişme, 75, 77, 79, 80, 84, 88, 89-91, 97,  
 103, 112  
 Determinizm, 68, 79, 85, 90, 91, 115, 121,  
 126, 150  
 Devlet, 17, 39, 54, 82-84, 91, 92, 95-98,  
 102-112, 114, 118-120, 125, 130-132,  
 149, 151-153  
 Devşirme, 100  
 DIODOROS, 75  
 Dil, 64-66, 115  
 Din, 54, 65, 82, 84, 99, 109-112, 115, 126,  
 130, 142  
 Din-devlet ilişkileri, 54, 84

Dinamik ictimaiyat, 123, 124  
 Dinî asabiyet, 95, 99, 130  
 Dinî ilimler, 55-65, 84, 89, 153, 154  
 Dinî siyaset, 110  
 Dirayet tarihi, 77  
*Discours sur l'histoire üniversal*, 138  
 Divan, 66  
 DOZY, 80  
 DURKHEIM, 115, 124, 125  
 DURSUN, Turan, 95, 116, 139, 145-147  
 Dursun Turan tercümesi, 146  
*Düreru'l-ukûdi'l-feride*, 53, 127  
 Düsturu'l-amel, 149

**E**

EBU ABBAS, 40, 41, 56, 74, 135  
 EBU ABBAS Ahmed, 31, 33-35, 37  
 EBU ABBAS Ahmed Zevavî, 59  
 EBU ABDULLAH Muhammed Hafsî, 26-28, 33, 37  
 EBU ALA Maarri, 93  
 EBU AMR Dâni, 23, 56  
 EBU BEKİR Muhammed b. Ahmed Şerîşî, 63  
 EBU BEKİR Muhammed b. Haldun, 20  
 EBU DAVUD, 57, 58  
 EBU FÂRİS Abdülaziz b. Hasan, 49, 135, 136  
 EBU HAFS Amr b. Yahya, 20  
 EBU HAMMU, 30, 34-39, 41  
 EBU HASAN, 24-26  
 EBU İNAN, 25-28, 30-33, 57  
 EBU İSHAK, 35  
 EBU İSHAK b. Ebu Yahya, 26  
 EBU MEDYEN, 36, 61  
 EBU MUHAMMED Abdülmüheymin b. Abdülmüheymin Hadramî, 22  
 EBU MUHAMMED b. Harun Taî, 57  
 EBU MÜSLİM Ömer (Amr) b. Ahmed b. Haldun, 21  
 EBU SALİM b. Ebu Hasan, 28, 29, 31  
 EBU SÜFYAN, 17  
 EBU ŞUREYH, 56

EBU TEMMAM, 22, 66  
 EBU YAHYA b. Lihyanî, 20  
 EBU YAHYA Hafsî, 26  
 EBU ZEKERİYA, 20  
 EBU ZEYYAN, 28, 35  
 EBU'L-ABBAS Ahmed, 37  
 EBU'L-FEREC İsfahani, 22, 24  
 Edebiyat, 21, 50, 53, 55, 65, 66, 74, 84, 127-129, 152, 153  
 EFLATUN, 86  
*Eğani*, 22-24, 66  
 Eğitim-öğretim, 71, 73  
 Ehl-i hadsan, 47  
 Ehl-i hadsan ve melahim, 62  
 Ehl-i ıstınâ', 100  
 Emek, 116, 125, 153  
 Emevîler, 19, 95, 97, 100, 108  
 EMİR EBU Abdullah, 19, 34, 41  
 Emniyet müdürlüğü, 29  
 Emniyet teşkilâtı, 107, 109  
 Emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker, 112  
 ENAN Abdullah, 62, 118, 133  
 Endülüs, 15-21, 24-33, 35-38, 42, 57, 63, 74, 80, 98, 113  
 Endülüs Emevîleri, 19  
 Ensab, 18  
 ESED b. Furat, 59  
*Esedîye*, 59  
 Estetik, 84, 115  
*Esprit des lois*, 119, 123  
 Etvar-ı hamse, 149  
 Evliya, 47  
 Evtad, 62  
 Eyyubîler, 74  
 Ezher, 23, 42, 128

**F**

FADL b. Sultan Ebu Yahya, 26  
*el-Fahri fi'l-âdâbi's-sultaniye ve'd-düve-li'l-İslâmiye*, 86  
 FAHRUDDİN Razî, 53, 60, 61  
 Fakih, 20, 27, 44-47, 60, 64, 86, 89, 111

FALAY, Nihat, 152  
 FARABÎ, 67, 70, 86, 114, 144  
 FARÎS Abdulaziz, 35, 37, 49, 135  
 Fas, 15, 16, 25-27, 29-32, 37, 38, 49, 61, 68, 70, 71  
 Fas kütüphaneleri, 27  
 Fatalizm, 79, 150  
 Fatımîler, 51, 52  
*Fecru'l-İslam*, 97  
 Felsefe (metafizik), 21, 22, 60, 61, 67, 68, 71, 78, 113, 114, 122, 128, 131, 143, 153  
 Felsefe-i üla, 67, 68  
*Felsefetü İbn Haldun el-ictimaiyye*, 22  
 Felsefî ilimler, 21, 22, 55, 67, 78  
 Feraiz, 56, 59, 94, 141  
 Ferede, 39  
 FERREIRO, A., 93  
 Fetva, 38, 41, 44, 45, 50, 63, 64  
*Fezleke*, 149  
 Fıkıh, 22, 23, 55, 56, 59, 60, 64, 67, 72, 77, 86, 94, 124, 139, 141  
 Fıkıh usûlü, 22-24, 53, 56, 59, 60, 72, 77, 86, 124  
 FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, 54, 91, 139, 140, 143, 148, 149, 152  
*el-Fisal*, 86  
 Filistin, 46, 113  
 Fizik, 69, 78, 87  
 Fizikî hâdiseler, 91, 115  
 Fizikî ve biyolojik determinizm, 85  
 FLINTI, R., 81  
 FLUGEL, Güstav, 139  
 Fransız ihtilali, 96  
 Funûn-ı hikemiye, 67  
 Fütüvvet, 99

## G

GABRIEL, F., 96, 121, 126, 132  
 Galebe, 84, 108  
 Gâlibiyet, 107  
 GANÎ Billah, 36  
 GARAUDY, R., 126  
 Gavs, 62, 65

Gayb âlemi, 64  
 Gaybı bilenler, 61, 62, 67, 69, 90, 145  
 GAZALÎ, 53, 60, 73, 86  
 Gelenek ve görenek, 107, 116  
 Gelişme, 39, 88, 120, 122  
 GELLNER, 95  
 Geometri, 70  
 GIBB, H., 75, 111  
 Gıda rejimi, 116, 117  
 Gırnata, 30-33, 36-38, 50  
 GONABADÎ, Muhammed Pervin, 138  
 Göçebe, 75, 98, 102-106, 108, 134, 147  
 Göçebelik, 75, 105, 147  
 GUMPLOWICZ, L., 115  
 GÜNALTAY, M. Şemseddin, 76

## H

HABBAZÎ, 53  
 Haç, 15, 45, 50  
 HACCAC, 58, 91  
 Hâcib-i kebir, 51  
 Hâciplik, 28, 30, 33, 41, 84, 109  
 Hadar-Hadaret-Hudûr-Hadret, 103  
 Hadarî, 106, 107, 114, 116, 117, 121, 134  
 Hadarî umran, 83, 105, 114  
 Hadarîlik, 66, 79, 84, 90, 102-107, 114, 116, 130  
 Hadasan, 89  
 Hadis, 17, 21-23, 43, 45, 51, 56-59, 64, 69, 77, 83, 94, 95, 112, 136, 140  
 Hadis ıstılahları, 57  
 Hadis usûlü, 22, 59, 77  
 Hadramut, 16, 17  
 HAFNEVÎ, 128  
 Hafsîler, 16, 20, 25, 26, 28, 33  
 Hakimiyet, 101, 105, 108, 111, 112, 131  
 Hal tercümesi, 22, 31, 43, 51, 70, 73, 74, 143, 146  
 Haldunoğulları, 17, 19-21, 32  
 Halep, 45, 46, 149  
 HALÎD b. Osman, 16, 17  
 Halife, 100, 109, 110  
 Halifetullah, 108

HALPERN, 95  
 Hamış, 72  
 HAMMER, J.V., 120  
 Hane, 101  
 Hanedanlık, 43, 80, 82, 92, 100, 130, 131  
 Harflerin esrarı, 65, 136  
 Haricilik, 99  
 HASAN b. Muhammed b. Haldun, 20  
 HASAN b. Ömer, 28, 31, 35  
 HASSAN Ümit, 136, 152  
 Haşimîler, 97, 108  
 Haşiye, 60, 72, 140, 141  
 Haşşab baskısı, 137  
 Hatabe, 67  
 Hatırat, 47, 49, 73  
 Hatmiye, 115  
 Hava, 69  
 HAY b. Yakzan, 70  
 HAYRULLAH Efendi, 150  
 Hayvancılık, 103, 106  
 Hayvanlar âlemi, 69, 90  
 HEYTEMÎ, 51  
 Hilafet, 54, 61, 84, 97, 108-112, 119, 153  
*Hilafetin mahiyet-i şer'iyyesi*, 153  
 Hintate, 20  
 Hristiyanlık, 137  
 Hısımlık, 100  
 Hicret, 18  
 Hikâyecilik, 75, 77  
 Hikmet, 67, 78  
 Hil'at, 43  
 Hilf, 99-101  
 Himaye, 94, 96  
 Hirfet, 71, 106  
 His perdesi, 62  
 Hukuk, 59, 84, 85, 103, 110, 115, 153  
 HUNCÎ, 72  
 Huneyn Limanı, 36, 38  
 Hurafe, 58, 87, 88, 123, 153  
 Hurafecilik, 69  
 Hûrinî (Bulak) baskısı, 136, 144  
 Hurûc, 88, 112  
 HUSARÎ, 134  
 Hükümdar, 100, 106-110, 118, 119, 121,

131, 145  
 Hükümdarlık, 84, 101, 106, 107, 109, 110, 131  
 Hükümet, 76  
 Hümanizm, 120  
 HÜSEYİN Hz., 51

## I-İ

IMMANUEL Kapilewitz, 138  
*Increase ol population*, 88  
*Introduction to social psychology*, 132  
 Irk, 19, 95, 105, 126, 131  
 İstilah, 66, 72, 83, 146, 148  
 İstina, 100, 101  
 İbadet, 62  
*el-İber*, 15, 19, 24, 40, 41, 49, 53, 74-78, 80, 81, 83, 135, 137, 149, 150, 152  
 İBN ABBAD, 19  
 İBN ABDULBER, 17, 22, 57  
 İBN ABDUN, 24  
 İBN AHMER, 37, 38  
 İBN AMMAR, 53, 60  
 İBN ARABÎ, 73, 90  
 İBN ARAFE Vergamî, 41, 50, 127  
 İBN BEŞİR, 59  
 İBN BÜRRAL, 22, 23, 56, 57, 59, 65  
 İBN EBU İmâre, 20  
 İBN EBU Useybia, 70  
 İBN EZRAK, 127  
 İBN GAZÎ, 37  
 İBN HACER Askalanî, 18, 43, 44, 50-53, 73, 127, 128  
 İBN HÂCİB, 22-24, 72  
 İBN HALDUN, 15-154  
*İbn Haldun ve felsefe-din ilişkileri konusundaki görüşleri*, 152  
 İbn Haldun sempozyumu, 122, 148  
*İbn Haldun ve felsefesi*, 152  
*İbn Haldun'un eserleri*, 55  
*İbn Haldun'un iktisadî görüşleri*, 152  
*İbn Haldun'un metodu ve siyaset teorisi*, 152  
 İBN HÂLİME Endülüşi, 24  
 İBN HATİB, 31-33, 35, 36, 50, 53, 59, 60,

63, 65, 68, 70, 74  
 İBN HAYYAN, 21, 70  
 İBN HAZM, 17, 18, 86  
 İBN HİŞAM, 80, 149  
 İBN İMAD, 128  
 İBN İSHAK, 22, 23, 80  
 İBN KESİR, 81, 135  
 İBN KUTEYBE, 86  
 İBN MACE, 57, 58  
 İBN MELEK, 22, 72  
 İBN MERZUK, 28, 29  
 İBN MİHRAZ, 59  
 İBN MİSKEVEYH, 70, 76, 86  
 İBN RÜŞD, 59, 60, 67, 68, 98, 107, 114  
 İBN SALAH, 22, 23  
 İBN SELÂME, 39  
 İbn Selâme Kalesi, 15, 38-42  
 İBN SİNA, 67, 114  
 İBN ŞUREYH, 23  
 İBN TABTABA Taktakî, 86  
 İBN TAFRAGİN, 26  
 İBN TAĞRİBERDÎ, 43, 44, 53, 127  
 İBN TEYMİYE, 61, 151  
 İBN TUFEYL, 70  
 İBN YUNUS, 59  
*İbni Khaldûna ka Mukadama*, 138  
 İBNU'L-ESİR, 81  
 İBRAHİM Hz., 46  
 İBRAHİM Âbillî, 22, 57, 59, 65  
 İBRAHİM b. Haccac, 19  
 İBRAHİM b. Zerur, 32  
 İBRAHİM Baunî, 53  
 İbtida, 132  
 İbtidaîlik, 90, 103, 106  
 İcabîlik, 68, 79  
 İcabiyet, 85  
 İcazetname, 21, 43, 52, 56  
 İCÎ, 53, 60  
 İctihad, 64, 153  
 İctima, 90, 113, 115  
 İctimaî ahval, 130, 132, 133  
 İctimaî değerler, 101, 103  
 İctimaî determinizm, 91  
 İctimaî faaliyet, 96, 99, 113

İctimaî felsefe, 88, 92, 96, 113  
 İctimaî gelişmenin kanunları, 92  
 İctimaî hâdiseler, 39, 40, 70, 77-80, 83-91,  
 97, 102, 103, 114-116, 122-124, 126, 133  
 İctimaî hayat, 77, 79, 85-91, 95, 99, 110,  
 113, 119, 121-124, 132  
 İctimaî hayatın umumi kanunları, 92  
 İctimaî kanunlar, 85, 119, 131, 151  
 İctimaî şartlar, 76, 102, 106, 120, 122, 151  
 İctimaî tabiat, 85, 90, 123  
 İctimaiyat, 74, 92, 98, 103, 114, 123, 124,  
 134  
 İctimâu'l-insanî, 113  
 İdareci zümre, 132  
 İdrâk vasıtaları, 64  
 İfrikiye, 20, 25, 33, 38  
 İfta, 74  
*İğâsetu'l-ümme bi-keşfi'l-ğümme*, 53, 127  
*el-lhata fi ahbari Gırnata*, 53, 55, 60, 73  
 İhtilâl, 88, 92, 112  
 İhtira, 66, 132  
 İhvan-ı safa risaleleri, 70  
 İhya, 86  
 İklim, 68, 84, 102, 104, 117, 119, 120  
 İktisat, 84, 86, 114-116, 119, 152, 153  
 İktisat felsefesi, 122, 123  
 İktisadî şartlar, 75, 102, 106, 116, 117  
 İlahî sırlar, 64  
 İlahî ve şer'î kanunlar, 111  
 İlahiyat, 67, 68, 143  
*el-l'lam bi't-tevbih li-men zemme ehle't-ta-rih*, 52, 127  
 İlham, 64, 75  
 İlim, 72, 79, 84, 103, 106, 113, 115, 121  
 İlliyet, 79, 85, 90, 126  
 İlm-i esrar-ı hurûf, 62  
 İlm-i heyet, 68  
 İlm-i ictima, 113, 115, 129  
 İlm-i ictima-i insanî, 85  
 İlm-i tedbir-i medine, 124  
 İlm-i umran, 66, 85, 113  
 İlmu'l-hadare, 113  
 İlmu'l-ilahiyat, 60  
 İlmu's-sakafe, 113

İltica, 101  
 İMAM Mâlik, 16, 22, 45, 57, 58, 72  
 İmamet, 61  
 İmlâ hataları, 56  
 İmlâ kaideleri, 56  
 İNBABÎ, 128  
 İnfirad, 101, 119  
 İnkılap, 88, 91, 92  
 İnkışaf, 69, 79, 88, 89, 112, 114, 116, 117, 121, 133, 146  
 İnsan, 119-121, 125  
 İnsanî ictima, 115  
 İnsanlar âlemi, 69  
 İranlı, 100, 131  
 İrtifa, 69, 70, 89, 90  
 İrtikâ, 69, 70, 89  
 İSA Hz., 46, 71  
 İSA b. Mesud, 23  
 İskenderiye, 42, 44, 87  
 İslâm felsefesi tarihi, 77  
 İslâm medeniyeti, 15, 75, 151  
 İslâm medeniyet tarihi, 75, 140  
 İslâm tarihçileri, 76, 78  
 İslâm'da tarih ve müverrihler, 76  
 İsmailiye, 62  
 İsrailiyat, 58  
 İsrailoğulları, 70, 88  
 İSTADÂR Kebir, 51  
 İstanbul, 49, 54, 62, 135-137, 139, 141, 143-145, 152  
 İstatistik, 123  
 el-İstiab, 17  
 İstibdat, 101, 119, 121, 131  
 İstihale, 69, 70, 88, 90  
 İstihlâk, 84, 102, 117, 122  
 İstihsal, 84, 102, 106, 117, 122, 125  
 İstikamet, 64  
 İstikrar, 122  
 İstila, 96, 107  
 İstişare, 107, 109  
 İsyân, 88  
 İşbiliye, 19, 20, 21, 32  
 İşbiliye Emirliği, 19  
 İşbölümü, 106, 125, 126

İşrakîlik, 114  
 İtiraf, 73

## K

Kabâil-i vahşiye, 104  
 Kabile, 94, 96-98, 101, 104-106, 131  
 Kabile milliyetçiliği, 97  
 Kabile ve aşiret asabiyeti, 98  
 Kabilecilik, 94, 95  
 Kadercilik, 79  
 Kadı, 43, 44, 46, 50, 51, 59, 84, 112  
 KADI İBN Abdüsselâm, 23  
 KADI MUHAMMED Makkarî Bellefekî, 27  
 Kâdıkudat, 43, 44, 48  
 Kâhin, 144  
 Kahire, 15, 17, 42, 43, 45, 47, 48, 50, 52, 54, 58, 60, 103, 147, 148,  
 Kahire Üniversitesi, 129  
 Kahra, 107, 108, 111, 118  
 KALKAŞANDÎ, 53, 127  
 Kam, 144  
 el-Kâmil, 81  
 Kanun felsefesi, 123  
 KANUNÎ, 131  
 Kanuniyet, 79, 84, 85, 115  
 Kanunlar, 86  
 Kapitalizm, 127  
 Karamsarlık, 79, 92  
 Kariha, 76  
 Karmûne (Carmona), 19  
 Kaside, 66, 73, 81  
 Kastele (Castille), 19, 32  
 Kâtip, 66  
 KÂTİP Çelebi, 149, 151  
 Kavim, 76, 80, 116  
 Kayravan, 72  
 Kaza, 74  
 Kaziye, 67  
 KAZVİNÎ, 70  
 Kelâm, 53, 60, 68, 126  
 Kelâmcı, 89  
 Kelâm-ı mürsel, 66

Kelime, 66  
 Kelimecilik, 53  
 Kerâmet, 62  
 Keşf, 62, 64  
*Keşfu'z-zünûn*, 148, 149  
 KHOURY, J., 138  
 KINALİZÂDE, 149  
 Kısasa, 78, 87  
 Kısacılık, 77  
 KIVILCIMLI, Hikmet, 131  
 Kıyas, 67, 70  
 Kimya, 62, 69  
 Kitabet, 70  
 Kitâbet-i resâil, 29  
 Kitabetu'l-alâmet (Mühürdarlık), 26  
 Kitabetu's-sırr ve't-tersîl ve'l-inşâ, 29  
*Kitab-ı macestî*, 68  
*Kitab-ı rocar*, 68  
*Kitabu'l-hamasat*, 22, 66  
*Kitabu'l-kudat*, 51  
*Kitabu't-tehzîb*, 22  
 Kollektivistler, 90  
 Kostantiniye, 26, 30, 31, 33, 40  
 Köle, 100  
 KÖPRÜLÜ, Fuat, 75, 139, 140  
 Kötümserlik, 79, 92, 93  
 Köy hayatı, 75  
 KREMER, A. Von, 74, 93, 95, 96  
 KRIMSKY, A., 120  
 Kudüs, 15, 46, 71, 138  
 Kumama Kilisesi, 46  
 Kur'an, 72, 94, 95  
 Kur'an ilimleri, 56  
 Kur'an ve sünnet, 109  
 KUREYB b. Osman b. Haldun, 18, 19  
 Kureyş, 95  
 Kurtuba, 38, 72  
 KURTUBÎ, 128  
 Kutub, 62, 65  
 Kuzey Afrika, 38, 42, 47, 68, 74, 80, 98, 113, 133, 135  
 Kuzeybatı Afrika, 124  
 Küfür, 64  
 Kültür, 105

*Kütüb-i sitte*, 23, 59

## L

LACOSTE, 126  
 LAÇIN, 47  
*Lâmiye*, 22  
*Lâmiye kasidesi*, 56  
*Les Prolégomènes d'Ibn Khaldun*, 138  
 Lisanî ilimler, 65  
*Lois de l'imitation*, 132  
 LUCIANO Rubio, 61  
 Lugat, 21, 66  
*Lûbabu'l-muhassal*, 61, 62

## M

Mabade't-tabîa, 67, 68  
 MACDOGEL, 132  
 Maddî âlem, 85  
 Maddî-fizikî tabiat, 85  
 Maddî şartlar, 116, 117  
 Maddî tabiat, 90  
 Mağrip, 16-38, 40-42, 46, 47, 49, 50, 56, 57, 59, 61, 63, 65, 67, 68, 135, 142  
 Makberetu's-sûfiye, 53, 61  
 MAKKARÎ, 27, 53  
 MAKRİZÎ, 16, 43, 51-53, 63, 127  
 MAKYAVELLÎ, 34, 144  
 Malikî Başkadılığı, 43, 60  
 Malikî fıkıhı, 21-23, 43, 45, 59  
 Maliye, 70  
 MALTHUS, 70, 88, 123  
 MANSUR b. Süleyman, 28, 29, 31  
 MANSUR Haddad, 138  
 Mantık, 67, 68  
 MARGOLIOUTH, 95  
 MARKS, Karl, 114, 125, 126, 146, 153  
 Marksistler, 90, 125, 146  
 Marksizm, 146, 147, 153  
 Matematik, 70, 72, 78  
 MAUNIER, René, 92  
 MAVERDÎ, 86  
*Mecelle*, 62

Mecusiler, 111  
 Meczub, 65  
 Medenilik, 90, 105  
 Medeniyet, 84  
 Medeniyet tarihi, 55, 74, 104-106, 113, 114, 119, 120  
*Medinetu'l-ilm*, 149  
 Medrese, 73  
 Medresetü'l-Adiliye, 46  
 Medresetü'l-idareti'l-ulya, 21  
 Medresetü'l-Kamhiye, 43, 45  
 Medresetü'z-zahiriyyeti'l-Berkukiye, 45  
 Mehdi, 58  
 Mehdilik, 62, 89  
 MEHMED Ali Paşa, 150  
 MEHMED Rıfat, 139  
 Mektebetu't-Timuriye, 137  
 Memluklular, 16, 42, 74  
 Melahim, 62, 89, 135  
 Melik, 106-109, 119  
*Menar*, 53  
*el-Menhelu's-sâfi*, 53, 127  
 Merinîler, 16, 24-26, 28, 35, 36  
 Meriye, 24  
 Mescid-i Aksa, 46  
 Mescidu'l-Kubbe, 21  
 MESLEME Macritî, 21  
 MESUD b. Rahhu b. Masay, 30  
 MESUDÎ, 80, 81, 85, 87  
 Meşrik, 16  
 Meşşailik, 114  
 Metafizik, 22, 61, 67, 68, 78, 124  
 Mevlâ, 100  
 Mevle'l-müvâlât, 100  
 Mevlevîlik, 99  
 Mevzu hadis, 58  
*Mevzuatu'l-ulûm*, 149  
 Meydanu's-sebat, 54  
 Mezhep asabiyeti, 99  
 Mısır, 15, 16, 21, 23, 41-54, 57-59, 61-63, 72-74, 80, 88, 113, 122, 128, 135-139, 143, 146, 147, 150  
 Mısır Devlet Üniversitesi, 129  
 Mısır Halk Üniversitesi, 128

MICHELET, 151  
*Miftahu'l-iber*, 150  
 Millî asabiyet, 98, 99, 130  
 Milliyetçilik, 95-97, 153  
 Milyane, 37  
 Miras hukuku, 59  
 Moğollar, 74, 75, 121, 122, 153  
 MONTEIL Vincent, 134, 138  
 MONTESKİYÖ, 115, 119, 120, 123, 144  
 MORALI Samipaşazâde Abdullatif Subhi, 150  
 MORGAN, Lewis H., 104  
*Muallakat*, 22, 66  
 MUALLİM CEVDET, 151, 153  
 MUAVİYE Hz., 108, 109  
 Muayyeniyet (Determinizm), 79, 85, 115, 121, 126  
*Mu'cemu'l-büldan*, 73  
 Mucize, 62, 67, 108, 112  
 Mudar, 95  
 MUHAMMED Hz., 89  
 MUHAMMED Abduh, 128, 152, 153  
 MUHAMMED Abdulgani Hasan, 62, 134  
 MUHAMMED b. Abdullah b. Abdunnur, 59  
 MUHAMMED b. Abdullah Ceyanî, 22, 59  
 MUHAMMED b. Abdulmüheymîn, 23, 59, 65  
 MUHAMMED b. Abdurrezak, 27  
 MUHAMMED b. Abdusselam, 22, 57, 59  
 MUHAMMED b. Ahmed Hafızuddin Ace-mî, 149  
 MUHAMMED b. Arabî Hasairî, 22, 65  
 MUHAMMED b. Arif, 39  
 MUHAMMED b. Bahr, 22, 65  
 MUHAMMED b. Câbir Kasî, 22, 23, 65  
 MUHAMMED b. Câbir b. Kaysî, 57, 59  
 MUHAMMED b. Ebu Bekr, 20  
 MUHAMMED b. Hâkim, 30, 31  
 MUHAMMED b. İbrahim Âbilî, 22, 57, 59  
 MUHAMMED b. Muhammed b. Hac Bel-lefikî, 27, 57, 59  
 MUHAMMED b. Saffar, 27, 57  
 MUHAMMED b. Sa'd, 22



MUHAMMED b. Süleyman Şattî, 22, 59  
 MUHAMMED b. Şevvaş Zerzâlî, 22  
 MUHAMMED b. Yahya Bercî, 27  
 MUHAMMED b. Yusuf b. İsmail b. Ah-  
 mer Nasrî, 31, 32  
 MUHAMMED Cemil, 134  
 MUHAMMED Tanci, 62, 63, 73  
 Muhasebe, 70  
*el-Muhassal*, 61  
 MUHSİN Mehdî, 62, 85, 113, 114  
*Muhtasar*, 22-24, 59  
*Muhtasaru'l-Müdevvene*, 22, 59  
 Muhit, 84, 119, 121  
 Muhtalak hadis, 58  
*The Mukaddımah*, 138  
*Mukaddime*, 15  
*Mukaddime-i İbn Haldun*, 141  
 Mukavele, 119  
*el-Munkızu mine'd-dalal*, 73  
 Murabıtlar, 19, 20  
 Murakabe, 109  
 MUSA Hz., 87, 88  
 MUSA Carullah, 153  
 Mustafa Fehmi baskısı, 137  
 Mustafa Muhammed baskısı, 137  
 Mutâlebe, 96  
 Mutasavvıf, 89, 90, 112  
 Mutezile, 99  
 Mutlakıyet, 108  
 Muvahhidler Devleti, 16, 20, 25  
 Muvakkî, 27, 30  
*Muvatta*, 22, 23, 45, 57  
 Mücahede, 64  
*Müdevvene*, 72  
 Mülk, 43, 84, 95-97, 101, 106-112, 114,  
 119, 130, 131  
 Mülkü'l-bedevî, 105  
 Mülûk-ı tavâif, 19  
 MÜNECCİMBAŞI Ahmed Lutfullah, 149  
 MÜSLİM, 22, 23, 57, 58  
 Müşahede, 62  
 Müşavere, 107  
 Müteahhirîn, 72  
 MÜTENEBBÎ, 22, 66

## N

NAİMA, 149-151  
 Nakilcilik, 55, 77  
 Nakli ilimler, 27, 53, 55  
 Nakşilik, 99  
 NAMIK Kemâl, 151  
 Nass, 57, 58, 60, 64, 142  
 NASIR Ferec, 46  
 NASSAR, 126  
 NASURUDDİN Tunusî, 46  
 NASURUDDİN Tûsî, 61  
*Nefhu't-tib*, 53  
 NESAL, 57, 58  
 Nesep, 18, 19, 76, 98, 99  
 Nesep asabiyeti, 98-101  
 Nesep seçeresi, 17  
*el-Nevadir*, 59  
 Nevbahtogulları, 100  
 Nevilerin tekâmülü, 69  
*Neylü'l-ibtihac*, 128  
 Nil, 18, 51, 53  
*Nouvelle science*, 121, 122  
 NUREDDİN b. Celal, 51  
 NUREDDİN b. Hilal, 46  
 Nübüvvet, 67, 84, 111, 117, 137  
 Nüfus, 84, 98, 121, 123  
*Nüşhayı fârisiye*, 49, 135, 136  
*Nüzhetu'l-müştak*, 68

## O

OGÜST Kont, 115, 122-125  
 Oran, 38, 39  
*Os Prolegomenos ou filosofia social*, 138  
 OSMAN Hz., 56, 97, 108  
 Osmanlı Devleti, 54, 92, 151  
*Osmanlı Tarihi*, 151  
 Osmanlılar, 16, 72, 131, 148, 151  
 Otobiyografi, 73

## Ö

ÖMER b. Abdullah, 29-32, 35, 36

ÖMER b. Ebu Yahya, 25  
 ÖMER b. Haldun Hadrami, 21, 70  
 Örf-adet, 107, 120, 125, 126

### P-Q-R

Padişah, 119  
 Padişahlık, 108  
 Paris, 136, 138, 144, 145  
 Paris baskısı, 135-137, 144  
 Peygamberlik, 61  
 PNES, S., 113  
 PEZDEVÎ, 53  
 PİRİZÂDE, 95, 136, 138-142, 144-146, 150, 151  
 Pîrizâde-Cevdet Paşa tercümesi, 139, 147  
*The Prince*, 34, 118  
 Putperestler, 111  
 Quatremère baskısı, 136  
 QUETÉLET, 115, 123  
 Rafizilik, 48, 52  
 Râi, 108  
 Râiye, 22, 56, 63  
 Raiye şerhi, 63  
 Rasat âletleri, 68  
*er-Ravzu'l-unf*, 24  
*Ravzatu't-tarif*, 65  
 REBÎ, M., 126  
*er-Red ale'n-nuhât*, 128  
*Régles de la méthode sociologique*, 115  
*Refu'l-ısr an kudâtı Mısır*, 50, 73  
 Reis, 106, 107  
 REKRAKÎ, 50, 127  
*Resm-i mushaf*, 56  
 REŞİD Atiye, 136  
 Re'ye dayanan tarih, 78  
 Rıbât, 20  
*Rihlet*, 72  
 Rıkk, 100  
 RIZVÎ Athar Ahbes, 138  
 Ricalu'l-gayb, 62, 65  
 Ridaniye, 53  
 RITTER, H., 95  
 Riyaset, 106-108, 110, 111, 114

Rivayet, 59, 77, 81, 83, 87  
 Riyazî ilimler, 70  
 Roma İmparatorluğu, 76  
 ROSENTHAL, Franz, 95, 105, 111, 113, 134, 138, 147  
*Ruhu'l-kavanin*, 119  
 RUKNEDDİN Baybars, 45  
 Rukye, 59  
 Runde, 32  
 RUSO, 73, 121, 123  
 Rusya, 153  
 Rüya, 71  
 Rüya tabiri, 62

### S

Saadet, 67  
 SABBAN, 128  
 Safsata, 67  
 Sahabe, 52, 56, 94, 109  
 SAHAVÎ, 43, 44, 52, 53, 60, 127, 128  
 SAHÎB Efendi, 139, 141  
*Sahih*, 22, 57  
 SAHNUN, 22, 59  
 Sahra, 102-106  
 SALAHADDİN Eyyubî, 43  
 Salahiye, 53  
 SALÎH Hacı, 45  
 Salihiye Medresesi, 44, 53  
 Saltanat, 106, 108, 119, 153  
 Sanat, 55, 65, 66, 71, 103, 114, 115  
 Sanayi, 84  
 SATI Bey (Husri), 134  
 SCHMIDT, M., 115  
 Sebep asabiyeti, 98-101, 115  
 Sebep-netice, 77, 86  
 Sebep-sonuç, 77  
 Sebep ve illet, 46, 84  
 Sebte, 20, 31, 38  
 Seci, 66  
 Seçim, 109  
 SEKKÂKÎ, 85  
 Sela, 32  
 SELÂME b. Ekva, 58

SELÂME b. Nasr b. Sultan, 39  
 Selçuklular, 16  
*Selections from the prolegomena of İbn Khaldun of Tunus*, 139  
 Selef, 61, 76, 77, 80  
 Semerkand, 48  
 Sened, 57, 58  
 Seyahatname, 73  
 SEYYİD Bey, 153  
 SEYYİD HÜSEYİN Şafiî, 54  
 Sınaat, 106  
 Sınaatu'l-bedevî, 105  
 Sır kâtipliği, 29, 31  
 Sihir, 69, 71  
 Silsile, 17, 18, 56  
 Sinn-i inhitat, 150  
 Sinn-i nümüvv, 150  
 Sinn-i vukuf, 150  
*Siracü'l-mülûk*, 86  
 Siyaset, 84, 86, 95, 106, 108, 109, 110, 111, 113, 115, 119  
 Siyaset felsefesi, 96  
 Siyasetnâmeler, 124  
*Siyer*, 22, 23, 59  
 Sorgu hakimliği, 29  
 SOROKIN, 127  
 Sosyal mukavele, 121  
 Sosyalist, 116, 125, 146, 153  
 Sosyalizm, 126, 144  
*Sosyalizm ve İslâmiyet*, 126  
 Soy, 99, 100, 105  
 Soy birliği, 105  
 Su, 69  
 SUBHÎ Paşa, 150  
*Subhu'l-a'sa*, 53, 127  
 Sûfî, 43, 53, 54, 62, 64  
 Sultan, 108  
 Surgatmışıye Medresesi, 58  
 Surî mantık, 67  
 Suriye, 16, 46, 113  
 Statik ictimaiyat, 123, 124  
 Sus, 41  
 SÜHEYLÎ, 24  
 SÜLEYMAN Hz., 109

*es-Sülûk*, 16, 52, 127  
 Sünen kitapları, 58  
 Sünnet, 79, 109  
 Sünnetullah, 110  
 Sünnîlik, 111  
 Ş  
 Şam, 15, 46-48, 52, 68, 103, 135  
 Şaman, 144  
 ŞATIBÎ, 22, 56  
*Şatibiye*, 56  
 Şecere, 99, 100  
 Şehir, 75, 83, 98, 106, 107, 113, 114, 121  
 ŞEMSULULEMA Abdurrahman, 138  
 ŞEREFÜDDİN Osman Aşkar, 45  
 ŞERÎF İdris, 68  
 ŞEVKANÎ, 128  
 ŞEYH EBU Medyen, 36  
 ŞEYH HALÎL Malikî, 23  
 ŞEYH Zerruk, 63  
*Şezeratu'z-zeheb*, 128  
*Şifau's-sâil li-tehzîbi'l-mesâil*, 62-65  
 Şia, 99  
 ŞİRVANÎ, 95  
 Şura, 109  
 Şuûbiye, 95, 133

## T

Taassup, 94  
 TABERÎ, 80, 143  
 Tabiat, 90  
 Tabiat kanunları, 119  
 Tabiat şartları, 119, 120  
 Tabiî ilimler, 68, 69, 91  
 Tabiî ve maddî ilimler, 87  
 Tagayyur, 91  
 TAHA Hüseyin, 22-24, 66, 113, 133  
 Tahavvül, 69, 70, 75, 79, 88, 107, 142  
*Tahsil*, 23  
 TAINE, 151  
*et-Takassî li-ahadîsi'l-Muvatta*, 22, 57  
 Taklit, 121, 132, 143

- Taklit (imitation) nazariyesi, 121, 133  
 Taklitçilik, 55, 132  
 Takva, 64  
*Takvîmu't-tarih*, 149  
 TALBÎ, 126  
 Talik, 72, 140  
 Tanzimat, 131, 151  
 TARDE, 121, 132  
 TARIK b. Ziyad, 18  
*et-Tarif* / İbn Haldun, 17, 22, 32, 42, 46,  
 49, 57-59, 61-63, 65, 70, 71, 73, 74, 81,  
 135, 137  
*Tarifu'l-halef bi-ricali's-selef*, 128  
 Tarih, 74-81, 116, 118, 121, 149, 150, 153  
*Tarih devrim sosyalizm*, 131  
 Tarih felsefesi, 64, 75-77, 79, 85, 122, 126,  
 127, 133  
 Tarih usûlü, 77  
*Tarih-i Cevdet*, 151  
*Tarih-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniye*, 150  
 Tarihçlere ait âdap ve erkân, 78  
 Tarihe asılsız rivayetlerin karışması, 87  
 Tarihi haberler ve rivayetler, 59  
 Tarihi maddecilik, 125, 126  
 Tarihi materyalizm, 116, 126  
 Tarihî fazileti, 80  
*Tarihte usûl*, 76  
 Tarik, 72  
 Tarikat, 61, 99  
 Tasavvuf, 61-65, 68, 71, 126  
 TAŞEFİN, 29  
 TAŞKÖPRİZÂDE, 149  
 Tatarlar, 74  
 Tatavvur, 88  
 Tavır nazariyesi, 77  
 Tavırlar, 130  
*et-Tavzih*, 23  
 Teavün, 107  
 Tebea, 132  
 Tebeddül, 79, 88, 107  
 Tedavül, 122  
 Tedennî, 88  
 Tedris usûlü, 71, 73  
*Tedrisat-ı ibtidaiye*, 153  
 Tefsir, 57, 67, 77  
 Tefsir usûlü, 77  
 Tegallüb, 107, 118, 131  
*et-Tehzib*, 59  
*Tehzibü'l-ahlâk*, 70, 86  
 Tekâmül, 63, 65, 69, 71, 79, 88-90, 112,  
 114, 120, 132, 133  
 Tekâmül nazariyesi, 69, 145  
 Teknik, 106  
 Tekvin âlemi, 69  
 Tekvinî irâde, 110  
 Temeddün, 113, 114  
 Tenkit, 76, 77  
 Teokratizm, 152  
 Terakki, 79, 89, 133  
*Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, 138  
 Terreddi, 88  
 Tesanüt, 95, 107  
 Tesanüt hissi, 99  
*et-Teshîl*, 65  
 Teşrif irade, 110  
 Tevhid, 60  
 Tıb, 69  
 Tıbb-ı badiye, 69  
 Tıbb-ı nebevî, 59, 69  
 Tılsım, 69  
 Ticaret, 106, 119, 142, 143, 145  
 Tih, 88  
 Tilemsan, 24-26, 30, 34-39  
 TİMUR, 15, 16, 46-48, 68, 71, 131, 149,  
 153  
 TİRMİZÎ, 57, 58  
 TOGAN, Zeki Velidi, 76, 92, 95, 116, 126,  
 152, 153  
 TOLSTOY, 144  
 Toprak, 69  
 TOWZEUR, 41  
 Töre, 107, 116, 132  
 TUNBUKTÎ, 128  
 Tunus, 15, 16, 19-21, 24, 25-27, 30, 33, 35,  
 38, 40-42, 44, 50, 54, 135  
 Tunus nüshası, 41, 135, 136  
 TUNUSLU Hayreddin Paşa, 128, 151, 152  
 TURTUŞÎ, 86

Türbetu'l-bay, 21  
 Türk, 75, 100, 121, 122, 131, 134, 139,  
 143, 144, 146, 148, 150, 152, 153  
 Türkiye, 54, 148, 153  
 "Türkiye'de İbn Haldunizm", 148

## U

Ubeydiler, 51  
*Uddetu'l-mürîd*, 63  
 UGAN, Zâkir Kadirî, 95, 136, 139, 143-147  
 Ukûl-ı aşere, 67  
 Ulûm-ı akliye, 22, 67  
 Ulûm-ı felekiye, 68  
 Ulûm-ı felsefiye, 67  
 Ulûm-ı hafiye, 125  
 Ulûm-ı İslâmiye, 55  
 Ulûm-ı mükâşefe, 64  
 Ulûm-ı nakliye ve diniye, 55  
*Ulûmu'l-hadis*, 22, 58  
 Ulûmu'l-Kur'an, 56  
 Umran, 43, 64, 66, 68, 71, 80, 83, 102-106,  
 111-115, 132  
 Umran ilmi, 59, 66, 77, 81, 85, 87, 88, 90,  
 91, 113-116, 121  
 Umranın halleri, 87, 88  
 Umranın kanunları, 87  
 Umranın tabiatları, 86  
 Umranın vakıaları, 124  
 Umranu'l-âlem, 113  
 Umranu'l-bedevî, 105, 114  
 Umranu'l-beşerî, 86, 113  
 Umranu'l-hadarî, 105, 114  
 Urbanizm, 84, 144  
 Usbe, 94  
 UŞMÛNÎ, 128  
*el-Utebiye*, 59  
*Uyûnu'l-ahbar*, 86  
 Uzvî cemiyet nazariyesi, 91  
 Uzviyetçi, 91, 150

## Ü

Üç hal kanunu, 124

ÜLKEN, Hilmi Ziya, 54, 116, 120, 126, 152  
 Ümem-i vahşiye, 104  
 ÜMEYYE b. Abdulgafir, 19  
 Ümmî, 56

## V-Y-Z

Vadi-i aş, 31  
 VAFÎ, bk. ABDULVAHİD Vâfi  
 Vahdet, 90  
 Vahdet-i vücud, 64, 65  
 Vahiy, 69, 112  
 Vahşet, 103, 104  
 VÂİL b. Hucr, 17, 18  
 VAKIDÎ, 80  
 VARD, 115  
 Varlığın mertebeleri, 67  
*el-Vaziha*, 59  
 Vela, 99-101  
 VELİYYÜDDİN, 16, 44  
 Vetire, 55, 80, 90, 97  
*el-Vezâre ve's-siyasetu'l-mülki*, 86  
 Vezir, 84, 131  
 Vicdan, 64  
 Vicdanî delil, 64, 65  
 VİKO, 115, 120-122  
 YAHYA b. Haldun, 20, 33-35, 38  
 YAKUB Hz., 88  
 YAKUB b. Abdulhak, 28  
 YAKUT Hamevî, 73  
 Yemen, 16, 17  
 YILBUĞA Nasırî, 45  
 Yunan Cumhuriyeti, 76  
 YUSUF b. Taşfîn, 19  
 YUSUF Devadâr, 43  
 Zâhit, 61  
 ZAHİR Berkuk, 16, 43, 44-46, 49, 50, 74,  
 135  
 ZALİM PEDRO, 32, 33  
 Zellâke, 19  
 ZEVAVÎ, bk. AHMED Zevavî,  
 ZEYD b. Hârîse, 100  
 Zıllullah, 108  
 Ziraat, 103, 106



## MUKADDİME METNİ

### A

Abadan, 239, 246

ABBAS b. Abdulmuttalib, 277, 340, 399, 436

ABBAS b. Atiyye, 340

Abbasî şiası, 436, 472

Abbasiler, 159, 181, 183-186, 340, 345, 351, 368, 377, 386, 395, 397-399, 409, 436, 444, 451, 462, 465, 488, 495, 511, 512, 515, 520, 528, 546, 556, 560, 564, 568, 638, 681, 683, 760, 806, 807, 996, 1028, 1045, 1053

Abbasiye, 528

ABBESE, 173, 174

ABD b. Humeyd, 797

Abdal, 589, 594, 860

ABDULLAH b. Abbas, bk. İBN ABBAS

ABDULLAH b. Arabî, 474

ABDULLAH b. Cafer, 760

ABDULLAH b. Caş, 472

ABDULLAH b. Cud'an, 745

ABDULLAH b. Ferruh, 610

ABDULLAH b. Hâris, 581, 585, 592

ABDULLAH b. Hurdazbe, 256

ABDULLAH b. Kılâbe, 172

ABDULLAH b. Mervan, 445

ABDULLAH b. Mes'ud, 582, 588

ABDULLAH b. Muhammed Mervanî, 1066

ABDULLAH b. Ömer, 445, 451

ABDULLAH b. Tahir, 572, 575

ABDULLAH b. Ziyad, 591

ABDULLAH b. Zübeyr, 452, 455, 514, 459

ABDULLAH İbn Vehb, 796

ABDULLAH Muhtesib, 181

ABDULMUTTALİB, 406, 590, 640, 643

Abdulmuttaliboğulları, 596

ABDURRAHMAN I, 556

ABDURRAHMAN III, 473

ABDURRAHMAN b. Avf, 442, 450

ABDURRAHMAN b. Eş'as, 493

ABDURRAHMAN b. Ziyad, 744

ABDURRAHMAN Nâsır, 408, 427, 465

ABDÜLAZİZ b. Musa b. Nusayr, 560

Abdülhakemoğulları, 807

ABDÜLHAMİD b. Yahya, 493

ADBÜLKAYS b. Rebia, 456

ABDÜLMELİK b. Habib, 808

ABDÜLMELİK b. Mervan, 444, 446, 451, 459, 485, 493, 460, 502, 514-516, 522, 523, 641, 683, 838

ABDÜLMENAF, 377, 457

Abdülmenafogulları, 555

ABDÜLMÜ'MİN b. Ali, 685

Abdümü'minoğulları, 475, 504

ABDÜLVÂDİD b. Taşfin, 408

Abdülvâdiler, 490

Abdülvâhidoğulları, 340

ABDÜLVEHHAB b. Ali, 648, 807

ABDÜRREZZAK b. Hammam, 592

ABDÜSSELAM Kûmî, 489  
 Âbid, 706  
 Âbideler, 400, 402, 405, 406, 468, 532, 629, 631, 731, 733  
 ÂBİLÎ Muhammed b. İbrahim, 601, 717  
 ÂBİR (EBER) b. Sâlih, 973  
 ABLAK Esedî, 303  
*Acâibu'l-mahlukat*, 286  
 Acem, 174, 181, 260, 343, 375, 686, 994  
 Acem dağı, 246  
 Acem Irak'ı, 630  
 Âd b. Uvs b. İrem, 172  
 Âd Kavmi, 172, 173, 360, 368, 392, 402, 405, 406, 632, 633, 650, 727  
 Âdâb, 779  
 Âdâbu's-sûfiyye, 851  
 A'dâd-ı mütehabbe, 901  
 Adedî (sayıya dayanan) ilimler, 875  
 Adâlet, 206, 357, 428, 468  
 ÂDEM Hz., 346, 348, 439, 639, 648, 699  
 Aden, 234  
 Aden sahrası, 172, 179  
 Adet (sayı), 384, 397, 398, 407, 408  
 Adğasu ahlâm (rüya), 297, 771  
 Âdiye (Şeddadî, Âd Kavmi'ne ait eserler), 632  
 Adriyatik denizi, 219, 242, 250  
 Afrika, 194, 260  
 Aftas fitnesi, 643  
 Ağaç, 637, 734  
 Ağlebîler, 181, 184-186, 397, 417, 527, 556, 560, 564, 568, 632, 668  
 Âfet, 656  
 Ahbâr, 787  
 Ahbâriyûn, 172  
 Ahd tabutu, 644  
 Ahkâf, 220, 234, 261  
 Ahkâm, 816  
 Ahkâm-ı sultaniye (administration), 332, 333  
 Ahkâmu'l-muallimîn ve'l-müteallimîn, 333  
*Ahkâmu's-sultaniye*/Mâverdî, 208, 215, 425, 462, 483, 516  
 Ahlâk, 189, 204, 259-261, 266, 275, 278

AHMED b. Ebu Duâd, 465  
 AHMED b. Hanbel, 179, 583-586, 588-592, 611, 623, 797, 800, 805, 806, 839  
 AHMED b. Muhammed b. Abdülhamid, 407  
 AHMED Sebtî, 316  
 Ahvâlin tabiatları, 200  
 AHVAS, 1045  
 Ahvâz, 240, 407, 492  
 Ahtaboğulları, 609  
 Aile, 204, 306, 336, 338, 339, 341-348, 350, 356  
 AİŞE Hz. 167, 277, 290, 305, 454-457, 837, 900  
 Akabe, 289, 449  
 Akâid, 820-832  
 Akar, 663  
 Akasya ağacı, 644  
 Akdeniz, 219-221, 232, 236-239, 242-245, 249, 250, 254, 366, 501-505, 617  
 Akıl, 306, 770, 823  
 Akîde, 820, 825-827, 831, 888, 889  
*Akîdetü'r-risâle*/İbn Ebu Zeyd, 828  
 Akl-ı evvel, 952  
 Akl-ı mahz, 761, 767  
 Akl-ı temyizî, 766  
 Aklî esaslar, 830  
 Aklî ilimler, 870, 996  
 Aklî nazar, 762  
 Aklî ruh, 869  
 Aklî siyaset, 422, 571  
 Akminâre, 599  
 Akralalık, 278, 334, 351  
 Aks, 889  
 Alâmet, 509, 518-520  
 Alanya, 245  
 Alay, 685  
 Âlem, 286, 770-772  
 Âlem-i âmâiye, 856  
 Âlem-i eflâk, 283, 284  
 Âlem-i ervah ve melâike, 771  
 Âlem-i kırade, 284  
 Âlem-i küll, 935  
 Âlem-i mahsus-ı cismanî, 283



- Âlem-i nüfus, 770  
 Âlem-i tekvin, 383, 384  
 Âlemin tavırları, 846  
 Âlemin zâirçesi, 915  
 Âlemu'l-beşer, 771  
 Âlet, 632  
 Âlet (bando ve bayrak rikâb-ı hümayun), 509-512  
 Âlet ilimleri, 984  
 Alevî, 176, 184, 185, 231, 340, 351, 511, 556, 560, 564, 568, 594  
 Âl-i Eş'as b. Kays, 347  
 Âl-i Kays b. Asım Minkerî, 347  
 Âl-i Muhammed, 584, 596, 599  
 Âl-i Münzir, 744  
 Âl-i Zü'l-ceddeyn (Zü'l-ceddeyngiller), 347  
 ALİ Hz. 183, 433, 435, 446, 448, 450, 459, 460, 485, 589, 590, 595, 598, 643, 726, 852, 859, 1004  
 Ali hâdisesi, 443, 454, 455  
 Ali'ye karşı savaşanlar, 455  
 ALİ b. Medenî, 590  
 ALİ b. Musa Râzi, 381  
 ALİ b. Mücahid, 1007  
 ALİ b. Müezzîn, 1084  
 ALİ b. Nüfeyl, 584  
 ALİ b. Ömer, 1063  
 ALİ b. Yakub, 233  
 ALİ b. Ziyad Yemanî, 590, 591  
 ALİ Hâdî, 438  
 ALİ Musa, 451  
 ALİ Rıza, 438, 460  
 Âlim, 709  
 ALKAME b. Abede, 1045, 1052  
 ALKAME b. Kays, 588, 589  
 Allah'ın sıfatları, 838  
 Allah'ın zâtı ve sıfatları, 826-832  
 Almanya, 228  
 ALPHONSE, 387  
 Altaylar, 242  
 Altın kerpiç, 596  
 Altıncı iklim, 253  
 A'MA Tûtilî, 1067, 1068  
 A'mâl, 552  
 Amalika, 171, 353, 360, 368, 633, 639, 647, 650, 667, 727  
 Amel, 365  
 Amelî sanatlar, 746  
 Amelî ve fikrî meleke, 722  
 Amerika, 260  
 A'MEŞ, 583  
 Âmid, 245, 251  
 ÂMÎDÎ, 817, 820  
 Âmil, 1004  
 Amm, 816  
 AMMAR Dühnî, 590  
 AMMÎNUZEBE, 167  
 AMR b. As, 419, 433, 455, 472, 485, 502, 512, 527  
 AMR b. Câbir Hadramî, 589, 592  
 AMR b. Muhammed Ankâzî, 590  
 AMR b. Zübeyr, 519  
 Ana dil, 997  
 Anadolu, 219, 221, 245, 251, 255, 349, 351, 383, 384  
 Anane, 190, 191, 326, 389  
 ANANİAS, 480  
 ANBESE Varrak, 616  
 Ankâu mağrib/İbn Arabî, 595, 596  
 Antakya, 245  
 ANTARE, 1045, 1052  
 APOLLONIUS, 735  
 Arabî ilimler, 687, 976, 1002  
 Arabî-mudârî lisan, 686  
 Aral, 222  
 Araç(lar), 158, 161, 162, 177, 185, 186, 190-197, 222, 237-239, 252, 263, 269, 270, 272, 282, 295, 302, 303, 324, 325, 327, 328, 332, 336, 337, 343, 347, 349, 358-360, 363, 367, 347-379, 384-387, 392, 396, 397-399, 412, 431, 441-445, 447, 448, 456, 465, 466, 473, 484, 485, 493, 498, 502, 510, 512, 514-516, 522, 523, 529, 530, 532, 534, 555, 556, 560, 564, 582, 602, 607, 614, 634, 637, 648-651, 667, 668, 681, 683, 686, 687, 727, 747, 748, 759, 760, 787, 803, 972, 995,

- 996, 1003, 1009, 1014, 1015, 1016,  
1019, 1020, 1024, 1025, 1031, 1032  
Arap asabiyeti, 376, 431  
Arap atasözleri, 1022  
Arap devleti, 190, 372, 385, 387, 399, 607  
Arap fütühatı, 363  
Arap harfleri, 597  
Arap hattı (yazısı), 744-746, 873, 999  
Arap şiiri, 1032-1043, 1052  
Arap yarımadası, 169, 170, 220, 233, 244,  
261  
Arapça, 170, 197, 205, 163, 208, 218, 298,  
269, 284, 487, 493, 498, 511, 686, 687,  
782, 815, 835, 972, 973, 984, 987, 988,  
995, 997, 1012-1014, 1020-1023, 1031,  
1035, 1046, 1047  
Âraz, 830, 888  
ARFECE b. Herseme, 189, 337, 338, 502  
Ârifin makamı, 858  
Arıs kuyusu, 517  
ARİSTO, 206-208, 286, 313, 315, 343,  
509, 855, 873, 886, 891, 894, 951, 952,  
954, 975, 1054  
Aritmetik, 871, 875  
ARİUS, 480  
Arraf, 283, 303, 607  
Artık emek, 653  
Aruz, 316, 617, 618, 1032  
Aruzcular, 1036  
Arûzu'l-bedel, 1081  
Arz-talep, 658, 660  
Âsa, 645  
Asabe, 278, 279, 334, 346  
Asabiyet, 188-190, 192-194, 215, 333-  
347, 349-362, 373-625, 649, 665, 683,  
684  
Asabiyetü'l-hilâfet, 447  
Asabiyetü'l-mülk, 447  
ASAMM, 425  
Ashâb-ı kehf kıssası, 436  
Ashâb-ı mesâlih, 469, 484, 485  
ÂSIM b. Ebu Necud, 582, 583  
Askalan, 238, 239  
Asker, 391, 484, 489, 558-564, 699  
Asur Gölü, 257  
A'ŞA, 640, 1052  
Aşçı, 485  
Aşere-i mübeşşere, 192, 450  
Aşiret, 355, 357, 360, 368, 379, 380, 400,  
485, 684  
Ateş, 937, 938  
Ateşgede, 444  
Atlas okyanusu, 219  
ATTAB b. Beşir, 588  
ATTABÎ, 1043, 1048  
AUGUSTUS, 479  
Avâid-me'lûfât, 349  
Avam, 654, 662, 672, 710  
Avamî şiir, 1086  
Avârız-ı zâtiye, 161  
*Avârifü'l-maârif*/Sühreverdî, 851  
Avâsım, 337  
*Avâsım ve'l-kavâsım*/Ebubekir b. Arabî, 459  
Avcılık, 698  
Avdi kıran, 613  
AVF Arabî, 587  
Avfoğulları, 810  
Avle, 658  
Avrupa, 260, 270, 342, 362  
Âyet, 282  
AYNÎ, 802  
Azatlı, 344, 411, 412, 416, 376, 398, 399,  
400, 485, 500, 520, 545  
Azerbaycan, 170, 221, 247, 251, 407, 619  
AZÎZ Nizâî, 511
- B**  
Baâcin, 903  
Baalbek, 239  
Bâb (Derbend, Demirkapı), 355  
Bâbil, 898, 900  
Bâbil halkı, 260  
Bâbü'l-ebvâb (Demirkapı, Derbend), 252  
Bâbü'l-mendeb boğazı, 220  
BÂCERBEKÎ (Bacerikî), 621, 622  
Bâcerbekî melhamesi, 621  
Bâcerbekiye, 622

- BACÎ Süleyman b. Halef, 806  
 Bâdis, 243, 601  
 BÂDİS b. Mansur, 556  
 Badisoğulları, 556  
 Bâdiye, 325, 326, 329, 333, 334, 368  
 BÂEZ, 167  
 Bağdat, 180, 181, 183, 220, 221, 246, 251,  
 381, 387, 397, 375, 437, 451, 473, 547,  
 556, 568, 579, 591, 616, 630, 747  
 Bahçecilik, 323, 324  
 Bahr, 171  
 Bahreyn, 171, 220, 221, 235, 239, 492,  
 564  
 Bahr-ı muhit (Okyanus), 218, 219, 221,  
 228  
 Bahşiş, 396, 397, 400, 406  
 BAKILLÂNÎ, Ebu Bekr, 182, 430, 830,  
 836, 889, 1009  
 Balık burcu, 614, 615  
 Bâni-i mecd, 346  
 Basit ekvan, 940  
 Basit unsurlar âlemi, 933  
 Basra, 220, 227, 239  
 Basra körfezi, 221  
 BASRÎ Muhammed b. Ali, 817  
 Basriyyûn, 976, 1005  
 Başkent, 680  
 Başkır, 228, 255, 257  
 BATALYEVSI, 1067  
 Batı Afrika, 169, 171, 237, 340, 359, 377  
 Bâtınî-ruhî kuvvet, 936  
 Bâtıniye, 438, 594  
 BATLAMYUS, 218, 222, 228, 229, 230,  
 233, 307, 308, 312, 834, 957, 958  
 BAYBARS, 408, 619, 620, 622  
 BAYEZİD Bistamî, 863  
 Baykuş hikâyesi, 206  
 Bayrak, 509-512  
 Becile Kabilesi, 189, 337, 338, 502  
 Bedâvet, 324, 348, 624, 506-508, 529,  
 808, 995  
 Bedevî, 1054  
 Beden, 941  
 Beden hicabı, 300  
 Bedenî idrâk, 310  
 Bedevî, 162, 209, 239, 270-272, 274, 714,  
 734, 735, 742, 780, 892, 1054  
 Bedevî umran, 323-369, 649, 727  
 Bedevîlik, 162, 174, 178, 199, 323-369,  
 379, 391-393, 395-398, 441, 473-475,  
 533, 539, 553, 554, 562, 563, 629, 668,  
 669, 699, 726, 727, 745, 759  
 Bedî/Pezdevî, 818  
 BEDÛZZAMAN Hemedânî, 1043  
 Bedîiyât ehli, 1049  
 BEHMEN, 645  
 BEHRAM b. Behram, 549  
 Bekke, 643  
 BEKR b. Vâil, 456  
 BEKRÎ Abdullah b. Muhammed, 195, 201,  
 635, 636  
 Belâgat, 1011, 1014, 1015, 1023, 1024,  
 1035, 1046, 1047, 1049  
 Beldenin arzı, 228  
 Belh, 221, 240, 241  
 BELLEFİKÎ, 963, 1049, 1052  
 Benu Abdolvâd, 385  
 Benu Abdumenaş, 560  
 Benu Abdulkavî b. Abbas b. Tucin, 340  
 Benu Abdülmü'min, 475  
 Benu Ahmer, 511, 1045  
 Benu Âmir b. Sa'sab, 340, 349, 1017  
 Benu Bedele, 587  
 Benu Bermek, 546  
 Benu Bürd, 546  
 Benu Büveyh, 412, 415  
 Benu Cafer, 600  
 Benu Ebu Abede, 546  
 Benu Ebu Hafs, 475, 490, 528,  
 Benu Esed, 336, 459, 1014  
 Benu Hammad, 527, 617, 632  
 Benu Hâris, 347  
 Benu Hasan, 600  
 Benu Hâşim, 347, 377  
 Benu Hilâl, 366  
 Benu Hudayr, 546  
 Benu Hüseyin, 503, 600  
 Benu İsrail, 478, 590, 597, 607

- Benu Kahtabe, 175, 546  
 Benu Kasım, 340  
 Benu Kayla, 647  
 Benu Kehlûn, 1017  
 Benu Kinâne, 1014  
 Benu Merin, 385, 408, 409, 490, 494, 501, 528  
 Benu Midrâr, 181  
 Benu Muhannâ, 341  
 Benu Muhalleb, 195  
 Benu Salih, 231  
 Benu Sehl b. Nevbaht, 195, 412, 546  
 Benu Selâme, 341  
 Benu Süleyman b. Mansur, 340, 349, 366  
 Benu Şakir, 882  
 Benu Şuheyd, 546  
 Benu Tahir, 412, 546  
 Benu Tayy, 349  
 Benu Temim, 347, 1014  
 Benu Tu'ğ'e, 397  
 Benu Ukayl, 556  
 Benu Yedleltin, 341  
 Benu Yehuda ve Bünyamin, 478  
 Benu Yezid, 341  
 Benu Zu'ba, 1063  
 Benu Zübyan, 347  
 Berâbî, 901  
 Berae sûresi, 433  
 Berber, 161, 162, 169, 170, 183-185, 197, 232-234, 236, 269-272, 325, 375-377, 382, 385-388, 417, 418, 466, 474, 501, 502, 511, 523, 530, 534, 556, 560, 568, 607, 648, 649, 658, 663, 667, 686, 727, 748, 754, 1020, 1025, 1027, 1028  
 Berberîler, 184, 185, 190, 194, 195, 197, 360  
 BERKUK, 409, 513, 621  
 BERKYARUK b. Melikşah, 547  
 Bermekîler, 173-176, 195, 341, 345, 406, 412  
 Berzah âlemi, 289, 848  
 Besleme, 563  
 Beş küllî, 887, 889  
 Beşer, 771  
 Beşerî ictimâ, 204, 207, 208, 420, 477  
 Beşerî idrak, 163, 276, 288-290, 310  
 Beşerî nefsler, 288, 899  
 Beşerî tabiat, 417  
 Beşeriyet, 285-289, 291, 422  
 Beşinci iklim, 248  
 BEŞİR b. Nahik, 593  
 BEŞŞAR b. Hurd, 1045, 1048, 1049  
 BETTANÎ, 884  
 Beyan, 783, 972, 974, 1016, 1023, 1047  
*el-Beyan ve 't-tahsil*/İbn Rüşd, 975  
*el-Beyan ve 't-tebyin*/Câhız, 974, 1013  
 Beyancılar, 1046, 1051  
 BEYDAVÎ, 817, 831  
 BEYHAKÎ, 594  
 Beylekan, 251  
 Beynin kuvvetleri, 296  
 Beyrut, 239  
 Beyt, 308, 336, 347, 342, 1032  
 Beyteyn, 1086  
 Beytü'l-Haram, 638, 1053  
 Beytü'l-kasîd, 926, 930  
 Beytü'l-lahm, 646  
 Beytü'l-makdis, 166, 405, 478, 479, 504, 505, 587, 638, 643-647  
 Beytü'l-maksûre, 523  
 Beytü'l-mal, 177, 407, 408, 471, 493, 547, 579  
 Beytü'l-mamur, 639  
 BEZZAR, 581, 592, 593, 603, 797  
 Biat, 433, 434, 446, 448-451, 455, 486, 585  
 Bicâye, 237, 375, 503, 515, 557, 653  
 Bid'at, 428, 511, 555, 576, 581, 829  
 Bilfiil düşünme, 286, 287  
 Bilgi, 270, 276, 319, 454, 609, 769, 770, 775  
 BÎLAL b. Ebu Bürde, 412  
 BÎLÎ, 170  
 Binalar, 400, 402-411, 629, 630, 649, 650, 670  
 Birinci iklim, 230  
 Bi'set, 293  
 Biskra, 654  
 Bistam, 247

BİSTAM b. Kays b. Şeybân, 347  
 BİŞR b. Mervan, 590  
 Bitki, 224, 275, 283, 285, 288, 345  
 Bizans, 349, 384, 385, 396, 398, 441, 456,  
 465, 476, 478, 507, 512, 517, 532, 569,  
 598, 683, 873  
 Bizanslılar, 384, 386, 387, 398, 657, 662  
 Bolluk, 269-272, 275, 326, 351, 359, 399,  
 569, 697, 758, 760, 761  
 Boru öttürme, 509, 510  
 Britanya, 228, 253, 254  
 Buğâ, 412  
 Buhara, 222, 248  
 BUHARÎ Muhammed b. İsmail, 168, 179,  
 189, 278, 517, 581-585, 587, 589-593,  
 596, 608, 610, 611, 603, 623, 624, 638,  
 643, 796, 799, 800, 801, 842  
 BUHLÛL b. Ubeyde Tucibî, 745  
 BUHTUNNASR (NEBUKHADNEZAR),  
 166, 168, 478, 645  
 BUHTURÎ, 1048, 1053  
 Buhur (Bahirler), 1032  
 Bûk (Trompet), 755  
 Bulgar, 219, 254, 255, 257  
 BULKUNÎ Ömer b. Raslan, 807  
 BULUGGÎN (BELEKÎN) b. Zirî, 386, 504  
 BÛNÎ, 909, 911, 912, 914, 940  
 BURÂM, 406  
 BURÂN, 180  
 Burç, 218, 223, 224, 308, 317, 612, 613, 614  
 Burhan, 886, 952-954, 956  
*el-Burhan/Cüveynî*, 817  
 Bursa, 251  
 Burûdet, 936  
 BUVEYTÎ Yusuf b. Yahya, 807  
 Bünyaminoğulları, 644  
 Büveyhîler, 375, 397, 415, 437, 1051  
 Büyük kıran, 613  
 Büyük Zap, 246  
 BÜZÜRGMÎHR, 207, 614

## C-Ç

CÂBİR b. Abdullah, 458, 582

CÂBİR b. Hayyan, 874, 898, 913, 941,  
 949, 963, 969  
 CADÎ, 812, 880  
 CAFER b. Yahya b. Halid Bermekî, 173-  
 176, 345, 486, 496, 1011  
 CAFER Hazinî, 229  
 CAFER Musaddak, 438  
 CAFER Sâdık, 181, 432, 437, 438, 451,  
 607, 616  
 CÂHİZ, 839, 974, 1011, 1013  
 Cahiliye, 337, 341, 516, 1045, 1048  
 CALÎNOS, 214, 267, 296, 331, 892  
 CÂLÛT, 478  
 Câmi, 461  
*Câmi/Buharî*, bk. *Sahih-i Buharî*, 179  
 CÂZİYE, 1056  
 Cebele kadısı, 547  
 Cebel-i kamer, 231  
 Cebel-i likam, 239  
 Cebel-i mukattam, 235  
 Cebel-i siyah, 252, 255  
 Cebel-i Tarık, 188, 219, 237, 243  
 Cebir ve mukabele, 878  
 Cebrâil, 290, 333  
 Cebren, 707  
 Cedel, 819, 887  
 Cefr, 604-625  
*Cefru's-sagir*, 616, 625  
 Celâlika (Galician, Galler), 361  
 Celî naslar, 433  
 Celvet-i kübra, 478  
 CEMALEDDÎN Abdurrahman b. Ömer  
 Mevsilî, 622  
 Cemel, 455  
*Cemel/Hunecî*, 1045  
 Cemiyet, 213  
 CENEDÎ, 593  
 Cerh, 793  
 Cerh ve ta'dil, 169, 200, 202, 203  
 CERİR, 189, 338, 1037, 1045  
 Cesûliye, 254  
 Cevaz, 851  
 Cevher, 911, 912  
 CEVHER Saklabî Kâtib, 406, 568, 663

Cevher-i ferd, 830, 889, 890  
 CEVHERÎ İsmail b. Hammad, 1007  
 Ceyhan, 245, 251  
 Ceyhun, 221, 240-242, 247, 248, 252  
 Cezâir, 236, 237  
 CİBRİL b. Bahtayşu, 178  
 Cidde, 235, 640  
 Cihad, 439, 471, 477, 529, 646, 658  
 Cin, 277, 837  
 Cinsler, 950  
 Cirabu'd-devlet, 407  
 CİRAŞ b. Ahmed Hâsib, 613-615  
 Cism-i âli-i semâvî, 951  
 Cism-i süfliye, 951  
 Cizye, 355, 491  
 Coğrafya, 219-234  
 Cû, 270  
 Cuma namazı, 462  
 CÜBBAÎ, 839  
 CÜBEYR b. Mut'im, 493  
 Cümme (Cümleler) hesabı, 313, 317, 597  
 CÜNEYD, 595, 832  
 Cürcan, 247  
 CÜRCÂNÎ, 170  
 Cüreyc hadisi, 594, 598  
 Cürhüm, 638-640  
 CÜVEYNÎ, 812, 817, 830, 836  
 Cüzam, 336  
 Cüzcan, 241  
 CÜZCANÎ, 584, 586, 588  
 Cüz'î akıl, 850  
 Cüz'î mânalar, 769  
 Cüz'iyât, 292  
 Çadır, 522, 734  
 Çalgı âletleri, 755  
 Çanakkale boğazı, 242  
 Çete harbi, 530  
 Çetr, 511  
 Çiftçi, 542, 543, 695, 708, 718  
 Çiftçilik, 323, 325, 354, 698, 714, 718, 729  
 Çiftlik, 663  
 Çin, 170, 172, 233, 236, 241, 253, 260, 263  
 Çin Denizi, 220

Çocukların eğitimi, 986  
 Çöl, 325, 330, 334, 336  
**D**  
 DAHHAK, 533  
 Dâire-i felek-i burûc, 223  
 Dâire-i muhita, 218  
 Dâire-i müeddel-i nehâr, 218, 222-224, 228, 229  
 Damga, 490, 512, 514,  
 Dâmk, 514  
 DANÎ, Ebu Amr, 785  
 DANİYAL, 207, 309, 621  
 DARA (DARİUS), 872  
 DAREKUTNÎ, 583, 586  
 Dâr-ı amme, 554  
 Dâr-ı hassa, 554  
 Dârıbu'l-mendel, 606  
 DARİMÎ, 797  
 Dava, 500  
 Davâdâr (Devîdar, sahib-i kalem), 488, 497  
 Davet, 277, 278, 334  
 Davet-i İslâmiye, 431  
 DAVUD Hz. 167, 425, 443, 478, 479, 638, 644, 645  
 DAVUD b. Ali, 176  
 DAVUD b. Muhabber, 593  
 DAVUD Cevâribî, 842  
 DAVUD Zahiri, 804  
 Davul, 510, 511  
 Dayanışma, 334  
 DEBUSÎ, 817, 819  
 Deccal, 581, 582, 595, 597  
 Dede, 706  
 Def, 759  
 Define, 700-705, 716  
 Defter tutma, 485-487, 489, 490  
 Delâlet, 815, 816, 1009  
 Deli, 302, 307  
 Delil, 281, 818, 820, 830, 982  
 Deniz, 218, 261, 637  
 Denizcilik, 502  
 Derefs-i kâviyân, 905

Deren Dağı, 237  
 Deşt-i kebir, 247  
 Devâvide, 341  
 Deve, 274, 325, 336  
 Devlet, 158, 161, 162, 190-192, 204, 206,  
 334, 345, 373-625, 629, 650  
 Devlet adamları, 554  
 Devlet evrakı, 359  
 Devlet payeleri, 359  
 Devletin büyümesi ve küçülmesi, 562-571  
 Devletin ihtiyarlığı, 555, 557, 566  
 Devletin ikiye parçalanması, 555  
 Devletin mizacı, 385  
 Devletin sınırları, 562  
 Devletin tabii ömürleri, 392  
 Devletin tavırları, 399, 542-581  
 Devletteki makam ve mevkiler, 482  
 Devmetü'l-cendel, 239  
 Devr-i ekber, 925  
 Devr-i kıran, 613  
 Devşirme, 344, 400, 412, 545, 710, 711  
 Deylem, 175, 437, 556, 568  
 Deylemler, 556, 568, 615, 686, 1028  
 Deyn âyeti, 291  
 Dicle, 171, 221, 239, 245, 246, 251  
 Dikiş, 735  
 Dilenci, 654  
 Dimaşk, 173, 239  
 Dimyat, 238  
 Din, 189, 259, 366, 367, 378, 553, 673,  
 686  
 Dinî bozulma, 676  
 Dinî dâireler, 714  
 Dinî davet, 378,  
 Dinî duygular, 332  
 Dinî ıslahat, 380  
 Dinî ictima, 379  
 Dinî meslek, 713  
 Dinî renk, 378  
 Dinî siyaset, 420  
 Dinar, 514-516  
 Dinever, 246  
 DİOGENES, 873  
 Dirayet tefsirleri, 788

Dirhem, 514-516  
 Divân, 492, 753  
 Divân kâtibleri, 493  
 Divân-ı a'mâl, 519  
 Divân-ı hâtem, 519  
 Divân-ı resâil ve kitâbet, 495-505, 519  
 Diyet, 337  
 Dokuma, 735  
 Dokumacılık, 695  
 Donanma, 638  
 Donanma Komutanlığı, 501-506  
 Dördüncü iklim bölgesi, 242-248  
 Dua, 304, 523, 527, 528  
 Dübeyt, 1086  
 Durûb (Toros), 244, 245  
 Duyu perdesi, 296, 301  
 Düşün şenlikleri, 397  
 DÜKKALÎ, 777

## E

EBAN b. Salih, 593-594  
 Ebced, 313-315, 609, 935  
 Ebelik, 736-739  
 EBHERÎ, 808  
 EBİVERDÎ, 183  
 EBU ABBAS, 490, 685  
 EBU ABBAS b. Bennâ, 315  
 EBU ABBAS b. Şuayb, 1044  
 EBU ABBAS Kalanîsî, 839  
 EBU ABBAS Sidî, 316  
 EBU ABDULLAH b. Numan, 183  
 EBU ABDULLAH, Lûşî, 1078  
 EBU ABDULLAH Muhtesib, 438  
 EBU ABDULLAH Müferric, 745  
 EBU ABDULLAH Şiî, 568, 612  
 EBU ALÎ b. Badi, 617  
 EBU ALÎ b. Mükle, 747  
 EBU ALÎ Fârisî, 1004  
 EBU ALÎ Kâlî Bağdadî, 1013  
 EBU AYYAŞ, 594  
 EBU BAHR b. Asi, 745  
 EBU BEKÎR Hz. 278, 305, 341, 424, 433,  
 434, 441, 450, 451-453, 461, 471, 484,

- 517, 594, 599, 642, 643, 647, 852, 859, 866  
 EBU BEKİR b. Arabî, 988, 989, 819  
 EBU BEKİR b. Ayyaş, 584  
 EBU BEKİR b. Ebu Cemre, 745  
 EBU BEKİR b. Ebu Heysem, 582  
 EBU BEKİR b. Hafece, 1039  
 EBU BEKİR b. İskâf, 582  
 EBU BEKİR b. Saî, 873  
 EBU BEKİR b. Zühr, 1067  
 EBU BEKİR Ebyaz, 1068  
 EBU BEKİR Martin, 1075  
 EBU BEKİR, Sâabûnî, 1070  
 EBU BEKİR Zubeydî, 1007  
 EBU BÜDEYL, 616  
 EBU BÜRDE Hâni b. Niyar, 328  
 EBU CAFER, 177  
 EBU CAFER Mansur, 873  
 EBU CAFER Ukaylî, 583, 584  
 EBU DAVUD, 582-585, 587, 588, 592, 593, 610, 611, 643, 786, 797  
 EBU DELFA, 533  
 EBU DERDA, 463  
 EBU FÂRİS Abdülaziz, 163  
 EBU GALİMİS, 479  
 Ebuhafsoğulları, 494  
 EBU HÂKİM, 590  
 EBU HALİL, 585  
 EBU HALİL Salih, 584  
 EBU HAMİD İsferainî, 183  
 EBU HANİFE, 648, 800, 801, 803-806, 808, 818  
 EBU İDRİS Havlanî, 465  
 EBU HARUN Abdî, 587  
 EBU HASAN, 163, 408, 505, 511, 584, 632, 960, 1044, 1084  
 EBU HASAN b. Fazl, 1070  
 EBU HASAN Cahdar İşbilî, 1074  
 EBU HASAN Debbac, 1070  
 EBU HASAN Malikî, 717  
 EBU HASAN Mukrî, 1075  
 EBU HASAN Sehl b. Mâlik, 1069, 1070, 1077  
 EBU HATİM Razî, 583, 586, 588, 591, 593, 611  
 EBU HAYYAN, 159  
 EBU HUBAYB, 641  
 EBU HUREYRE, 492, 592, 813  
 Ebu Huzeyfe'nin azatlısı Salim, 429  
 EBU HUZEYL Allaf, 838  
 EBU İNAN, 409, 410  
 EBU İSHAK b. Sultan Ebu Yahya, 279, 280, 1061  
 EBU İSHAK b. Şaban, 807  
 EBU İSHAK Düveynî, 1069  
 EBU İSHAK İbrahim, 556  
 EBU İSHAK İsferanî, 305, 862, 889  
 EBU İSHAK Şebî, 584  
 EBU KABİSA b. Zueyb, 611  
 EBU KASIM, 181, 472  
 EBU KASIM b. Firruh Şatibî, 785, 786  
 EBU KASIM Havfî, 812  
 EBU KASIM Rehavî, 960  
 Ebu Kasım Rehavî'nin müneccimlik manzumesi, 960-962  
 EBU KASIM Şerif Sebtî, 1050, 1052  
 EBU KASIM Şîî, 503  
 EBU KİLABE b. Cermî, 592  
 EBU MAŞER, 614, 615  
 EBU MEDYEN, 601  
 EBU MEHDÎ İsa b. Zeyyâd, 860, 861  
 EBU MUHAMMED Abdullah, 599  
 EBU MUHAMMED b. Ebu Zeyd Malikî, 305, 333, 990  
 EBU MUSA Eş'ârî, 463, 758  
 EBU MÜSLİM b. Haldun, 879  
 EBU MÜSLİM Horasanî, 436, 509, 614  
 EBU NADRA, 585  
 EBU NUAYM, 813  
 EBU NÜVAS, 178, 396, 1037  
 EBU ÖMER Talamnakî, 745  
 EBU SAİD, 408, 717, 745  
 EBU SAİD Hudrî, 458  
 EBU SALİM, 163  
 EBU SAMH, 942  
 EBU SELEME Hallâl, 436  
 EBU SİDDİK Nâci, 586-588  
 EBU SUDA Yefrenî, 1057



- EBU SÜFYAN, 278, 825  
 Ebu Tâlib sülâlesi, 377, 511  
 EBU TEMMAM, 1043, 1049, 1051, 1053  
 EBU TUFAYL, 583, 590  
 EBU UBEYD Acurrî, 585  
 EBU UBEYDE b. Mes'ud Sakafî, 536  
 EBU USÂME, 589  
 EBU VÂİL, 583  
 EBU VASİL Abdülhamid, 587, 588  
 EBU VELİD Vekkaşî, 745  
 EBU YAHYA Zekerîya b. Ahmed, 547, 599, 618  
 EBU YAKUB Bâdisî, 599  
 EBU YAKUB Mansur, 316, 505, 527  
 EBU YALA Mevsilî, 592, 797  
 EBU YASİR, 610  
 EBU ZEKERİYA Yahya b. Ebu Hafs, 528, 556, 1058  
 EBU ZİNAD, 514  
 EBU ZUR'A, 583, 586, 588, 592, 593  
 EBU'L-ESVED Du'elî, 1004  
 EBU'L-FEREC İsfahanî, 1013  
 EBU'L-HATTAB b. Zühr, 1068  
 Ecnâs-ı âliye, 950  
 Ecyal, 323  
 Edeb, 783  
 el-Edebu'l-kâtib/Abdullah b. Müslim, 1013  
 Edvâr, 317  
 EFDAL b. Bedru'l-Cemâlî, 408  
 EFLÂTUN, 855, 873, 881, 951  
 Efrag, 523  
 Efrâimoğulları, 644  
 EFRİKİŞ b. Kays b. Sayfî, 170  
 el-Eğânî/Ebu'l-Ferec İsfahanî, 347, 1013, 1028, 1037  
 Ege Denizi, 219, 242  
 Eğitim, 192,  
 Ehl-i akd ve hal, 426  
 Ehl-i beyt, 176, 181, 183, 186-188, 457, 475, 581-583, 585, 588-592, 594, 596, 598, 600, 601, 607, 608, 611, 612, 804, 807, 810  
 Ehl-i beyt fakihleri, 1017, 1018  
 Ehl-i bid'at, 804, 835, 895, 1012  
 Ehl-i eser, 608  
 Ehl-i esmâ, 911  
 Ehl-i hadis, 803, 804  
 Ehl-i hat, 309  
 Ehl-i ıstınâ', 344, 376, 411, 412, 711  
 Ehl-i keşf, 300  
 Ehl-i kıyas, 803  
 Ehl-i kitab, 216, 485, 783, 787  
 Ehl-i nazar, 819  
 Ehl-i rey, 178, 803, 804  
 Ehl-i riyazet, 299  
 Ehl-i simya, 912  
 Ehl-i sünnet, 456, 694, 788, 820, 829, 832, 835, 841, 842, 862  
 Ehl-i tark, 299, 301  
 Ehl-i vukûf, 468, 469  
 Ehl-i zahf, 532  
 Ehl-i zecr, 299  
 Ehl-i zey', 836  
 Ehramlar, 402, 632, 634  
 Ekim alanları, 658  
 EKLIMANTOS (CLEMENT), 479  
 Ekvator, 224, 225, 228, 229, 260  
 Elbise, 652, 656, 670  
 Elçi, 417  
 Elfaz/Yakub b. İshak, 1008  
 ELİSA, 181  
 Elkâb-ı memleket, 412  
 Emek, 552, 652-658, 660, 694, 695, 705-707, 713, 729  
 Emevîler, 159, 192, 368, 397, 409, 412, 416, 418, 431, 443, 444, 450, 452, 457, 458, 473, 486, 488, 494, 520, 527, 531, 556, 560, 564, 568, 613, 615, 683, 725, 747, 1028, 1045, 1053  
 Emir, 330, 346, 472, 487  
 EMİR Besasirî, 181  
 EMİR Mahmud, 409  
 Emiru'l-mü'minîn, 471-476, 505  
 Emiru'l-ümera, 487  
 Emr bi'l-ma'ruf ve nehy ani'l-münker, 469  
 Emsâl, 1022  
 Enbâr, 745  
 Endülüs, 159, 243, 248, 349, 260, 271,

- 272, 337, 359, 361, 387, 388, 597, 658,  
667, 1050  
Endülüs Emevî Devleti, 193, 375, 376,  
465, 487, 488, 500, 515, 531, 546, 556,  
565  
ENES b. Malik, 458, 590, 593  
Enlem, 224, 228  
*el-Enmat/Bûnî*, 912, 914  
Ensâr, 354, 429, 647, 714  
ENÜŞİRVAN, 607, 615  
Erdebil, 251  
ERDEŞİR, 614  
Erganun, 760  
Eriha, 353  
Erkâm-ı hindiye, 924  
Ermenistan, 244-246, 251  
Ermeniye, 251  
Erzurum, 251  
ESAD Ebu Kerib, 170, 171,  
Esâsu'l-belağa/Zemahşerî, 1008  
Esâtîn-i hikmet, 872  
Esbâb-ı hafîye, 537  
Esbâb-müsebbebât, 768  
ESBAÇ, 810  
Esbât, 478, 645  
ESED b. Furat, 503, 808, 809  
*el-Esedîye*/Esed b. Furat, 809  
Eski Yahudi şeriatından olan kitaplar, 479  
ESLEM b. Sidre, 744  
ESMÂ, 305  
ESMÂÎ, 176, 1053, 1054  
Esmâ-i hüsnâ, 909  
Esmâiyât, 1054  
Esmânın esrarı, 912  
Esnaf, 552, 670  
Esrâr-ı hurûf, 909  
Esterabâd, 240, 247  
EŞ'ARÎ, 829, 830, 839, 889  
Eş'arîler, 280, 475, 840, 846  
EŞ'AS b. Kays, 347  
EŞHEB b. Abdülaziz, 807, 808  
Eşkîya, 551  
Eşraf, 721  
EUCLİD, 735, 873, 881  
Ev, 325, 342, 633, 730  
Ev eşyası, 670  
Ev idaresi, 761  
Evâmir-i aşere, 644  
Evlâd-ı Ebu Leyl, 1059  
Evlâd-ı Mühelhil, 1059  
Evlike Awlil Adası, 231  
Evliya, 289, 295, 913, 914, 970  
Evrâd, 298  
Evrebe ve Mağila kabileleri, 377  
Evs, 172  
Evtâr, 316, 318  
Evtâr harfleri, 921, 931  
Evveliyât, 288, 771  
Eyâletler, 564  
Eyle, 238  
Eymanu'l-bey'at, 449  
Eyyâm-ı Arab, 1013  
Ezberleme (eğitimde), 1043  
Ezd, 189, 338, 456  
Ezkâr riyazeti, 772  
EZRAKÎ, 643  
Ezva, 360
- F**
- Faal akıl, 954  
Fâil-i muhtar, 279  
FADL b. Yahya Bermekî, 241, 753  
Fahh vak'ası, 184,  
FAHRUDDİN Râzî, 432, 777, 817, 831,  
832, 888, 890, 891, 895, 902, 997  
Fakîh, 467, 483, 706, 862  
FAKÎH SENED, 810  
Fakirlik, 661, 663  
Falcılar, 605  
FARABÎ, 738, 873, 887, 952, 954, 965,  
966  
FÂRÎS b. Verdâr, 410  
Fâris Denizi, 170  
FÂRÎSÎ, 996, 1025  
Fars, 161, 166, 170, 171, 190, 204, 247,  
263, 564  
Farsça, 493, 1031

- Fas, 163, 184, 186, 187, 236, 267, 272, 569, 630, 653  
*el-Fasîh*/Ahmed b. Yahya, 1008  
 Fâsıla, 1029  
 FATİMA Hz. 182, 581  
 Fatıma soyu, 434, 584, 596, 599, 612  
 Fatımîler, 181-183, 188, 340, 462, 465, 473, 474, 488, 503, 511, 512, 515, 520, 527, 541, 556, 564, 568, 601, 632, 646, 668, 807, 810  
 Fâtıha sûresi, 1017, 1018, 1029  
 FAZİL b. Yahya, 175  
 FAZİL Ebu Kasım b. Rıdvan, 1044  
 Fecr sûresi, 172  
*Felâhatu'n-nabatiye*/İbn Vahşiya, 898  
 Felâsife, 950  
 Felek, 218, 222, 223, 228, 229, 283, 286, 316, 317, 857, 909  
 Felek-i a'lâ, 223  
 Felekî evzâ, 308  
 Felekler âlemi, 283  
 Feleklerin ruhları, 911  
 Felsefe, 831, 895, 950-956  
 Felsefî ilimler, 830, 871, 873  
 Fenn-i mesâil, 308  
 Ferağ, 401  
 Ferahlık, 266  
 Ferâiz, 812, 813, 879, 880  
 FERAZDAK, 1045  
 Fergana, 241, 248  
 FERGÂNÎ, 856  
 Ferganîler, 222  
 Fersah, 218  
*Fethu'l-bârî*/İbn Hâcer, 802  
*Fethu'l-kudsî*/İsfahanî, 505  
 Fetva, 462, 753, 803  
*Fevâidu'l-ahbar*/Ebu Bekir b. İskâf, 582  
 Feylozof, 950  
 Fezâilu's-siyase, 357  
 Fezzan, 234  
 Fıkhî mezhepler, 802-812  
*Fıkhü'l-hisâb*/İbn Mun'im, 878  
*Fıkhü'l-lugat*/Seâlibî, 1008  
 Fıkıh ilmi, 783, 802-812, 851, 984  
 Fıkıh usûlü, 205, 782, 813  
 Fırat, 171, 221, 239, 246, 251  
 FİTR b. Halife, 583, 584  
 Fiat(lar), 279, 280, 542, 543, 552, 656-658, 663, 664, 694, 695, 715-719  
 Fiil, 279, 280, 821, 838  
 Fikir, 767, 776, 778, 789, 847  
 Fıkr-i heyet, 935  
 Fıkrî nazar, 992  
 Filistin, 167, 260, 386  
 Filistinliler, 644  
 Filo, 503  
 Filozof, 280, 281, 294, 571, 771, 831, 839, 847, 853, 854, 857, 870, 876, 895, 903, 904, 950  
 Firâset, 305  
 Firavun, 702, 905, 949  
 Fitne, 589  
 Fizarî ailesi, 347  
 Fransa, 254  
 Frenk, 161, 197, 230, 249, 250, 254, 261, 263, 385, 386, 533, 534, 648, 704, 1020, 1031  
 Frenkler (Haçlılar), 646, 667  
 FUDAYL b. İyaz, 176  
 Fukaha, 796
- G**
- Gâbitus, 935  
 Gadap, 439  
 Galebe, 194, 215, 339, 395, 412, 416, 571, 681, 684, 685, 707, 709  
 Gâlib, 361  
 Gâlibiyet, 399, 553  
 Galician, 361, 363  
 Galler (Galicians), 1020  
 Gana, 234  
 Garib hadisler, 795  
 Gaskonya, 244  
 Gasb, 694  
 Gassan, 336, 1014  
 Gatafan, 1014  
 Gayb âlemi, 294, 297

Gayb idrâki, 292  
 Gaybet ehli, 863  
 Gaybı idrâk, 867  
 Gaybı idrâk edenler, 276-320, 773  
 Gaybden haber verme, 292  
*el-Gâyetü 'l-hakîm* / Mesleme Macritî, 304,  
 898, 902, 912, 913, 941, 949, 969  
 Gayrimenkul, 663, 664  
 GAZALÎ, 817, 819, 831, 832, 852, 853,  
 888-890, 894, 941  
 Gazel, 1082  
 Gazneliler, 566, 568  
 Gazze, 239, 244  
 Geçim, bk. Mâişet, 324, 552, 553, 683  
 Geçim yolları, 209, 693-762  
 Geçim ve kazanç yolları, 547  
 Gelenek, 189  
 Gelirler, 542, 563, 653  
 Gemicilik, 503  
 Geometri, 870  
 Germanyâ, 254  
 GEYLAN, 1045  
 Gıda, 213, 214, 267, 269, 271-274, 324,  
 325, 348, 563, 567, 652, 656, 698, 716,  
 740- 742  
 Gıda maddeleri, 656-658, 695, 717, 723,  
 729, 731, 742  
 Gına, 758, 759, 1013  
 Gırnata, 243  
 Gidmiyuh, 236  
 Girit, 242, 244  
 Giyim, 563  
 Gizli sırlar, 937  
 Gor, 240  
 Got, 385, 532, 667, 725  
 Göçebe, 162, 271, 272, 325, 539  
 Göçebelik, 325  
 Göz bağlama, 899  
 Göz değme hâdisesi, 906  
 Gubâr, 316  
 Gubâr harfleri, 924  
 Gulât, 435  
 Gulât-ı mutasavvıfa, 896  
 Gümüş kerpiç, 596

Gürcüler, 219  
 Güzâm, 1014

## H

Haber, 158-160, 162, 165, 195, 199-204  
 Haberleşme ve yazışma dairesi, 495  
 Habeş, 232, 235  
 Habeş Denizi, 220  
 Habeşistan, 233  
 Habeşliler, 220, 261-263, 607  
 HABİB, 1037  
 HABİBE bt. Hârîce, 305  
 Hac, 541  
 HACCAC b. Yusuf, 191-193, 195, 327,  
 328, 365, 397, 406, 412, 493, 514, 641,  
 642  
 Hac'da dikilmiş elbise giymenin haram kı-  
 lınmasındaki hikmet, 736  
 HACER, 638, 639  
 Hacer-i Esved, 641  
 Hacer-i mükrem, 963  
 Hâcib(lik), 194, 484, 485-488, 553-555  
 HÂCİB b. Zûrâre, 347  
 Hacıyat, 209  
 Hacr, 555  
 Haçlılar, 505  
 Hadaret, 649, 666-668, 671-673, 724, 748,  
 780, 781, 783, 996, 997  
 Hadarette görülen çeşitlenmeler, 670  
 Hadarî, 209, 274, 323, 324, 629, 670, 744,  
 779, 780, 996, 1019  
 Hadarî Arap lehçesi, 687  
 Hadarî lisan, 686  
 Hadarî şiir, 1081  
 Hadarî umran, 723, 726, 736  
 Hadarîlik, 162, 199, 323-369, 391, 392,  
 395-398, 473, 488, 523, 541, 563, 564,  
 735, 808  
 Hadarînin dini, 673  
 Hadasân, 604-625, 787  
 HÂDÎ, 184  
 Hadis, 753, 984  
 Hadis alma yolları, 794

- Hadis ilimleri, 782, 793-800  
 Hadis tarîkleri, 795  
 Hadis-i kudsi, 282  
 Hadisin metni, 794, 795  
 Hadislerin şartları, 801  
 Hâdis, 162  
 Hâdiseler âlemi, 286, 767, 768  
 Hadramut, 234, 261  
 Hads, 307, 310, 318  
 Hafıza, 288  
 Hafî naslar, 433  
 Hafiflik, 266  
 Hafsoğulları, 489  
 Hafsîler, 475, 496, 528, 547, 556, 618, 685  
 Haham, 477  
 HAKEM b. Hişam b. Abdurrahman, 760  
 Hakikat, 862  
 Hakikat-ı Muhammediye, 856  
 HÂKİM, 278, 582-587, 590, 591  
 HÂKİM Nisâburî, 795  
 Hâkimiyet, 215, 330, 331, 333, 363, 400, 411  
 Hal, 824, 836  
 HALEF b. Ahmer, 990  
 Halef kiraati, 197  
 Halep, 245, 337  
 Hâlık, 826, 827  
 Halî ilim, 824  
 HALİD b. Abdullah, 412  
 HALİD b. Hamza, 1059, 1061  
 HALİD b. Velid, 492  
 HALİD b. Yezid b. Muâviye, 941  
 HALİD Daryûs, 381  
 HALİD Kasrî, 514  
 Halife(lik), bk. Hilafet 214, 368, 423-433, 477, 585, 586  
 Halife nasbetmek, 425  
 Halife-i Rasûlillah, 423, 471  
 Halife-i Halife-i Rasûlillah, 471  
 Halifenin dinî vazifeleri, 460  
 Halifetullah, 424  
 HALİL b. Ahmed Ferâhidî, 1004, 1006  
 Halk (Yaratılış), 161  
 Halkın elinde bulunan mallar, 552  
 Hall ve akit, 466  
 Halume, 298, 299  
 Halumetu't-tabba-ı tam, 298  
 Halumiye, 298  
 Hal'u'n-na'leyn/İbn Kasî, 595  
 Hal'u'n-na'leyn/İbn Sebîn, 595  
 Halvet, 849, 852  
 HÂM, 261-263  
 Hamam, 683, 684  
 Hamâsî şiirler, 510  
 Hamdanîler, 351, 556, 565  
 Hamel burcu, 223, 613  
 Hâmi, 559  
 HAMMAD, 556  
 HAMMAD b. Seleme, 587  
 Hanbelîler, 806, 840, 841  
 Hâne, 308  
 Hânedân, 338, 345  
 Hânedânlık, 162, 395, 546, 629  
 Hanevî fakîhleri, 817  
 Hanevîler, 806, 816, 817, 819, 973  
 Harac, 206, 491, 493, 494, 539, 698  
 Hararet, 266, 297, 936  
 Harcamalar, 561, 563  
 Harf, bk. İlm-i hurûf, Hurûf 197, 609, 610, 619, 785  
 Harflerin esrarı, 909-940  
 Harflerin irtibatları, 932  
 Harflerin kanunları, 937  
 Harflerin kuvvetleri, 935  
 Harflerin tabiatı, 936  
 Hariciler, 386, 425, 430, 485, 533, 555, 802  
 Hârîka, 279, 280  
 H ARİRÎ, 698  
 HÂRİS b. Harras, 584  
 HÂRİS b. Hişam, 289  
 HÂRİS b. Kelede, 892  
 HÂRİS b. Miskin, 808, 810  
 Harita, 226-258  
 Harizm, 248  
 HARİZMÎ, 879  
 Harp, 390, 471, 529-538, 566, 607, 684  
 HARP b. Ümeyye, 744, 745

- Harp hilesi, 536  
 HARRAZ Muhammed b. Muhammed, 786  
 HÂRUN Hz. 438, 644  
 HÂRUN b. Muğire, 584  
 HÂRUN b. Said İclî, 611  
 HÂRUN Reşid, 173-179, 345, 402, 408, 496, 518, 564, 573, 616, 634, 683, 990, 995, 1004, 1053  
 Hârunî, 343  
 Hârut-Mârut kıssası, 872  
 Has, 816  
 HASAN Hz. 187, 434, 436, 519  
 HASAN b. Hüseyin b. Ali, 643  
 HASAN b. Muhammed Sabbah, 438  
 HASAN b. Yezid Said, 587, 588  
 HASAN b. Zeyd, 437  
 HASAN Basrî, 593, 595, 838  
 Haseb, bk. Mecd 278, 341  
 Hâsib, 606  
 HASRON, 167  
 HASSAN b. Nûman, 502  
 HASSAN b. Sabit, 1045  
*Hassaru's-sagîr/Hassar*, 877  
 HASSÛN b. Bevvak, 408  
 Hastalıklar, 570, 741  
 Haşerât, 655  
 Haşimîler, 381, 510, 560, 588, 600  
 Haşr, 955, 956  
 Haşşâşin, 245  
 Hat (yazı, kitâbet), 485, 742-751, 972  
 Hatt-ı himyerî, 744  
 Hatt-ı ifrikî, 747  
 Hatt-ı istiva, 218, 223  
 Hatt-ı kûfî, 747  
 Hatt-ı mushaf, 746, 785  
 Hat eğitimi, 743  
 Hatâbe, 204, 859, 887  
 Hâtem, 517, 519  
 HÂTEM-i Asefî, 518  
 Hâtemü'l-enbiya, 596  
 HATİB Bağdadî, 630  
 Hatiplik, 713  
 HATİCE Hz. 277, 278  
 HÂTİM b. Said, 1068, 1069  
 Hatm, 517  
 HATTÂBÎ, 516  
 Hattu'l-alâmet, 490  
 Hattu'r-reml, 307-311, 312, 606  
 Hava, bk. İklim, 258, 937, 938  
 Hava kirliliği, 635  
 Havariler, 479  
 Havas, 312, 316, 317, 672  
 Havass-ı bâtine, 771  
 Havass-ı hamse-i bâtına, 287  
 Havasa-ı hamse-i zâhire, 287  
 Havass-ı zâhire, 297, 771  
 Havâtır, 850  
 HAVFÎ, 880  
 Havfî, 1086  
 HAVKALÎ, 230  
 HAVRAN, 1054  
 Havranî, 1054  
 Hayal, 287, 301, 318, 847  
 Hayber, 167, 235, 239  
 HAYBERÎ, 533  
 Hayır, 326, 327  
 Hayvan, 284, 655  
 Hayvancılık, 323, 324, 698  
 Hayvanî ruh, 296, 302  
 HAYY b. Yekzan, 286  
 Hazar, 220  
 Hazar Denizi, 221, 247, 255  
 Hazarlar, 263  
 Hazine, 174, 415, 545, 700, 701  
 Hâzin-ı dâr, 495  
 Hazrec, 172  
 Hazret-i Hebâiye, 856  
 HELENA (Konstantin'in annesi), 645, 646  
 Hemedan, 247  
 Hendese, 733  
 Hendese ve mekanik, 881  
 Hendesî ilimler, 880  
 HERAKLİUS, 278, 378, 480, 683, 825  
 Herat, 240, 248  
 HEREVÎ, 858,  
 Herğa, 188, 341  
 HERMES, 207, 736  
 HEROD, 479

- Hesab, 761  
 Hesab ilmi, 871  
 Hesab-ı nim, 312-316  
 Haşmenay (Hasmonens) oğulları, 479, 645  
 Hevâcis (Tuluât), 292  
 Hevâiye harfler, 910  
 Hevdec, 734  
 Heyakil, 632  
 Heyet ilmi (Astronomi), 223, 871, 883  
 Heyulâ, 775  
 Hezec, 759  
 Hıcr beldesi, 239, 640, 641  
 Hıfz-ı din, 460  
 Hılâfiyat, 818, 819  
 Hınzırıye, 903  
 Hırakliya, 254  
 Hırka, 859  
 Hırka giyme, 594  
 Hıristiyanlık, 234, 261, 326, 477, 485, 503, 504, 506, 645, 646, 658, 662, 668, 701, 727, 748, 853, 855, 873, 973, 987  
*Hırzu'l-Emani ve Şatibiye*, 785  
 Hısım-akrabalık, 413  
 Hıtam, 518  
 Hızır kıssası, 435  
 HİBBAN, 592  
 Hicâbın keşfi, 852  
 Hicaz, 167, 181, 233, 235, 238, 259-261, 269, 340, 359, 744, 803  
 Hicaz tarîki, 796  
 Hicazlılar, 803  
 Hicret, 327-329  
 Hidâyet, 280  
 Hiffet-i yed, 899  
 Hikemî felsefî ilimler, 782  
 Hikemî kanunlar, 769  
 Hikmet, 158, 162, 204, 266  
 Hilâfet, bk. Halife(lik) 356, 373-625, 665  
 Hilâfet mansıbının şartları, 428  
 HİLAL b. Amr, 584  
 HİLAL b. Ömer, 584  
 Hilâlîler, 668  
 Hil'at, 251  
 Hile, 566  
 Hilf, 335, 337, 339, 344, 413  
 Himâye, 349, 353, 359, 393, 430, 635  
 Himyer, 170, 336, 349, 360, 368, 744, 1015  
 Himyerî hat, 972  
 Hind, 260, 263, 304  
 Hind-i aksa, 236  
 Hindistan, 235, 241, 359  
 Hind Denizi, 220, 222  
 Hind Okyanusu, 170, 233-235, 238, 262  
 Hintate, 236  
 Hire, 171, 239, 246  
 Hiredos (Herod) oğulları, 478  
 His, 284, 287, 296, 304  
 His âlemi, 286, 312  
 His hicâbı, 296  
 Hisab-ı cümmel, 610  
 Hisbe, 469  
 Hiss-i bâtın, 297  
 Hiss-i müşterek, 287  
 Hissî idrâk, 288, 301, 307, 775, 847, 848  
 HİŞAM, 193, 416, 444, 667  
 HİŞAM b. Urve, 585  
 Hişamiye, 436  
 HİŞAMU'L-Müeyyed, 1007  
 Hiyel-i hendesiye, 733  
 Hizmet, 699  
 Hizmetçi, 699, 700  
 Hoca-talebe münasebetleri, 979  
 Hocend, 248  
 Horasan, 240-242, 247, 565, 568  
 Hububât, 269, 271, 273, 274, 336, 366, 637, 650, 656, 657, 695, 715, 718, 742  
 Hububât ambarları, 570  
 HÛD Hz. 745  
 Hud'â, 509  
 Hudaa, 336  
 Hudut, 487, 563  
 Hudut muhafaza komutanlığı, 484  
 Hudut-ı zâtiye, 771  
 Hudutları koruma, 417  
 Hûkiye, 304  
 HULLECAN b. Kasım, 745  
 Hulubba (Hulbâ) kabilesi, 1065

Hulûl, 312, 435, 594, 855, 858  
 Humma, 741  
 Humus, 239, 245  
 HUNECÎ, 888, 978, 1045  
 HUNEYN, 236, 246  
 Hurc, 990  
 HURDAZBE, 230  
 HURMUZAN, 492  
 Hurûf-ı gubâr, bk. Harf, İlm-i hurûf  
 Hurûf-ı halk, 1006  
 Hurûf-ı med, 1007  
 HUTAYE, 1045  
 Hutbe, 523, 527  
 Huy, 261, 266, 267, 327, 330, 336  
 Huzaa, 640, 1014  
 HUZEYFE b. Bedr, 347  
 HUZEYFE b. Yeman, 610  
 Huzeyl, 336, 456, 1014  
 HUZEYME b. Sabit, 328  
 HUYAYY, 609, 610  
 Huzistan, 240  
 Hükema, 280, 293  
 Hükümdar(lık), 162, 191, 206, 215, 346,  
 347, 411, 418, 554, 607, 721  
 Hükümet, 666  
 HÜLAGU b. Duşî Han, 564, 616  
 Hünkâr mahfili, 523  
 Hürmüz, 240  
 Hürmüz-ifrid, 614  
 HÜSEYİN Hz. 434, 452, 457, 458  
 HÜSEYİN b. Kasım b. Vehb, 621  
 HÜSEYİN b. Numeyr Sekunî, 640  
 HÜSREV, 614  
 Hüzün, 267

## I-İ

Irak, 171, 172, 242, 245, 246, 260, 667,  
 804  
 Irak Dağı, 246  
 Irak divanı, 493  
 Iraklılar, 803, 804  
 Irk, 264  
 İstilah, 776, 1019

Istinâ', 345, 474  
 İyâd, 336  
 İbadet, 271, 272, 278, 289, 306, 380, 432,  
 825, 849  
 İber, 162, 199  
 İBN ABBAR, 617, 744, 745  
 İBN ABBAS, 174, 177, 453, 527, 591,  
 608, 640, 1053  
 İBN ABDURRABBİH, 176, 180, 1027,  
 1067  
 İBN ABDÜLBER, 802, 828  
 İBN ABDÜLHAKEM, 808  
 İBN ABDÜSSELAM, 777, 812  
 İBN ÂDÎ, 586, 588, 611  
 İBN AĞLAB, 503  
 İBN AHMER, 387, 388, 1027, 1078  
 İBN AKB, 619  
 İBN A'LEBE, 183  
 İBN ALÎ, 566  
 İBN AMMAR, 547  
 İBN ARABÎ, 595-597, 618, 619, 858, 909  
 İBN ARÎF, 858  
 İBN ATİYYE, 788  
 İBN BACCE, 1068  
 İBN BAKÎ, 1068  
 İBN BATHAVÎ, 183  
 İBN BATTÂL, 799  
 İBN BATUTA, 410  
 İBN BEKKÂR, 799  
 İBN BENNA, 876, 877  
 İBN BESSAM, 397  
 İBN BEŞİR, 809, 975  
 İBN BEVVÂB, 747, 749  
 İbn Bevvab'ın hat sanatı kasidesi, 749, 750  
 İbn Bişrûn'un kimya risâlesi, 942-949  
 İBN BÜKEYR, 796  
 İBN CAHDER, 1076  
 İBN CÂMÎ, 489  
 İBN CEVZÎ, 797  
 İBN CEYYAB, 1028  
 İBN CİNNÎ, 976, 1005  
 İBN DAKİK İyd, 807  
 İBN DÎHAK, 857, 858  
 İBN DÜREYD, 1007



- İBN EBU ÂMİR, 193, 195, 376  
 İBN EBU HAFS, 387  
 İBN EBU HÂTİM, 587, 588  
 İBN EBU MERYEM, 177, 611  
 İBN EBU REBİA, 1037  
 İBN EBU SERH, 386  
 İBN EBU ŞEREF, 474  
 İBN EBU VÂTİL, 595, 596-599  
 İBN EBU ZEYD, 386, 809, 828, 974  
 İBN EKFAÎ, 183  
 İBN ENBARÎ, 1007  
 İBN ERFA Re'seh, 1067  
 İBN FÂRİZ, 856, 858  
 İBN FERES, 1069  
 İBN FERRUH Kayravanî, 611, 744, 745  
 İBN FERGANÎ, 884  
 İBN HABİB, 1058  
 İBN HÂCİB, 777, 810, 811, 817, 976, 978, 1005  
 İBN HALEF Cezâîrî, 1070  
 İBN HALLİKÂN, 408, 619  
 İBN HAMMAD, 515  
 İBN HÂNÎ, 1043, 1053  
 İBN HARDÛS, 1068  
 İBN HÂRUN, 812  
 İBN HATİB, bk. Fahraddin Râzî  
 İBN HAVŞEB, 612  
 İBN HAYYAN, 397, 1027  
 İBN HAYYÛN, 1069  
 İBN HAZAR Bâcîde, 1072  
 İBN HAZM, 517, 802, 804  
 İBN HAZMUN, 1070  
 İBN HERME, 1048  
 İBN HEYSEM, 883  
 İBN HİBBAN, 179, 587, 591  
 İBN HİŞAM, 976, 1005  
 İBN HİRAŞ, 583  
 İBN HÛD, 387  
 İBN HUDAYR, 488  
 İBN HUVAZMENDAD, 808  
 İBN HÛBEYRE, 412, 514  
 İBN İMAM, 777  
 İBN İSHAK, 159, 172, 189, 230, 431, 610, 885, 1069  
 İBN KASIM, 807, 808, 809, 974  
 İBN KASÎ, 380  
 İBN KASSAR, 819  
 İBN KELBÎ, 159, 170  
 İBN KEMMAD, 884  
 İBN KESİR, 622  
 İBN KIRRÎYE, 619  
 İBN KUTEYBE, 1013  
 İBN KUZMAN, 1074, 1075  
 İBN KÛLLAB, 839  
 İBN LEHÎA, 592  
 İBN MÂCE, 584, 588, 589-591, 643, 797  
 İBN MACİŞÛN, 809  
 İBN MAİN, 583, 590  
 İBN MÂLİK, 1004, 1005, 1011  
 İBN MELEK, 978  
 İBN MERDENİŞ, 387  
 İBN MEVVÂZ, 807  
 İBN MÎDRAR, 183  
 İBN MİSKEVEYH, 286  
 İBN MUHALLEB, 799  
 İBN MUHRİZ, 809  
 İBN MUKAFFA, 207, 1043  
 İBN MU'TÎ, 1005  
 İBN MUNEMMER, 812  
 İBN MUN'İM, 878  
 İBN MUNTAB, 808  
 İBN MU'TEZ, 1043, 1048, 1049  
 İBN MÛCAHÎD, 830  
 İBN MÛNEMMER, 880  
 İbn Mürâne'nin kasidesi, 617  
 İBN MÛYESSER, 810  
 İBN NAHVÎ, 1044, 1045  
 İBN NEBÎH, 1043  
 İBN ÖMER, 177, 593  
 İBN RÂİS, 1070  
 İBN RAKİK, 406, 612, 1027  
 İBN REF'A, 807  
 İBN REFİK, 159  
 İBN REKKAM, 939  
 İBN REŞİD, 812  
 İBN REŞİK, 160, 759, 1012, 1027, 1038, 1040, 1049, 1050-1052  
 İBN RUMÂHÎS, 503

- İBN RÜŞD, 225, 343, 344, 873, 884, 891, 894, 975  
 İBN SAATÎ, 817, 819  
 İBN SÂBÎT, 812, 880  
 İBN SA'D, 232, 583  
 İBN SAİD, 1069, 1070, 1074, 1076  
 İBN SALAH, 795, 797, 799  
 İBN SALT, 881, 884  
 İBN SAMH, 879  
 İBN SEB'İN, 595, 858  
 İBN SEHL, 1043, 1072  
 İBN SEMMAK, 177  
 İBN SENÂ Melikü'l-Mısırî, 1074  
 İBN SIDE, 1007  
 İBN SIKKÎT, 1008  
 İBN SİNA, 263, 619, 739, 848, 859, 873, 876, 881, 884, 887, 891, 892, 894, 952, 954, 955, 965, 966, 970  
 İBN SUMHA, 884  
 İBN SÜREYC, 760  
 İBN ŞEREF, 375, 1027  
 İBN ŞERİF, 1027  
 İBN ŞİBRİN, 1028  
 İBN ŞUCA, 1083  
 İBN TAFRAGİN, 1061  
 İBN TEYMİYE, 168  
 İBN TİFALVÎT, 1068  
 İBN TİLİMSANÎ, 854  
 İBN TİN, 799  
 İBN TOLUN, 412  
 İBN TUFEYL, 286  
 İBN ULAYYA, 583  
 İBN UMEYR, 1081  
 İBN VAHŞİYA, 898, 940  
 İBN VEHB, 621  
 İBN YUNUS, 809, 975  
 İBN ZEYYAT, 1043  
 İBN ZÎ YEZEN, 406  
 İBN ZUNNUN, 406  
 İBN ZÜBEYR, 173, 451, 459, 640-642, 1067  
 İBN ZÜHR, 892, 1068, 1069  
 İBNU'L-ATTAR, 802  
 İBNU'L-AVAM, 894  
 İBRAHÎM Hz. 168, 182, 343, 638-642, 647  
 İBRAHÎM (Halife Mehdi'nin oğlu), 180, 381  
 İBRAHÎM b. Abdullah, 586  
 İBRAHÎM b. Hilal, 1050, 1051  
 İBRAHÎM Halil (a.s.)'in mezarı, 239  
 İBRAHÎM Mehdî, 760  
 İBRAHÎM Mevsilî, 760  
 İBRAHÎM Nazzam, 839  
 İBRAHÎM Nehâî, 589, 643  
 İbranî, 196  
 İbranî yazısı, 973  
 İbrânice, 973  
 İ'caz, 282, 1012  
 İCLÎ, 583, 588, 589  
 İcma, 805, 814, 815  
 İctihad, 801, 805, 806, 808  
 İctimâ, 339, 417  
 İctimaî ahvâl, 661  
 İç duyu, 296  
 İdil, 252, 255, 257  
 İdrakler, 276-320, 773, 823, 824, 847-850, 855, 857, 858, 866-869, 895, 896, 951, 953-955, 959  
 İDRİS Hz. 309, 699, 736  
 İDRİS, 556  
 İDRİS b. Abdullah, 437  
 İDRİS b. İdris, 184-187  
 İDRİSÎ, 218, 222, 225, 230  
 İdrisîler, 184-187, 340, 377, 437, 472, 556, 560, 564, 668  
 İfrikiye, 159, 169, 170, 181, 184, 185, 244, 272, 366, 375, 564  
 İhâm (Tevriye), 1048  
 İhâmât, 318  
 İhbariyyun, 172  
 İhkâm/Amidî, 817, 818  
 İhraç etme, 652, 662  
 İhsan, 390, 391  
 İhşidler, 397, 556  
 İhtikâr, 698, 716  
 İhtilaf, 802, 803, 818, 827  
 İhtilât, 855  
 İhtiyaç, 323-325, 327, 637, 656, 657, 671,

- 694, 713  
İhtiyaç maddeleri, 368, 652, 654, 660  
İhtiyar maa's-suyûh, 434  
İhvânu's-safa risâleleri, 285  
*İhyâ/Gazalî*, 852, 853  
İkinci iklim, 234-236  
İklim, 217-268, 730, 731  
*İkmalü'l-muallim/Kadı İyaz*, 800  
İkrar, 826  
İKRİME b. Ammar, 590, 836  
İksir, 911, 941, 962-970  
İkta, 492, 495  
İktidar, 569, 681  
İktisadî şartlar, 661  
İlham, 311, 738, 914  
İlâhî fetihler, 852  
İlâhiyât, 830, 871, 894, 984  
İlimler, 158, 161, 162, 192, 193, 199, 208, 259, 263, 346, 428, 714, 780, 781, 824, 825, 829, 996  
İlm-i ahkâm-ı nücûmiye, 871  
İlm-i ensab, 261  
İlm-i hurûf, 909-940  
İlm-i ilâhî, 870  
İlm-i kesbî, 775  
İlm-i nücûm, 956, 957  
İlm-i sicillât ve şurût, 468  
İlm-i tabiî, 952  
İlmî talim, 776  
İlmin tahsili, 975, 991  
İllet, 816  
İllet ve sebep, 161  
İllet-i aklıye, 889  
İmam, 423, 471, 472, 475, 858  
İmâmet, 420, 429, 430, 433-438, 713, 829  
İmâmet-i kübra, 423  
İmâmiye, 434, 437, 453, 594, 829, 855  
İmam nasbetmek, 424-426  
İMAM ŞAFİÎ, 594, 648, 758, 793, 796, 803-805, 807, 816, 818  
İman, 332, 824-827  
İman esasları, 826  
İman-ı kâmil, 825  
İmanî akîde, 791  
İmanın mertebeleri, 825  
İmarat, 472, 698, 699  
İmdat kuvvetleri, 638  
İmdat unsurları, 939  
İmkân, 203, 410  
İMRAN, 267  
İMRAN Kattan, 585  
İmranoğulları, 187  
İMRÎULKAYS, 1034, 1052  
İmtisâl, 851  
İmtizac, 312, 855  
*İncil*, 157, 168, 282, 479  
İndus, 235  
İnfirad, 400, 401, 415  
İngiltere, 254, 256  
İnhiraf, 260-263  
İnkiyad, 352  
İnsan, 284, 346  
İnsan düşüncesi, 765  
İnsanî ictima, 199, 204, 205, 213  
İnsanların bilgileri, 770  
İnsilah, 286, 289, 773, 899  
İptidai ihtiyaçlar, 661  
İrab, 1004, 1021, 1022, 1033, 1035, 1047, 1054  
İrâde, 821  
İran, 171, 172, 174, 345, 363, 385, 395, 441, 569, 645, 650, 683, 871, 872, 1020, 1025  
İran Denizi, 220, 233, 234, 235, 239, 246  
İran ordusu, 378  
İranlılar, 386, 532, 543, 640, 705, 905, 1054  
İranlıların buyût-ı nârî, 648  
İrem, 172, 173  
İrfan, 304, 305, 850  
İrlanda, 256  
İrşad, 827, 843  
İSA Hz. 167, 435, 479, 593, 597-599, 646, 738, 855, 892  
İSA b. Ömer, 1015  
İSA Nevşerî, 181  
İsâbe, 511  
İsfehan, 240, 243, 247

İSHAK Hz. 168, 638  
 İSHAK b. Abdullah, 590  
 İSHAK b. Hasan, 228, 229  
 İSHAK Düveynî, 1069  
 İSKENDER, 200, 201, 256, 478, 872  
 İskender Aphrodisias, 873  
 İskenderiye, 181, 200, 638  
 İskenderiye kütüphaneleri, 204  
 İslâm, 190, 192  
 İSMÂİL Hz. 638-640  
 İSMÂİL b. İbrahim, 591  
 İSMÂİL Mansur, 612  
 İsmailîler, 245, 437, 438, 594, 595, 859  
 İsmet, 277, 278, 289, 825  
 İsna aşeriye, 435, 437, 438  
 İsnad, 782  
 İspanya, 363  
 İsraf, 401, 563  
 İSRÂİL (YAKUB), 167  
 İsrailiyât, 310, 787, 788  
 İsrailoğulları, 161, 165-168, 171, 190, 238,  
 263, 342, 352, 386, 393-405, 477, 644,  
 645, 647, 727  
 İstanbul Körfezi, 250  
 İstiare, 1011  
 İstibdat, 174, 351, 400, 401, 415, 474, 545,  
 554, 555  
 İstidlâl, 819  
 İstiğrak, 276  
 İstihale, 283  
 İstihdam, 657, 699, 700  
 İstihsal, 652, 670  
 İstikamet, 289  
 İstiklâl, 351, 412, 415  
 İstilâ, 399, 553, 555, 561, 567, 631, 710  
 İstiva, 840, 841  
 İş, 657  
 İş gücü, 657  
*el-İşârât*/İbn Sina, 859, 891, 954  
 İthalat ve ihracat, 653  
 İtidal, 259, 289  
 İttihad, 852, 854, 855  
 İttisaf, 824, 825  
 İttisal, 283, 285, 286, 854

İyad kabilesi, 744, 1014  
 İyi hasletler, 355, 356  
 İznik konsülü, 480  
 İZZUDDİN b. Selâm, 807

## K

KA'B b. Ahbar, 607, 609  
 Kâbe, 277, 584, 638, 639-643, 647, 798,  
 1053  
 Kâbe'nin kapısı, 640  
 Kâbe'nin örtüsü, 639  
 KA'BÎ, 839  
 Kâbil, 236, 240  
 Kabile, 326, 333, 337, 338-341, 346, 352,  
 373, 544, 545, 631, 684  
 Kâbis, 635, 636  
 KABİSA b. Zueyb, 610  
 KA'BU'L-AHBAR, 172, 787  
 Kadı, 193, 194, 464, 469, 713  
 Kadı'nın vazifeleri, 464  
 KADI ABDÜLHAK b. Abdurrahman, 517  
 KADI ABDÜLVEHHAB, 810  
 KADI BEYDAVÎ, bk. Beydavî  
 KADI EBU KASIM b. Zeytûn, 777  
 KADI İSMÂİL, 179, 810  
 KADI İSMÂİL b. İshak, 808  
 KADI İYAZ, 800, 802  
 KADI ŞUREYH, 333  
 Kadınların idareci olması, 432  
 KADİR, 183  
 Kadisiye, 167, 239, 246, 331, 378, 532,  
 905  
 Kudûri, 183  
 Kafiye, 1032  
 Kafiyele nesir, 1030  
 KAFUR İhşidî, 195, 415  
 KÂHET, 167  
 Kâhin, 291-294, 301, 303, 607, 899  
 Kahire, 181, 238  
 Kahr, 194, 333, 419, 420, 559, 571, 707,  
 709  
 Kahraman, 489  
 Kaht, 270

- Kahtan, 385, 399  
 Kâhya, 489  
 Kal'a, 375, 386, 730  
 Kalb, 531  
 Kalbî amel, 825  
 Kalbî iman, 825  
 Kalem, 482, 486, 489, 493, 507, 972  
 KALİB, 343  
 Kamer adası, 233  
 Kâmil/İbn Adî, 589  
 KA'NABÎ, 796  
 Kanarya (Hâlidât) takım adaları, 230  
 Kandeher, 235  
 Kâne ve kâna, 1086  
 Kanun, 331, 332, 365, 367, 564, 755  
 Kanunî, 330, 332,  
 Kap-kacak, 390, 652, 656, 670  
 Kapı muhafızı, 486, 490  
 Kâr, 552, 652-654, 660, 661, 695, 699,  
 715, 718, 719  
 Karadeniz, 219, 242, 247, 250, 252, 254,  
 255, 257  
 KARAFÎ, 777  
 Karaviyyin Camii, 163  
 KARİB b. Esved, 294  
 Karluk, 241  
 Karluklular, 222  
 Karmaî, 181, 511  
 Kartaca'ya su taşıyan kanallar, 402, 404  
 Kasaba, 324, 326, 333  
 KASIM b. Ebu Bezze, 583  
 KASIM b. İdris, 340  
 KASIM b. Mara (Mira) b. Ahmed, 602  
 Kasım b. Muhammed, 443  
 Kaside, 1032, 1038, 1049  
 KASSAR Ali b. Ahmed, 808  
 KASTELLÎ, 1027  
 Kastilya, 249  
 Kâşân, 247  
 KATADE, 585  
 Katholika, 479  
 Kâtib, 495-500, 699, 709, 1030, 1045  
 KÂTİB ABDÜLHAMİD, 497  
 Kâtib Abdülhamid'in risâlesi, 497-500  
 Kâtım, 232  
 Kavim, 158, 162, 190, 191, 323, 325, 339,  
 344  
 Kavl, 824  
 Kavl-i sahabi, 805  
 Kavlî ve fiilî sünnet, 814  
 Kayravan, 159, 181, 183, 237, 630  
 Kayravan Camii, 632  
 Kays, 347, 1063  
 KAYS b. Asım, 347  
 Kayser, 484, 517, 598, 873  
 Kaza, 577, 578  
 Kazan, 255, 257  
 Kazanç, 365, 652  
 Kâzî, 1082  
 Kaziye, 771, 887, 888  
 Kazvin, 247, 252  
 KAZVİNÎ, 286, 1011  
 KEFİF A'ma, 1084  
 Kehanet, 291-294, 301, 312  
 Kehlân, 336, 349  
 Kelâm ilmi, 776, 783, 895, 984  
 Kelâm ilminin konusu, 831  
 Kelâm sıfatı, 829  
 Kelâmcılar, 279, 280, 305, 817, 842, 847,  
 849, 853, 855, 888, 894-896  
 Kelâm-ı nefsi ve zatî, 289  
 Keldâniler, 205, 667, 871, 898, 900, 972  
 Kelime, 1032  
 Kelimât-ı hadasaniye, 607  
 Kelimât-ı ilâhiye, 909  
 Kemâliyat, 209  
 Kenan, 168, 171, 478  
 Kenanîler, 405, 478  
 Kerâdis, 530  
 Kerâmet, 168, 279-281, 299, 304- 306,  
 310, 852, 862, 904, 907, 949, 970  
 Kerbela, 458  
 KERİM b. Kerim, 347  
 Kervan, 171, 662, 716  
 Kesb, 693, 694  
 Keşf, 300, 305, 310, 594, 852, 853, 858,  
 862, 863  
 Keşf-i hicab, 772

- Keşfu'l-esrar/Hunecî*, 888  
 Keşmir, 236  
*Keşşaf/Zemahşerî*, 788  
 Kevn âlemi, 935  
 Kevn ve fesad, 345  
 Kevnî meded, 939  
 Keyânî, 170, 872  
 KEYKAVUS, 171  
 Keysaniye, 435, 436  
 Kıbrıs, 238, 242  
 Kıbt, 161, 171, 353, 650, 727  
 Kıbtîler, 190, 205, 353, 491, 667, 701, 705, 872, 898  
 Kılıç, 482, 486, 493, 507  
 Killet-i taam, 269  
 Kıpçaklar, 255, 257  
 Kıraat ilmi, 782, 784, 987  
 Kıraat-ı seb'a, 784  
 Kıran, 308, 392, 598, 599, 608, 612-619, 624  
 Kıran-ı kebir, 613, 615  
 Kıran-ı nahseyn, 613  
 Kırgız, 242  
 Kısar-ı mufasssal, 291  
 Kısas, 337  
 Kıssa, 177  
 Kıssacılar, 202, 405  
 Kısır tedbir, 969  
 KISSÎS, 480  
 Kıta, 1032  
 Kıtık, 269-275, 569  
 Kıyadetü'l-esatıl, 501-506  
 Kıyafet, 260, 361, 390, 393, 428, Kıyâmât, 913  
 Kıyâmât-ı kevâkib, 912  
 Kıyamet alâmetleri, 836, 837  
 Kıyamet günü, 281  
 Kıyas, 782, 796, 803, 805, 808, 814-816, 819, 820, 830, 886, 952  
 Kızıl Deniz, 170, 220, 233, 235, 238, 239  
 Kimya, 962-970  
*Kimya risâlesi/Ebu Samh*, 942-949  
 Kimyanın imkânsızlığı, 968  
 Kinâne, 336, 456, 640  
 Kinâye, 1011  
 Kinde, 456  
 KİNDÎ Yakub b. İshak, 267, 347, 597, 599, 614, 616  
 Kireç, 442  
 Kirman, 240  
 Kisra, 396, 397, 403, 484, 598, 614, 643, 762, 905  
 KİSRA Hüsrev, 347, 607  
 Kisra'nın İvanı, 402, 632, 634  
 Kitab, 815  
 Kitab te'lifi, 971  
 Kitab te'lifinin şartları, 973-975  
*el-Kitab/Sibeveyh*, 976, 1004, 1022  
 Kitâbet, 742, 761, 972, 973, 987  
*Kitâbu hal'u'n-na'leyn/İbn Kasî*, 379  
 Kitabu'l-alâmet, 489  
*Kitabu'l-ayn/Halil b. Ahmed Ferahidî*, 1006, 1007  
 Kitabu'l-burhan (Apadeicta), 886, 887  
 Kitabu'l-cedel (Popics), 887  
*Kitabu'l-cefr/Kindî*, 599, 611  
*Kitabu'l-erba/Batlamyus*, 958  
*Kitabu'l-hasıl/Urmevî*, 817  
 Kitabu'l-hatâbe (Rhetoric), 887  
*Kitabu'l-ikd/İbn Abdirrabbih*, 176, 180  
 Kitabu'l-ibare (Hermeneutics), 886, 888  
*Kitabu'l-iktisar/İbn Salt*, 881, 884  
*Kitabu'l-irşad/Cüveynî*, 832  
*Kitabu'l-izah/Kazvinî*, 1011  
*Kitabu'l-kâmil/Müberra*, 1013  
*Kitabu'l-kâmilin/Ahdeb*, 878  
*Kitabu'l-kıranât/Ebu Maşer*, 614  
 Kitabu'l-kıyas (Analitics), 886  
*Kitabu'l-Macesti/Batlamyus*, 884  
*Kitabu'l-mahrutât/Apollonius*, 735  
*Kitabu'l-makamât/Herevî*, 858, 860  
 Kitabu'l-makûlât (Categories), 886  
*Kitabu'l-mantık/ Aristo*, 1054  
*Kitabu'l-mebde ve'l-meâd/İbn Sina*, 955  
*Kitabu'l-menâfîi'l-azâ/Calinos*, 214  
*Kitabu'l-minhâc/Beydavî*, 817  
*Kitabu'l-misbâh/İbn Mâlik*, 1011  
*Kitabu'l-muhtasar/İbn Ebi Zeyd*, 828

- Kitabu'l-muhkem*/İbn Side, 1007  
*Kitabu'l-muknî*/Danî, 786  
*Kitabu'l-münecced*/Kurra ALÎ b. Hüseyin, 1007  
*Kitabu'l-umde*/İbn Reşîk, 1012, 1040, 1049, 1051  
*Kitabul-usûl fi'l-hendese*/Euclid, 735  
*Kitabu'l-usûl ve'l-erkân*/Euclid, 881  
*Kitabu'l-vâziha*/Abdûlmelik b. Habib, 808  
*Kitabu'n-nevâdir*/Ebu ALÎ Kâli Bağdadî, 1013  
*Kitabu'n-nevâdir*/İbn Ebu Zeyd, 809  
*Kitabu's-safsata* (Sophisticielenchi), 887  
*Kitabu's-sıhah*/Cevherî İsmail b. Hammad, 1007  
*Kitabu's-siyaset*/Aristo, 303  
*Kitabu's-siyer*/İbn İshak, 431  
*Kitabu's-sünen*/İbn Mâce, 588  
*Kitabu's-şâmil*/Cüveynî, 830  
*Kitabu's-şiir* (Poetics), 887  
*Kitabu't-tahsil*/Urmevî, 817  
*Kitabu't-talik*/Debusî, 819  
*Kitabu't-tekmile*/İbn Abbar, 744, 745  
*Kitabu't-teshil*/İbn Mâlik, 1005, 1045  
*Kitabu't-teysir*/Dâni, 785  
*Kitabu't-tıbyan*/Sekkâkî, 1011  
*Kitabu'z-zahir*/İbn Enbarî, 1007  
*Kitabu'z-zahire*/İbn Bessam, 397  
 Kitapçılık, 752-754  
 Kiyâniler, 171, 667  
 Kocakarı ilaçları, 892  
 Koç burcu, 224  
 Kohen, 477  
 Kohen (Haham) Eli, 644  
 KONSTANTİN, 237, 254, 645  
 Konstantiniye, 170, 250, 324, 384, 598  
 Konstantiniye Halici, 242  
 Konstantiniye (Ege) Körfezi, 250, 252  
 Kubeyî, 1054  
 KUDÂME, 1011  
 KUDURÎ, 183  
 Kudüs, 239, 645-647  
 Kûfe, 246, 747  
 Kûfeliler, 976  
 Kû-kû (Gow Gaw, Negro), 232  
 Kullar, 375  
 Kum, 247  
 Kumame Kilisesi, 646  
 Kumanlar, 255  
 Kuraklık, 225  
 Kur'an, 177, 238, 256, 281, 282, 290, 291, 293, 334, 359, 373, 402, 609, 638, 687, 694, 746, 757, 760, 782, 783, 803, 814, 827-829, 835-839, 848, 973, 995, 1005, 1013, 1016, 1020, 1029, 1045, 1048  
 Kur'an âyetlerinin irabı, 1005  
 Kur'an eğitimi, 986-991  
 Kur'an ilimleri, 784-789  
 Kur'an kıraati, 758, 784  
 Kur'an tilâveti, 758  
 Kur'an'ın hattı, 746, 785, 986  
 Kur'an'ın i'câzı, 1012  
 Kur'an'ın tefsiri, 611  
 Kurduş, 531  
 Kureyş, 193, 278, 303, 336, 377, 416, 429-432, 441, 450, 456, 457, 475, 493, 584, 585, 596, 598, 600, 602, 640, 641, 744, 1053  
 Kureyş delegeleri, 406  
 Kureyş lügati, 1014  
 KUREYŞÎ, 879  
 Kurra, 803, 995  
 KURRA ALÎ b. Hüseyin, 1007  
 KURRA b. İyas, 593  
 Kurtuba, 243, 402, 630  
 Kurtuba vadisi üzerindeki köprü, 402, 404  
 KURTUBÎ, 788  
 Kuruluk, 224  
 KUSAY b. Kilab, 640  
 KUSEYYÎR, 435, 1037, 1049  
 Kuş, 655  
 KUŞEYRÎ, 849, 851, 852  
*Kuşeyrî risâlesi*, 467, 851, 852, 855  
 Kutameliler, 236  
 Kuvve-i akliye, 291  
 Kuvve-i fâile, 287  
 Kuvve-i hâfıza, 287

Kuvve-i muhayyile, 287  
 Kuvve-i müdrike, 287  
 Kuvve-i müfekikire, 287  
 Kuvve-i nâtika, 287  
 Kuvve-i nazariye, 761  
 Kuvve-i vâhime, 287  
 Kuvvet, 333  
 Kuvvetü'l-kudsiye, 288  
 Kuyu, 732  
 Kuzaa, 336, 1014  
 Küçük kıran, 613  
 Küçük Zap, 246, 247  
 Külli mânâ, 300, 950  
 Külliyyat, 292  
 Külliyyat-ı hamse, 887  
 KÜLSÜM b. Amr, 1048  
 Künbas, 231  
 Kürdistan, 251  
 Kürdistan Dağı, 246  
 Kürrec, 760  
 Kürtler, 240, 246, 358, 501, 529  
 Kûsad (Kös mehter), 511  
 Kûtâme kabilesi, 170, 183, 351, 360, 385, 397, 556, 568, 668  
 Kütüb-i hidsan, 506

## L

Lahm, 336, 1014  
 LAHMÎ ALÎ b. Abdullah, 809, 975  
 Lahn, 1022  
 Lakab, 194  
 Lâtinlerin hattı, 973  
 LAVÎ, 167  
 Lazkiye, 244  
 Leblâye, 218  
 Ledünnî ilimler, 852  
 Lehçe, 686  
 Lehistan, 254  
 Lemlem, 231  
 Leyla ve Mecnun, 619  
 Likam (Amanos) dağı, 239, 244, 245, 252  
 Lisâm, 358  
 Lisan, 997, 1014-1031, 1038, 1039, 1042

Lisancılar, 1013  
 Lisanda başkalaşma, 1019  
 Livata, 673  
 LOKMAN Hekim, 872  
 Lugat, 686, 783, 816, 998, 1003, 1014, 1053  
 LUKA, 479  
 Lumâ/Cüveynî, 854  
 Lumâu'n-nûraniye fî tertibi evrâdi'r-rab-bânîye/Bunî, 912  
 Lumtûne, 187, 234, 379, 380, 474, 475, 568, 748  
 Lutoğulları, 386  
 Lügaz, 618, 619, 621, 941, 970

## M

M. YAHYA Avvâm, 187  
 Maaş, 399, 492, 561  
 MA'BED Cühenî, 838  
 Mâba'de't-tabia, 894  
 Mâbet, 638-648, 901  
 Madde, 300  
 Maddî âlem, 846, 899  
 Maden, 283, 345, 662, 940, 941  
 Mağlub, 361  
 Mağrava, 568, 569  
 Mağrib, 161, 169-171, 181, 184-186, 193, 195, 196, 202, 260, 261, 267, 269, 271, 340, 355, 368, 501, 505, 506, 527, 533, 649, 776, 777, 1019, 1020, 1027  
 Mağrib-i aksâ (Fas), 230, 231, 236  
 Mağrib-i evsat (Cezayir), 236  
 Mağila, 556  
 Mahiyet, 894  
 MAHREME b. Nevfel, 493  
 el-Mahsûl/İbn Hatim, 817  
 Maişet, 263, 269, 271, 272, 306, 309, 323-326, 336, 348, 358, 366, 396, 780  
 Mâiye harfler, 910  
 Makalât-ı cedide, 438  
 Makalât-ı kadime, 438  
 Makam, 705, 707-710, 719-721, 850, 862  
 Makam-ı İbrahim, 584



- Maksûre, 523  
 Makûlât, 292, 887, 950, 953  
 Makûlât-ı aşere, 889  
 Mal, 552, 553, 561, 693-695, 716  
 Mal nakliyatı, 715  
 Mal toplama, 561  
 Malatya, 245  
 Mâli, 231  
 Mâlî kriz, 715  
 MALİK b. Enes, 582  
 MALİK b. Murahhal, 1027  
 MALİK b. Vuheyb, 316, 317, 939  
 Mâlikî mezhebi, 975, 808  
 Mâlikî mezhebi'nin tarîkleri, 809, 810, 975  
 Mâlikîler, 807, 809, 819  
 Mâliye, 487, 489, 495  
 MALTHUS, 168  
 MANSUR, 175, 399, 437, 444, 445, 509, 591, 642, 881  
 MANSUR b. Ebu Âmir, 415, 489, 784  
 MANSUR b. İkrime, 1017  
 MANSUR Numeyrî, 1048  
 Mantık, 830, 870, 871, 885-890, 950, 951, 952, 956, 981, 982, 984  
 Mantık kanunu, 886  
 Mantıkî nazar, 820  
 Maraş, 245  
 Marangoz (neccar), 695, 734, 735  
 Marifet, 276, 289, 850  
 MARKUS, 479, 480  
 Masal, 189  
 MASMUDE, 188, 236, 271, 341, 375, 382, 385  
 Masmudîler, 379  
 Massa mescidi, 382  
 Massa ribatı, 601  
 Masum, 593  
 MATAR Verrak, 587  
 Matematik, 876, 898  
 Matematik ilimleri, 870  
 MATTA, 479  
 Matuh, 306  
 Maûne/Abdolvahhab, 648  
 Maval, 509  
 Mâverâ-i tabiat, 870  
 Mâveraünnehir, 170, 564, 565  
 MÂVERDÎ, 516  
 Maya, 911  
 Maymun, 284  
 MAZERÎ, 799  
 MAZÎ b. Muharreb, 1057  
 Meâd, 955  
 Meâhiz/Gazalî, 819  
 Meâlimu's-sünnen/Hattabî, 516  
 Meânî, 1047  
 Mebâhisu'l-meşrikiye/Râzî, 895  
 Mebde, 767  
 Mecd, 341-347, 355, 390, 443, 545  
 Mecdde infirad, 443  
 Mecnun, 299, 302  
 Mecusîler, 215, 234, 326  
 Mecusîlik, 242, 424  
 Meczub, 306  
 Meczube, 532  
 Medâin, 363, 383  
 MEDAİNÎ, 514  
 Medenî, 162, 768  
 Medeniyet, 213  
 MEDGALLÎS, 1076  
 Medine, 235, 291, 295, 306, 328, 456, 568, 584, 585, 638, 639, 647, 648  
 Medine halkı, 805  
 Medine-i fazıla, 571  
 Medinetü'n-nuhhas (Bakırkent), 202  
 Medrese, 781  
 Medyen, 386  
 Mefhumlar, 951  
 Mehdî, 382, 435, 436, 465, 515, 642, 860  
 Mehdî hâdiseleri, 581  
 Mehdîlik, 582  
 MEHDÎ (Harun'un babası), 177, 180, 184  
 MEHDÎ (Muvahhidler Devletinin kurucusu), 187, 189, 341, 379, 380  
 Mehdiye, 375, 630  
 Mekke, 235, 239, 262, 295, 328, 433, 541, 568, 584, 585, 638, 639, 641, 643, 647, 648

- Mektub, 519  
 Mel'abe, 617, 618, 1082  
 Melâhim, 515, 595, 604-625, 787  
 Mele-i âlâ, 287-290, 292  
 Melek, 276, 277, 286, 837  
 Meleke, 720, 722, 728, 743, 780  
 Melekî idrâk, 310  
 Melekiyet, 286  
 Melekler âlemi, 286  
 Meleklerin bilgileri, 770  
 Meleklerin insan şekline girmesi, 290  
 Melik, 346  
 Melkiye, 481  
 Me'lufât, 349  
 Memlukîler, 387  
 ME'MUN, 179, 180, 185, 205, 381, 396,  
 399, 451, 465, 572, 580, 615, 616, 630,  
 634, 714, 873, 883  
 ME'MUN b. Zunnun, 397, 1067  
 Menâfi-ı a'za, 892  
 Menâzır (Optics), 882  
 MENELAUS, 881  
 Mensur, 1051  
 Merafik, 656  
 Merasim, 390, 400  
 Merib, 235  
 Merib Barajı, 633  
 Merinîoğulları (Merinîler), 163, 408, 409,  
 522, 528, 566, 569, 601, 681, 748,  
 1044  
 Mera, 637, 650  
 Meraga, 246, 251  
 Merakeş, 236  
 Merih, 613, 615  
 Merv, 247  
 MERVAN b. Hakem, 444, 459, 523, 533,  
 613  
 Mervânîler, 564  
 MERZBAN, 397  
 Mesâhifü'l-kevâkibi's-seb'a, 898  
 Mesaha, 882  
*el-Mesâlik ve'l-memâlik*/Bekrî, 195, 256  
 Mesânî, 1029  
 Mescid-i Aksâ, 643  
 Mescid-i Dimaşk, 646  
 Mescid-i Haram, 646, 648  
 Mescid-i Nebi, 639, 646  
 Mesih, 599  
 Mesken, 260, 263  
 Meslek, 323  
 MESLEME b. Ahmed Macritî, 298, 304,  
 874, 879, 894, 898, 902, 912, 913, 941,  
 949, 963, 969  
 MESUDÎ, 159, 165, 167, 170, 178, 195,  
 196, 200-202, 206, 230, 267, 302, 396,  
 399, 405, 442, 444, 549, 648  
 MEŞADDALÎ, 777  
 Meşkure, 236  
 Metâin (ta'n sebepleri), 801  
 Mevâli, 392, 393, 411, 684  
 Mevâli-i ehl-i istina, 376  
 Mevâli-i rikk, 344  
 Mevâlid, 308, 608  
 Mevâlid-i selase, 286  
 Mevâliya, 1086, 1087  
 Mevhibe, 852  
 Mevlâ, 344  
 Mevlâyı hilf, 344  
 Meynene, 531  
 Meysere, 531  
 MEYSERE Matgarî, 667  
 Meyveler, 656  
 Meyyafarikîn, 251  
 Meyyit, 299  
 Mezâhir, 855, 856  
 Mezâlim, 465  
 Mezheb, 189, 199, 802-812  
 Mezheb-i sahabî, 805  
 Mezopotamya, 245, 246, 337  
 Mezra, 637, 650  
 Mısır, 161, 166, 167, 171, 181, 238, 239,  
 267, 272, 353, 387, 487, 564, 565, 568,  
 654, 663, 667, 668, 704, 705, 748, 779  
 Mızrap, 755  
 Mide, 740, 741  
 Mihâl, 733  
*Miftah*/Sekkâkî, 1011  
*el-Milel ve'n-nihâl*/Şehristanî, 438

- el-Milend, 501  
 Millet, 158, 190, 263  
 Mimar, 733  
 Mimarî, 730-734  
 Minare, 632  
*el-Minhâc*/İbn Benna, 885  
 Minber, 528  
 Miras, 663, 664, 812, 813  
 Mizmar, 757, 759  
 Mizvar, 490  
 Mizac, 262, 339, 388  
 Mizan, 936  
*el-Mizan*/Zehebî, 588, 589, 591  
 Mizan burcu, 223  
*Mizanu'l-amel*/İbn Reşîk, 160  
 MOBEZAN, 303, 549, 607  
 Moğollar, 564, 568, 616, 687  
 Mora, 242  
 Muallakat-ı seb'a, 1052  
 Muameleler, 879  
 Muamma, 618, 941  
 MUAMMER Süllemî, 838  
 Muavezeteyn, 905  
 MUAVİYE Hz. 172, 440, 443, 444, 446,  
 450-452, 455, 458, 459, 485, 502, 503,  
 512, 519, 523, 554, 598  
 MUAVİYE b. Hudayc, 503  
 Mubayyıza, 511  
 MÜBEZAN Behram b. Behram, 206, 207  
*Mu'cemü'l-evsat*/Taberanî, 587, 589, 592,  
 593  
*Mu'cemü'l-kebir*/Taberanî, 593  
 Mucize, 168, 279-281, 282, 294, 305, 738,  
 846, 862, 904, 914  
 Mucize-sihir, 904, 905  
 MUDÂD, 640  
 Mudar, 190, 303, 336, 349, 360, 368, 377,  
 385, 399, 430, 431, 441, 452, 456, 457,  
 555, 667, 972, 1015-1023, 1042, 1053,  
 1054  
 Mufassal/Zemahşerî, 1005  
 Mugalata, 820  
 Muganni, 760  
 Mugayyerat, 855  
 MUGAYRİBÎ, 941  
 MİĞRÂVE, 474  
 Mugayyebat, 304  
 MUGİRE b. Şu'be, 472  
*el-Muğni fi'l-irab*/İbn Hişam, 1005  
 Muhabere, 487  
 Muhaddes, 305  
 Muhaddis, 794, 842  
 Muhalata, 413  
 Muhalefet, 854  
*Muhtalite*/Sahnun, 809  
 MUHALLEB b. Ebu Sufre, 412  
 MUHAMMED Hz. 157, 182, 192, 277,  
 278, 281, 282, 289, 290-292, 295-297,  
 303, 305, 326-329, 332, 335, 341, 344,  
 346, 347, 354, 380, 385, 406, 419, 421,  
 423, 424, 429, 430, 433, 436, 441, 449,  
 452, 453, 456, 459, 467, 484, 510, 517,  
 537, 569, 582, 584-587, 589, 590-594,  
 596-598, 608-611, 613, 639, 640, 642,  
 646-648, 665, 694, 705, 714, 738, 740,  
 746, 747, 758, 783, 803, 805, 814, 815,  
 822, 825, 826, 835, 841, 846, 848, 866,  
 900, 959, 995, 996, 1003, 1017, 1018  
 MUHAMMED b. Abdullah, 437, 582, 619  
 MUHAMMED b. Abdülazim, 1077  
 MUHAMMED b. Ebu Hüseyin, 1007  
 MUHAMMED b. Ebu'l-Fazl b. Şeref,  
 1068  
 MUHAMMED b. Fudayl, 588  
 MUHAMMED b. Hâkim, 408  
 MUHAMMED b. Halid Cenedî, 593, 594  
 MUHAMMED b. Hanife, 434-436, 589  
 MUHAMMED b. Hasan Askerî, 435, 438  
 MUHAMMED b. Hasan Vasıfî, 796  
 MUHAMMED b. İsmail (Mektum), 183  
 MUHAMMED b. Kalavun, 547  
 MUHAMMED b. Mahmud, 621  
 MUHAMMED b. Mervan İclî, 592  
 MUHAMMED b. Mesleme, 456  
 MUHAMMED b. Musa, 745  
 MUHAMMED b. Münkedir, 582  
 MUHAMMED b. Yahya, 610  
 MUHAMMED Bakır, 434, 437

MUHAMMED Habib, 438, 612  
 MUHAMMED Mehdi, 175, 438, 520  
 MUHAMMED Mektum, 438  
 MUHAMMED Takî, 438  
 Muhammedî gün, 597, 598  
 Muharebe, bk. Harp 533  
 Muhasebe, 485, 492-495  
 MUHASİBÎ, 839, 851  
 Muhayyile, 287, 292, 302  
 Muhayyile kuvvetleri, 899  
 Muhkem âyetler, 835, 836  
 MUHTAR b. Ebu Ubeyd, 435  
*el-Muhtasar/Havfî*, 812  
*el-Muhtasar/İbn Ebu Zeyd*, 809  
*el-Muhtasar/İbn Hâcib*, 811  
*el-Muhtasar/İbn Saatî*, 819  
 Muhtasar eserler, 977  
*Muhtasaru'l-cümel/Hüneci*, 888  
*Muhtasaru'l-mûciz/Hüneci*, 888  
 MUİZ Lidinillah, 568  
 MUİZÜDDEVLE, 386  
 MUKADDEM b. Muafa Kabrî, 1066  
*Mukaddemât/İbn Beşir*, 975  
 Mukaddes, 644  
*Mukaddime/İbn Hâcib*, 1005  
 Mukallid, 806  
 Mukattaa harfleri, 609, 837  
 MUKAVKIS, 512  
 MUKTEDİR, 621  
*el-Mu'lim bi fevâidi müslim/Mazerî*, 799  
 Multan, 235  
 Munkızoğulları, 505  
 Muntak adedler, 877, 881  
 Murabıtın, 1067  
 Murabıtlar, 231, 234, 269, 376, 380, 385,  
 387, 475, 541, 568, 569  
 Murabıtların ihtilali, 380  
 MURTAZA, 183  
 Murtezika, 376  
*Murucu'z-zeheb/Mesûdî*, 195, 302  
 MUSA Hz. 165, 167, 170, 343, 352, 353,  
 438, 477, 478, 482, 644, 783, 898, 900,  
 905  
 MUSA b. Cafer, 438

MUSA b. Nusayr, 202, 412  
 MUSA b. Salih, 607  
 MUSA Kazım, 437  
 MUS'AB b. Zübeyr, 514  
 Mûsevî şeriatı, 599  
 Mûsikî, 310, 396, 509, 754-762, 871  
 Mûsikî, âletleri, 756  
 MUSTAİN b. Hûd, 376  
 Mustana, 412  
 Mustani'ün, 344  
 Mustansırıye, 810  
*el-Mustasfa/Gazalî*, 817  
 Musul, 170, 246, 565  
 Mutalabât, 417  
 Mutalebe, 353, 378, 380, 393, 430, 439  
 MUTARRİF b. Ali, 809  
 MUTARRİF, 1070  
 MUTARRİF b. Tarif, 584  
 Mutasarrıf, 850  
 Mutasavvıf, 273, 281, 304, 594-596, 599,  
 849-865, 904, 911, 912  
 MUTASİM, 375, 437, 465, 616  
 MUTASİM b. Sumâdih, 1067  
 Mutavvelât, 978  
 MUTEDİD, 181, 183, 564  
 MUTEZ, b. Mütevekkil, 178  
 Mutezile, 179, 280, 425, 434, 456, 694,  
 788, 789, 829, 838, 839, 842  
 Mutlak, 815, 816  
 Muvahhidler, 187-189, 341, 375, 379, 385-  
 387, 392, 397, 408, 488, 489, 501, 504,  
 511, 515, 520, 523, 556, 569, 616, 617,  
 632, 663, 668, 685, 725, 748, 777  
 Muvakki', 496  
 Muvaşşaha, 1066-1080  
*Muvatta'/İmam Mâlik*, 177, 305, 444, 796,  
 800  
 Muvellidât, 933, 936  
 MUZAFFER b. Yahya, 1058  
 Mübâyenet, 854  
 MÜBERRED, 1013  
 Mübeşşirât, 296  
 Mücâhede, 304, 851, 852, 862  
 MÜCAHİD, 591, 643, 836

MÜCAHİD Âmirî, 503, 784-786  
 Mücerred âlemler, 935, 940  
 Mücerred mefhumlar, 950, 951  
 Mücessime, 828, 842  
 Mücmel, 837  
 Müctehid, 794, 800-803, 806  
 Müdafaa, 665  
 Müderris, 462, 713  
*el-Müdevvene*/İbn Yunus, 809  
*el-Müdevvene*/İmam Mâlik, 974, 975  
*el-Müdevvene*/Sahnun, 809  
 Müellif, 972  
 Müeyyide, 332, 417  
 Müezzîn, 485, 713  
 Müfekkiye, 287  
 MÜFLİH, 621  
 Müfred, 1086  
 Müftî, 713  
 Mühendis, 733  
 Mühür, 194, 486, 495, 517, 519  
 MÜHR b. Feres, 1070  
 Mülessemûn, 359, 600  
 Mülhîde, 435  
 Mülk, 161, 191, 193, 199, 206, 207, 216,  
 263, 267, 349-369, 373-625, 631, 650,  
 680, 681  
 Mülk ale'l-hakika, 418  
 Mülk-i hakikî, 417  
 Mülk-i nâkıs, 417  
 Mülk-i tam, 417  
 Mülkiyet, 694  
 Mülkün hakikatı ve türleri, 417  
 Mülûk-ı Acem, 557  
 Mülûk-ı Tavâif, 171, 375, 397, 418, 473,  
 474, 489, 494, 503, 520, 522, 527, 541,  
 557, 565, 725  
 Münâsaha, 812  
 Münazara âdabı, 819  
 Müneccim, 307-309, 312, 392, 606, 612,  
 615, 662  
 Müneccimlik, 905, 956  
 Münziroğulları, 337  
 MÜNZİR b. Said, 465, 591  
 Mürekkep âlem, 933

Mürîr, 306, 601, 850  
 Mürsiye, 243  
 Müsabaka meydanı, 757  
 Müsaheme, 388  
 MÜSENNA b. Sabbah, 593  
 Müsevvide, 511  
 MÜSEYLEME, 294  
 MÜSLİM b. Haccac, 278, 581-587, 588,  
 590, 591, 610, 611, 638, 796, 799, 801  
 MÜSLİM b. Velid, 1048  
 Müsned hattı, 745  
*el-Müsned*/Ahmed b. Hanbel, 797, 800  
*el-Müsned*/Bezzar, 592, 593  
*el-Müsned*/Ebu Yala Mevsîlî, 592  
*el-Müsned*/Tahavî, 801  
 Müstedrek, 797  
*el-Müstedrek*/Hakim Nisaburî, 278, 584,  
 590  
 Müşebbihe, 828, 842  
 el-Müşterek/Yakut, 232  
 Müsterek his, 287, 297, 301  
 Müşteri, 613  
 Müteahhirîn'in tarîki, 831, 832  
 Mütégallibe, 544  
 Mü'telif-muhtelif, 795, 797  
 MÜTENEBBÎ, 1053  
 Müteşabih, 827, 835-842, 863  
 MÜTEVEKKİL, 564, 613  
 MÜZENÎ İsmail b. Yahya, 179, 807  
 Müzevveç, 1082

## N

NABİGA Zübyanî, 1045, 1052  
 Nabt, 386  
 Nahiv ilmi, 783, 985, 996, 1047  
 Nahivciler, 1015, 1024, 1026, 1044, 1055  
 NAHŞUN, 167  
 Nâib, 487, 488, 491  
 Nâim, 299  
 Nakdu'r-ricâl, 169  
 Nakış, 732  
 Nakil, 165, 781, 782, 796, 815  
 Naklî-vaz'î ilimler, 782

- Nakliye, 716  
 Nakliye vasıtaları, 171  
 Namaz, 278, 825  
 Namazda imam olmak, 461  
 Nağme, 754, 755, 759  
 Napoli, 250  
 Narenciye, 672  
 Nâriye, 613  
 Nâriye harfler, 910  
 NASİR Muhammed b. Kalavun, 408, 547  
 NASİR Utruş, 437  
 NASIRUDDİN Tûsî, 891, 997  
 Nâsih-mensûh hadisler, 793, 797  
 NASR b. Seyyar, 412  
 Nasrîler, 522  
 Nasturiye, 481  
 NÂŞİ Abbas, 1040, 1041  
 NAŞİT Farisî, 760  
 Nazar ehli, 182, 202, 769, 824  
 Nazarî akıl, 766, 770, 775  
 Nazarî hüccet, 895  
 Nazım, 1029, 1031, 1036, 1042  
 Nâzır, 299, 301  
 Nâzır-ı has, 495  
 Nebat, 161, 190, 337, 650, 667, 898, 900  
 Nebatîler, 667  
 Nebî, 281, 289, 289, 291, 294, 295, 305, 310, 846-848, 899, 900  
 Nebiz, 178, 179  
 NECAŞÎ, 484  
*en-Necât*/İbn Sina, 876, 891, 894, 954  
 Necd, 235, 239  
 NECMUDDİN İsrailî, 858  
 Necran, 235  
 Nefs, 286-289, 295, 296, 298, 304, 326, 327, 780, 821, 898, 899  
 Nefs-i evsat, 933  
 Nefs-i evsatın ufku, 933, 939, 940  
 Nefs-i insaniye, 286, 291  
 Nefs-i müdrike ve muharrike, 286, 767  
 Nefs-i nâtika, 295-298, 300-302, 305, 306, 280, 761  
 Nefs-i nebeviye, 280  
 Nefs muhasebesi, 851, 862  
 Nefsin kuvvetleri, 951  
 NEHAÎ, 589, 643  
 Nehir, 217, 636  
 NERON, 480  
 Nesa, 240, 247  
 NESAI, 583, 585-587, 589, 590, 797  
 Neseb, 160, 181, 182, 186-189, 194, 261, 263-265, 278, 334-338, 339-345, 347, 413, 429, 430, 456, 649, 671, 684, 709  
 NESEFÎ, 820  
 Nesh, 793  
 Nesil, 191, 195, 348, 417, 710  
 Nesir, 687, 1029, 1031, 1036, 1042  
 Nessab, 264  
 Nessabûn, 261  
 Nevâfil, 389  
 NEVEVÎ, 795, 798, 800, 807, 810  
 Nevbahtogulları, 345  
 Ney, 755  
 Nihâvend, 246  
 Nijer, 234  
 Nikabetü'l-ensab, 471  
 Nil, 221, 231-233, 235, 238  
 Nisabur, 247  
 Niyâbet, 421, 460, 480, 485-487  
 Nizamî harp, 530  
 NİZAMÜLMÜLK, 613  
 Nûbe, 232, 233  
 NUH Hz. 182, 261, 392, 735  
 Nuhûs, 308  
 NUMAN, 347  
 Nû'ra, 413  
 NUSAYB, 1045  
 Nusaybin, 245  
 NUŞİREVAN, 206  
 Nübüvvet, 205, 215, 216, 259, 261, 263, 276, 278-280, 283, 293, 294, 296, 305, 334, 366, 424, 846, 868, 959  
 Nücüm, 309, 598, 604-625, 871  
 Nücüm ilmi, 308  
 Nüfus, 651, 656, 657, 661, 666  
 Nüfus artışı, 398  
 Nüfus-ı beşeriye, 288  
 Nüfus-ı eflâk, 951

Nükeba, 594, 859  
*Nüzhetü'l-müştak*/İdrisî, 219, 230

## O-Ö

Oba hamlet, 654  
 Oğlak burcu, 223, 224  
 Oğlak dönencesi, 229  
 Ordu, 171, 206, 391, 392, 400, 415  
 Ordu bakanı (Nâzır-ı ceyş), 494  
 Ordunun erzakı, 561  
 Orman, 217  
 Orta kıran, 613, 615  
 OSMAN b. Affan, 441, 442, 445, 450,  
 455-457, 485, 517, 642, 852  
 Osman'ın katli, 456, 457  
 OSMAN (Ömer) b. Eyüb Megafî, 745  
 OSMAN b. Halid Tavîl, 838  
 OSMANOĞLU, 245  
 Osmanogulları, 251  
 Otağ, 522  
 Otorite, 551  
 Ölüm, 846  
 ÖMER Hz., 189, 204, 305, 331, 332, 336,  
 419, 429, 430, 433, 434, 440, 441, 450,  
 451, 453, 454, 463, 472, 485, 492, 493,  
 502, 514, 515, 517, 527, 536, 594, 598,  
 599, 642, 643, 646, 686, 783, 848, 852,  
 859, 872, 990  
 Ömer'in Ebu Musa Eş'ari'ye mektubu,  
 463  
 ÖMER b. Abdülaziz, 443, 444  
 ÖMER b. Ebu Kays, 584  
 ÖMER b. Ebu Rebia, 1045, 1053  
 ÖMER b. Sa'd b. Ebu Vakkas, 412  
 ÖMER Seksivî, 382

## P-R

Pahalılık, 658, 715, 718  
 Papa, 477, 481  
 Papaz, 480  
 Para, 512  
 Para kazanmak, 700

PARES, 167  
 Parşömen, 752  
 Patrik, 477, 480  
 PAVLOS, 479  
 Paye, 473, 474  
 Pazar, 543, 549, 552, 553, 630, 652, 653,  
 656, 657, 660, 662, 664, 666, 669-671,  
 694, 698, 715  
 Peçenek, 255, 257  
 Perhiz, 740  
 Persler, 478, 701, 873, 995  
 PETROS (PETER), 479, 480  
 Peygamberler, 276, 277, 280, 289, 294,  
 309, 380, 421, 772  
 PEZDEVÎ, 817, 818, 820  
 Piskoposlar, 480  
 Polis, 699  
 Polonya, 256  
 Postacı, 485, 488  
 Preneler, 243, 249  
 Puthâneler, 648  
 Râbi, 613  
 RABÎA, 441  
 Rabia, 1014  
 RABÎA b. Nadr, 303  
 Rafıza, 434  
 Rafizî, 859  
 Rafizîlik, 182, 594  
 Rafiziye, 595  
 RAFÎ b. Hudayc, 648  
 RAFÎÎ, 807, 810  
 Rahat, 324, 389-392, 400, 630, 631, 635,  
 637, 638, 649, 661  
 Rahip, 480  
 Raiyye, 206, 418, 539, 542, 544, 578  
 Rakka, 245  
 Raks âletleri, 760  
 RAMM, 167  
 Rasihûn, 841  
 RAHV b. Zinbâ, 522  
 Râvi, 782, 793-796, 801, 816  
 Râvilerin zabt ve adaleti, 794  
*Ravzatu't-ta'rif bi'l-hubbi's-şerîf*/İbn Ha-  
 tîb, 861

- Râyât hadisi, 588  
 Rebab, 755  
 REBAH b. İcile, 303  
 REBÎA b. Nasr, 607  
 RECA b. Ebu Reca Yeşkurî, 593  
 Refah, 269, 324, 326, 327, 330, 351, 359, 360, 389-391, 393, 395, 398, 415, 429, 444, 533, 539, 542, 553, 555, 559, 560, 561, 564, 629, 630, 635, 649-661, 664-673, 680, 681, 683, 686, 702, 724, 726, 748, 753  
*Ref'u'l-hicab*/İbn Benna, 876, 877  
 Rcis, 330, 339, 363, 367, 368, 388, 560, 720  
 Rekabet, 378, 665  
 Remel, 308, 309, 311  
 Renk, 259, 262-264, 270, 278  
*Resâil-i seb'in*/Câbir b. Hayyan, 963  
 Resm-i mushaf, 746  
 Resmî yazışmalar, 1030  
 Resûl, 289  
 Resûl havarîler, 479, 480  
 REŞİD, 176  
 Revakıyyûn, 872  
 Revî, 317, 1032  
 Reviyet (Akıl), 774  
*Revzü'l-ünf*/Süheylî, 608  
 Rey, 247, 796  
 Rıfk, 498, 499  
*er-Rihle*/Ebu Bekir b. Arabî, 988  
 Rıkk, 344, 413  
 Rızık, 552, 683, 693, 694, 695, 698, 714  
*er-Riâye*/Muhassibî, 851  
 Ribat, 600  
 Ribatu'l-fehh, 632  
 Ribatu'l-ubbad, 601  
 Ric'at, 594, 598  
*Risâle*/Ebu Davud, 582  
*Risâle*/Kuşeyrî, bk. Kuşeyrî Risâlesi,  
*er-Risâle*/Şafîî, 816  
*Risâletü Hayy b. Yekzan*/İbn Sina, 739  
 Rivâyet, 158-160, 165, 189, 200, 202  
 Rivâyet tefsirleri, 787  
 Riyâh, 341  
 Riyâset, 193, 338-341, 346, 350, 358, 363, 365, 366, 368, 684, 685  
 Riyâzet, 273, 276, 298, 304, 318, 742, 852, 853, 900, 954  
 ROGER, 218, 225, 230, 232  
 Roma, 201, 250, 479, 480, 597, 650, 874  
 Romalılar, 478, 645, 667, 973  
 RUDEYNÎ, 1065  
 Ruh, 266, 771, 837, 941  
 Ruh âlemi, 312  
 Ruh-i buharî, 296  
 Ruhânî âlem, 935  
 Ruhânî idrâk, 288, 297, 310  
 Ruhânî melek, 276  
 Ruhânî nefis, 312, 954  
 Ruhânî zât, 286, 296, 297  
 Ruhâniyet, 289, 300  
 Rum, 161, 170, 171, 260, 263, 650, 701, 727, 871, 872, 1025, 1031  
 Rumca, 493  
 Rumlar, 190, 219, 667  
 Rumili, 245  
 Rumuz, 621  
 Rus, 254, 257  
 Ruslar, 219  
 Rusûm-ı gubâriye, 924  
 Rusûm-ı zemam, 924  
*Rutbetü'l-hakim*/Mesleme Macritî, 941, 949, 963  
 Rutubet, 224, 261, 936  
 RÜSTEM, 167, 532, 905  
 Rüsûm, 316  
 Rüya, 276, 283, 294-299, 303, 771, 846-848, 866-870, 953  
 Rüya tabir etme, 866-870  
 Rüya-yı sâdika, 868  
 Rü'yetullah, 848, 849  
 Rüzgâr, 636, 650  
 S-Ş  
 Saadet, 706, 951, 953-955  
 Saban demiri, 354  
 SABÎT b. Kurra, 881



- Sabîiler, 643, 647  
 SA'D b. Abdülhamid, 590, 591  
 SA'D b. Ebu Vakkas, 328, 331, 442, 455, 472, 872  
 SA'D b. Ubâde, 429  
 Sa'doğulları, 341, 494  
 Saf akıl, 295  
 Saffarîler, 564  
 SAFİYÜDDİN Hillî, 1086  
 Safsata, 820, 887  
 Sahabe, 332, 424, 441-443, 450, 452, 454, 455, 458, 459, 595, 784, 786, 793, 795, 803, 814, 852  
 Sahabe sözü, 429  
 Sahabe'nin hattı, 746 bk. Hat  
 Sahaflık, 752-754  
 Sahib-i himar, 612  
 Sahib-i inşâ, 497  
 Sahib-i şurta, 500  
 Sahib-i medine, 647  
 Sahib-i tırâz, 520  
 Sahibu'l-eşgal, 489, 494  
*Sahih*/Buharî, 277, 278, 327, 452, 587, 593, 796, 798, 799, 838, 848, 900  
*Sahih*/Müslim, 796, 799  
 Sahih hadis, 795  
 SAHNUN, 809, 974  
 Sahra, 325  
 Sahra-ı mukaddese (Hacer-i muallaka), 646  
 Sahtekârlık, 720  
 SAİB Hâsır, 760  
 SAİD b. Meryem, 610  
 SAİD b. Müseyyeb, 493, 514, 584  
 SAİD Beradiî, 809  
 Sâka, 511  
 Sakalibe, 261  
 Sâke, 532  
 Sakif Kabilesi, 193, 336, 456, 1014  
 Sakife günü, 429, 433  
 SAKSİVÎ, 601  
 Saksonya, 253  
 SALAMON, 167  
 Salavat-ı meşhûde, 461  
 SALEB, 1008  
 SALEBÎ, 172  
 SALÎH b. Abdullah b. Hasan b. Hasan, 232, 493  
 Sâlik, 858  
 SALÎT, 536  
 SALLAR, 524  
 Saltanat, 216, 483, 487  
 SAM, 263  
 Samanîler, 556, 564, 565, 568  
 San'a, 170, 234, 641  
 Sanat, 161, 162, 199, 208, 213, 214, 259, 260, 263, 324, 346, 395, 649, 650, 651, 653, 657, 666, 670, 683, 761-762, 776, 779, 780, 829  
 Sanat eserleri, 400  
 Sanat-ı Arabiye, 1021  
 Sanatkâr, 365, 368, 502, 520, 522, 535, 552, 657, 666, 738  
 Sancak, 615  
 Sarakusta, 376  
 Sardinya, 244  
 SARE, 639  
 SARİYE b. Züneym, 305  
 Sarnıç, 732  
 Sâsanîler, 383, 614, 667  
 SASSA b. Dâhir, 615  
 SATÎH b. Mazin b. Gassan, 303  
 Satranç, 615  
 Savt, 1086  
 Sa'y, 694  
 Sayda, 239  
 Sayı, 875  
 SAYMARÎ, 183  
 SAYRAFÎ, 535, 536  
 SEALİBÎ, 787, 1008  
 Sebe, 235  
 SEBE b. Yescub, 633  
 Sebep, 821, 822, 824  
 Sebep ve illet, 162  
 Sebk ve tahlis, 470  
 Sebt, 237, 242, 653  
 SEBTÎ, 318  
 Sebtî'nin manzumesi, 916-921

- Sec, 293  
 Sec'i, 1035, 1050, 1051  
 Sedd-i Me'rib, 633  
 SEFFAH, 445, 591  
 SEHL b. Abdullah, 318  
 SEHL b. Harun, 1043  
 SEHL b. Nevbaht, 493  
 SEHL b. Said, 458  
 SEHL b. Selâme Ansarî, 381  
 SEKKÂKÎ, 1011  
 SELAHADDİN Eyyubî, 504, 541, 646, 781, 807  
 Selbî sıfatlar, 829  
 Selçuklular, 375, 556, 564, 565, 568, 615, 681, 1028  
 SEKKÂNÎ, 974  
 Selef tarîki, 814, 832  
 SELEME b. Ekvân, 327, 328  
 SELLÂM, 256  
 Semavî cisim, 951  
 Semavî kitâblar, 783  
 Semerkant, 170, 248  
 Semt-i ruus, 223  
 Semûd, 239, 360, 368, 392, 402, 405, 406, 633, 650, 727  
 Senet, 793, 794, 800, 995  
 Sinn-i neşv ü nemâ, 394  
 Sinn-i rücu', 394  
 Sinn-i vukûf, 394  
 Serendib adası, 233, 648  
 Sereyan, 933, 935  
 Sermaye, 542, 543, 550, 694, 695, 714, 716, 719  
 Sermayedâr, 665  
 Servet, 278, 545, 549, 553, 655, 661-665, 666, 669, 693-695, 704-717, 723  
 Servet biriktirme, 561  
 Servet sahipleri, 657  
 Sertlik, 418  
 Sevâkit, 939  
 SEVBAN, 591, 592  
 Sevişen sayılar, 901  
 SEVRÎ, 582, 591, 836  
 SEYF b. Ömer Esedî, 159, 167  
 Seyhan, 245, 251  
 Seylan, 234  
 SEYYİD Himyerî, 436  
 Shyon (Zion), 644  
 Sıbyan mektepleri, 986  
 Sıcaklık, 218, 222-225, 261, 262, 266, 267, 269  
 Sıfat-ı maneviye, 829  
 Sıfatlarda teşbih, 828  
 Sıffin, 246, 455, 534  
 Sığırık kuşu, 201  
 Sıla-i rahim, 334  
 Sinaî burhan, 772  
 Sınıf, 653, 708  
 Sınıflar, 487, 491, 497  
 Sır kâtibi, 488  
*Sırru'l-mektûm*/Razî, 902  
 SİBEVEYH, 976, 996, 1004, 1022, 1025  
 Sicil, 469, 485, 495  
 Sicilmase, 183, 202, 236  
 Sicilya, 242, 244  
 SİCİLYALI Ahmed, 504  
 Sicistan, 235, 240  
 Sibir, 279, 281, 702, 898-908, 949  
 Sibir kasidesi, 702, 703  
 Sihirbaz, 303, 304, 899, 900, 902, 949  
 Sihrin hakikati, 900  
 Sikke, 469, 512-517  
 Silah, 330, 715, 734  
 Silifke, 244, 245  
 Simya, 898, 909, 914  
 Sinâd, 759  
 Sind (Pakistan), 235, 260, 263, 564  
 Sinhâce, 170, 234, 269, 351, 358, 375, 385, 386, 406, 474, 556, 663, 668, 685  
 Sinop, 254,  
*Sirâcü'l-mülûk*/Turtuşî, 207, 376  
*Siret*/İbn İshak, 609  
 Siyaset, 189, 206, 355, 356, 365, 367, 368, 388, 420, 571, 682, 713, 723, 992  
 Siyaset-i amme, 357  
 Siyaset-i dünya, 460  
 Siyaset-i hassa, 357  
 Siyaset-i medeniye, 204

- Siyaset-i medine, 571  
 Siyasî hikmet, 421  
 Siyâsî mülk, 421  
 Slavlar, 263, 325, 704  
 Soğd, 170, 241  
 Soğuk, 218, 223-225, 262, 266, 325  
 SOKRAT, 855  
 Soy, 338  
 Soy kütüğü, 341  
 Soy seçeresi, 343  
 Stoacılar, 872  
 Stok, 698  
 Su, 636, 637, 650, 716, 937, 938  
 Su yolları, 330  
 Sual harfleri, 931  
 Sudan, 231-234, 261-263, 266, 267, 269, 359, 662, 663, 716, 901  
 Sudûr, 856  
 Sûfi, 300, 304, 305, 849-865  
 Sulh, 401  
 Sultan, 206, 333, 348, 418, 423, 487, 544, 601  
 Sultanı tagallüb ve tahakkümleri altına alanlar, 416  
 Sultanın vesayet altına alınması, 414  
 Sultanın ihsanları, 610  
 Sultanın masrafları, 561, 562  
 Sur, 330, 631, 635, 730  
 Sûre, 291  
 Sûret, 300, 301  
 Suriye, 181, 237-239, 244, 252, 260, 336, 352, 353, 366, 384, 386, 387, 564, 565, 639, 644, 667  
 Suriye divanı, 493  
 Sus, 236, 237, 240  
 Suud, 308  
 SÜFYAN b. Ümeyye, 744  
 SÜFYAN Sevrî, 177, 592  
 SÜHEYLÎ, 608-610, 614  
 SÜHEYLÎ Abdurrahman b. Abdullah, 582  
 SÜHREVERDÎ, 851  
 Sükun, 389  
 Süleym, 602  
 SÜLEYM b. Mansur, 1017  
 SÜLEYMAN Hz. 167, 170, 425, 440, 443, 478, 479, 512, 638, 644, 645, 647  
 SÜLEYMAN b. Abdülmelik, 560  
 SÜLEYMAN b. Abid, 587  
 SÜLEYMAN b. Kesir, 436  
 SÜLEYMAN b. Sa'd, 493  
 SÜLEYMAN Şattî, 880  
 SÜLEYMANÎ, 584  
 Sülûk, 824  
 Sünen, 797  
*es-Sünen*/Ebu Davud, 610  
 Sünnet, 397, 814, 815  
 Süryanî yazısı, 972  
 Süryanîler, 161, 190, 205, 871, 898  
 Süveyş körfezi, 170  
 Şa'beze, 899, 905  
 ŞA'BÎ, 836  
 ŞAFÎÎ, bk. İmam Şafii  
 Şafii fikhî, 807, 973  
 Şafiîler, 806, 807, 819  
 Şâir, 510, 709, 1012, 1016, 1050  
 Şâliş, 511  
 ŞALÛBÎN, 1046  
 Şam, 166, 167, 171, 219, 237-239, 244, 245, 252, 337, 352, 353  
 ŞAMMAH, 184  
 Şan, 355, 388, 390, 393, 400, 401, 414  
 Şarap içmek, 173  
 Şârât-ı melik, 509  
 Şârât-ı mülk, 685  
 Şâret, 495  
 Şatfa, 511  
 ŞATÎBÎ, 1045  
 Şâviye, 325  
 ŞÂZÂN Belhî, 614  
 Şebbâbe, 755  
 ŞEDDAD, 172  
 ŞEDÎD, 172  
 Şehâdet, 822  
 Şehir, 162, 271, 324-327, 333, 342, 368, 629-690  
 Şehirliler, 1026  
 Şehirlilerin dili, 1019  
 ŞEHBERÂZ, 355

ŞEHRİSTANÎ, 438  
 Şhrizor, 246  
 Şehvet, 440, 672  
 ŞEMEVVİL (SAMUEL), 478  
 Şemsü'l-maariif/Bunî, 909  
 Şeref, bk. Mecd, 341  
 Şeref burcu, 901  
 Şer'î ahkâm, 206, 420, 421, 425, 426  
 Şer'î deliller, 813, 814  
 Şer'î haberler, 202  
 Şer'î hükümler, 571  
 Şer'î siyaset, 707, 708  
 Şeriat, 215, 216, 261, 606, 771, 783  
 Şeriat ehli, 851  
 ŞERİF b. Haşim, 1056, 1057  
 ŞERİF Ebu Kasım, 1046  
 ŞERİF Radî, 183, 1043  
 ŞERMSÂHÎ, 810  
 Şerşel, 632  
 Şer'u men kablenâ, 805  
 Şevâhid, 1022  
 Şevket, 600, 683  
 Şevket ve asabiyet, 558  
 ŞEYBAN b. Abdülaziz Yeşkurî, 533  
 ŞEYBE b. Osman, 643  
 Şeyh, 706  
 Şeyhü'l-muvahhidîn, 489  
 Şeytanın vahyi, 292  
 ŞİKK b. Enmâr b. Nizar, 303  
 ŞİKK-SATIH, 607  
 Şia, 175, 433-438, 452, 472, 568, 646, 804, 859  
 Şiar, 361  
 ŞİBL b. Miskiyâne, 1059  
 eş-Şifa/İbn Sina, 876, 881, 884, 887, 891, 894, 954  
 Şîi fikhı, 807  
 Şîilik, 595  
 Şiir, 510, 687, 759, 760, 887, 986, 987, 1012, 1013, 1029, 1032, 1044, 1052, 1053  
 Şiir talimi, 988  
 Şiraz, 240  
 Şirk, 304

ŞUAYB b. Ebu Halid, 584  
 ŞU'BE, 583, 584, 586, 588  
 Şura, 466, 467, 684  
 ŞUREYH, 463  
 Şurta, 465, 500  
 Şurtanın vazifeleri, 465  
 ŞUŞTERÎ, 1077  
 Şuttar, 381  
 Şuur, 766  
  
**T**  
 Taakkul, 300, 762  
 Taassub, 339  
 Tabaka, 708  
 TABERANÎ, 587-589, 592, 593  
 TABERÎ, 159, 170, 176-178, 189, 396, 456, 518, 519, 533, 608, 609, 787  
 Taberistan, 247, 251, 252, 255, 568  
 Tabiat, 984  
 Tabii ilim, 870  
 Tabii mülk, 421  
 Tabiiyyat, 871, 891  
 Tâbir (Rüya), 866, 870  
 Tabiün, 424, 454, 459, 793, 795, 836, 838  
 Tâbiya, 732  
 Ta'biye, 531, 534  
 Tacir, 720, 721  
 TAFTAZANÎ, 874, 997  
 Tafsîl âlemi, 935  
 Tagallüb, 199, 348-350, 358, 359, 364, 378, 389, 390, 408, 414, 415, 417, 420, 421, 425, 442, 487, 685, 710  
 Tağbir, 759  
 Tağvir, 702  
 Tehaddi, 279-280, 305, 862, 906  
 Tahallus, 1084  
 Tahattum, 517  
 TAHAVÎ, 801  
 Tahayyulât, 318  
 TAHİR b. Hüseyin, 573  
 Tahir b. Hüseyin (Halid Daryus) fitnesi, 381  
 Tahir b. Hüseyin'in mektubu, 573-580

- Tahirîler, 564  
*et-Tahsil*/Urmevî, 817  
 Tahsildar, 657  
 Tahsiniyât, 209  
 Taht, 512  
 Taktir, 512, 940  
 TAKÎYUDDÎN b. Subkî, 807  
 Taklit, 158, 161, 191, 193, 346, 362, 395,  
 401, 791, 806, 818  
 Taktî', 317, 754  
 Talebelere sert davranmak, 989  
 Talep, 657, 658, 726  
 TALHA b. Abdullah, 593  
 TALHA b. Ubeydullah, 442  
 Tali, 925  
 Talibîler, 560, 600  
 Talim ve takrir usûlû, 979  
 TÂLUT, 402, 590, 644  
 Tanbur, 760  
 Tanca Körfezi, 237, 243  
 Tanzir, 808  
 TARAFÂ b. Abd, 1045, 1052  
 Tard, 889  
 Tarh, 657, 705  
 Tarik, 794, 795, 800, 820, 849, 851, 852  
 Tarife, 561  
 Tarih, 158-160, 162, 1013, 1053  
*Tarih*/Circis, 481  
*Tarih*/İbn Kesir, 622  
 Tarih ilmi, 165-209  
 Tarihî haberler, 410  
 Tarikat, 594, 595  
 Tarsus, 244, 245  
 Tasarruf, 304, 428, 707, 813, 825, 852, 914  
 Tasavvuf, 298, 601, 849-865  
 Tasavvur, 288, 886  
 Tasavvurât, 870, 951  
 Tasdik, 288, 824-826, 886, 951  
 Tasdikât, 870  
 Tasîd, 940  
 TAŞFİN b. Ali b. Yusuf, 535  
 Tatarlar, 257, 375, 398, 687  
 Tavâif-i mülûk, 193  
 Tavassut âlemi, 933, 939, 940  
 Tavırlar, 395, 967  
 Tavırlar nazariyesi, 395, 399  
 Tavvâb, 732  
 Tayy, 336, 341  
 Tâzûgait, 510  
 Teâvün, 214  
 Tebaa, 419, 542, 543, 561, 666, 669, 681  
 Tebeddül, 196  
 Teberri, 434  
 Tebriz, 247  
 Tebuk, 239  
 Tebuk Gazası, 291, 385, 848  
 Tebriz, 247  
 Tecavüz, 549, 553  
 Tecelli, 856  
 Tecerrüd, 899  
 Tecerrüd âlemi, 310  
 Tecrübe, 768-770  
 Tecrübî akıl, 766, 768, 770  
 Tecsîm, 828  
 Tedavi, 740  
 Tedbir-i medine, 204  
 Tedbir-i menzil, 204  
 Tedricîlik, 225, 273, 283, 979  
 Tedris, 776  
 Tefrik, 808  
 Tefsir ilmi, 782, 786-789, 984, 995  
 Tefviz, 840  
 Tefviz vezirliği, 486  
 Teganni, 757, 759  
 Tehcir, 682  
*et-Tehzib*/Said Berâdi, 809, 812  
*Tehzibu'l-ahlâk*/İbn Miskeveyh, 285  
 Tekamül nazariyesi, 283-286,  
 Tekevvün, 224, 226  
 Teklif, 783, 813, 814, 824, 825, 841  
 Teksir, 909  
 Tekvin, 223-225, 280, 286, 296  
 Telhin, 757, 758  
*et-Telhis*/Celâlüddîn Kazvinî, 1011  
*et-Telhis*/İbn Arabî, 819  
*Telhisü'l-kitab*/İbn Rüşd, 343  
 Te'lif (Kitab), 971-989  
 Te'lifât, 972-1000

Temeddün, 161, 723  
 Temessül, 361, 362  
 Temyizî akıl, 770, 775  
 Tenâsuh, 594  
 Tenâsur, 413  
*et-Tenbihât*/İbn Beşir, 975  
 Tenfiz vezirliği, 486  
*et-Tenkihât*/Karafî, 817  
 Tenkih-i menat-ı hükm, 816  
 Tenzih, 827, 828  
 Terazi burcu, 224  
 Tercüme faaliyetleri, 952  
 Teressül, 1030  
 Tersane, 502  
 Terzilik, 736  
 Teşbih, 828, 829  
 Tevabi, 419  
*Tevâlî*/Beydavî, 831  
 Tevbe sûresi, 291, 848  
 Tevhid boyası, 822  
 Te'vil, 827, 836, 837, 840, 842  
 Tevkî, 496  
*Tevrat*, 158, 167, 168, 261, 282, 347, 478, 479, 645, 783, 787, 788, 973  
 Tezyin, 732  
 THEMİSTİUS, 873  
 THEODOSİUS, 881  
 THEOPHİLUS, 615  
 Tılsım, 701, 704, 898, 911, 912  
 Tınmelk, 236  
 Tıp, 740-742, 871, 891  
 Tıbb-ı nebevî, 892  
 Tıraz sırma, 520  
 Tırazhâne, 520  
 Tibet, 172, 241  
 Ticaret, 542, 699, 715, 718, 719  
 Ticarî mallar, 698, 715  
 Ticarî emtia, 657, 660, 662, 666, 698  
 Tih Çölü, 166, 167, 238, 353, 393, 644  
 Tilimsan, 236, 340, 653  
 Tımsal, 644  
 Tinu'l-hatm, 495, 519  
 Tirmiz, 240, 241  
 TİRMİZİ, 582, 586, 611, 797

TİTUS, 645  
 Tolunoğulları, 556, 564, 565  
 Toprak, 937, 938  
 Trablus, 239, 244  
 Tubbaiye kasideleri, 617  
 Tubbalar, 169-172, 190, 359, 360, 368, 406, 560, 650, 667, 727, 744  
 Tûcin, 341  
 Tufan, 639  
 TUĞRAÎ Hasan, 941, 963, 966, 968  
 TULEYHA Esedî, 294  
 Tuleytula, 243  
 Tumtum-ı hindî, 898  
 Tunus, 237, 668  
 Tûr Dağı, 238  
 TURTUŞÎ, Kadı Ebu Bekir, 207, 376, 537, 810  
 Tus, 247  
 TUVAYS, 760  
 TUVEYZİRÎ (TUBEZRÎ), 382, 601  
 Tüccar, 542, 543, 552, 662, 670, 706, 708, 715  
 Tûrâbiye, 613  
 Tûrâbiye harfleri, 910  
 Türkler, 161, 162, 170, 171, 190, 197, 219, 220, 222, 241, 242, 245, 252, 253, 255-257, 261, 263, 325, 345, 351, 375, 385, 387, 415, 487, 488, 490, 491, 500, 501, 511, 522, 529, 534, 615, 619, 781, 1020, 1025  
 Türk azatlıları, 412  
 Türk devleti, 392, 408  
 Türk illeri, 901  
 Türk Kölemenler, 363  
 Türk Memlûkîleri, 397  
 Türkistan, 171, 172  
 Türkmen, 251, 325, 358, 529  
 Tüster, 240  
 Ü-Ü  
 UBÂDETÜ'L-Kazzaz, 1067  
 UBEYDULLAH b. Mansur, 547  
 UBEYDULLAH b. Ziyad, 412

UBEYDULLAH Mehdi, 181, 183, 438, 472, 612  
 Ubeydiler, 181, 377, 385, 386, 397, 406, 408, 409, 418, 446, 568  
 ÜC b. Anâk, 405, 633  
 Ucmelik, 1026, 1027, 1030  
 Ucuzluk, 715, 717, 718  
 Ud, 760  
 Udvan, 215  
 Ufuk, 262  
 Ufuk-ı a'lâ, 287, 295, 933, 935, 940  
 Ufuk-ı evsat, 935  
 Uhtu'l-müdevvene/İbn Beşir, 975  
 Ukaz panayırı, 1052  
 UKAYLÎ, 589  
 Ūkiye, 517  
 Ukûl, 771  
 Ukûl-ı aşare, 856  
 Ulema, 992  
 Ulu'l-emr, 433  
 Ulvî âlem, 935  
 ULYÛS, 614  
 UMARÎ, 177  
 Umdetü'l-kâri/Aynî, 802  
 Umrân, 161, 162, 199, 200, 204, 206, 208, 209, 215, 218, 222-225, 226, 228, 243, 258, 312, 323-369, 540, 549-553, 569, 570, 571, 629-690, 780  
 Umrân ilmi, 204-206, 214  
 Umrânın tabiatları, 159, 165, 202  
 Umûr-ı hafiye, 536  
 Umûr-ı nefsanîye-i vehmiye, 566  
 Unsur, 286, 316, 767  
 Unsurlar âlemi, 308, 345  
 Unsurlar ve maddeler âlemi, 284  
 Urcûzetü'l-elfiye/İbn Mutfî, 1005  
 Urmevî Muhammed b. Ebubekr, 817  
 USAME b. Zeyd, 433, 456, 610, 611  
 Ustrûşene, 241  
 Usta, 722  
 Usûl-i edille, 814  
 UTÂMIŞ, 412  
 UTBÎ, 808, 974  
 Utbiye/Utbi, 808, 974, 975

UVAYF Kavafi, 347  
 Uyûnu'l-edille/İbn Kassar, 819  
 Uyurlar, 263  
 Uyku, 295-298, 300, 302, 303, 846  
 UZEYR Ezra, 645  
 UZRÎ, 230  
 Uzviyetçi (Organizm) görüş, 394  
 Ücret, 699  
 Üçüncü iklim, 326-242  
 ÜFİZ, 167  
 ÜMEYYE b. Ebu's-salt, 294  
 Ümmî, 485, 751, 803, 995  
 ÜMMÜ SELEME, 584, 585  
 Ünvan, 416, 474, 475  
 Ürdün, 167, 239  
 Üsküff, 480  
 Üslub, 1033  
 Üstad-ı dâr, 495  
 Ustad-ı devlet, 495

#### W-V

Wangara, 232  
 Vâde, 552  
 Vâdiu'r-reml, 171  
 Vahdet, 594, 856, 857  
 Vahdet ehli, 855  
 Vâhime, 287, 288  
 Vahiy, 276-278, 282, 289, 290, 295, 309, 310, 775, 837, 848, 866, 868, 899  
 Vahyin ve meleklerin hitabı, 773  
 Vahşi, 261, 325, 332, 348, 349  
 Vahşilik, 364, 366  
 Vak'alar, 203  
 Vakıf, 781  
 Vakıfiyye, 435, 436  
 VÂKİDÎ Muhammed b. Ömer, 159, 787  
 Vali, 500  
 Vâridât, 850, 863  
 Varlık meselesi, 952  
 VÂSIF, 412  
 VÂSIK, 256, 375  
 VÂSİL b. Atâ, 434, 838  
 Vatan, 681

Va'y, 290  
 Vaz-ı felekî, 293  
 VÂZİH, 184  
 Vâzia, 215  
 Vecd, 850, 851, 862, 896  
*Vefâyâtü'l-a'yan*/İbn Hallikan, 619  
 Vefk, 935  
 VEHB b. Münebbih, 607, 608, 787  
 Vehim, 318  
 VEKÎ b. Cerrah, 589  
 Vekil, 490  
 Velâ, 335, 337, 345, 474  
 Velâyet, 279, 345, 366, 413, 433, 595-597, 606, 607  
 Veli, 379, 280, 281, 305, 306, 589, 597, 602, 607  
 VELÎ Ali Acemî, 747  
 Veliaht, 415, 444, 449-460  
 VELÎD b. Abdülmelik, 402, 642, 646, 733  
 VELÎD b. Ukbe, 456  
 Velilik, 279, 306  
 Venedik, 250  
 Venedik denizi, 250  
 Venedik halici, 242  
 Venedikliler, 219  
 Venüs Mabedi (Heykelü'z-Zühre), 647  
 Vergi, 174, 354, 355, 391, 400, 417, 539-541, 544, 545, 548, 561, 563, 567, 570, 657, 670, 680, 698, 705, 714, 717  
 Vergi divanı, 492-495  
 Vergi gelirleri, 561, 562, 669  
 Vergi toplama, 484, 485, 561  
 Veted, 308, 936  
 Vetire, 190, 653  
 Vezâret, 471  
 Vezin, 1032  
 Vezirlik, 193, 194, 206, 415, 483, 488, 490, 494  
 Vezirin istibdâdı, 414, 415  
 Vicdan, 238, 294, 896  
 Vicdanî delil, 846  
 Vicdanî idrâkler, 855  
 Volga, 255, 257

## Y

YAFES, 263  
 YAĞMURASIN b. Zeyyan, 341  
 Yahudiler, 168, 326, 343, 353, 485, 610, 667, 787, 990  
 Yahudilik, 477, 478  
 YAHYA b. Abdullah, 175  
 YAHYA b. Bakî, 1067  
 YAHYA b. Eksem, 179, 465  
 YAHYA b. Halid, 175, 402, 518, 634  
 YAHYA b. Kattan, 583, 585  
 YAHYA b. Main, 585, 586, 588, 591-593  
 YAHYA b. Muhammed, 745  
 YAHYA b. Said, 611  
 YAHYA b. Zeyd, 437  
 YAHYA Cuti, 187  
 YAHYA Hazrecî, 1070  
 YAHYA Kettanî, 583  
 YAKUB Hz. 167, 168, 644  
 YAKUB b. Abdülhak, 528  
 YAKUB b. Süfyan, 583  
 Yakubiye, 481  
 YAKUT, 232  
 YAKUT Mustasımî, 747  
 YALA b. Münnye, 442  
 YALEF b. Esved, 1075  
 YA'YA (Ma'Ma), 1076  
 Yardımlaşma, 334, 335, 633, 682, 683, 707, 769  
 YASHUR, 167  
 YASİN İclî, 589  
 YASİR, 170  
 Yazı, 495, 742, 743 bk. Hat  
 Ye'cüc, 255  
 Ye'cüc Me'cüc (Gog-magog), 253, 255, 256, 263  
 Ye'cüc Me'cüc seddi, 218, 241, 257  
 Yedi iklim (Ekâlim-i seb'a), 219  
 Yedinci iklim, 256  
 Yehemut, 157  
 YEHUDA, 167, 343  
 Yemek, 670, 741, 742  
 Yemâme, 235, 239, 240, 261

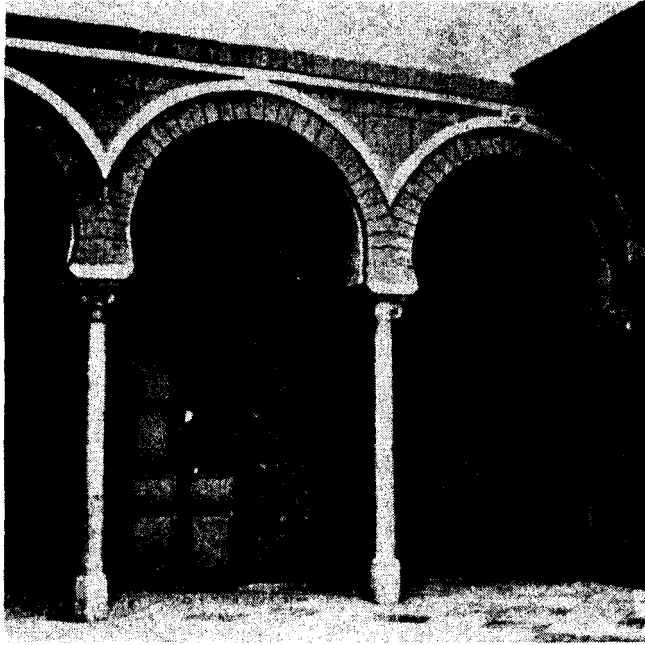
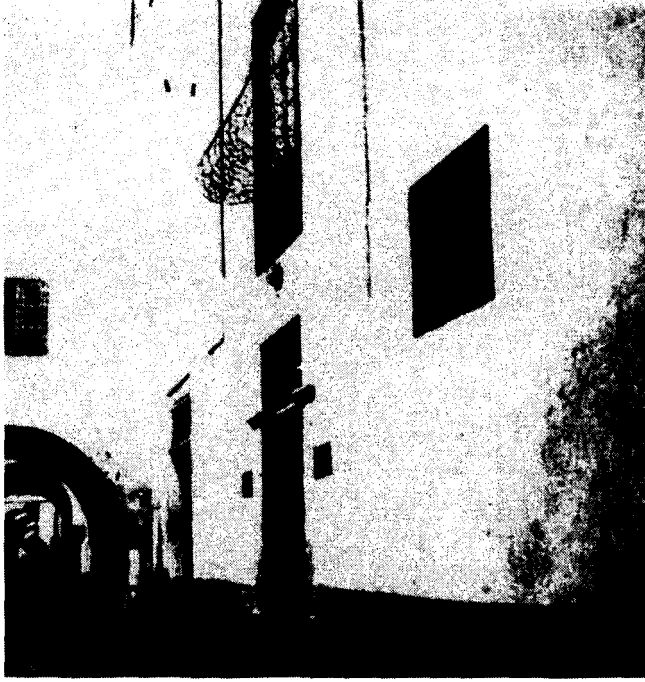


- Yemen, 169-172, 181, 233, 234, 260-262, 269, 303, 349, 359, 365, 639, 667  
Yemenliler, 261  
Yengeç burcu, 224  
Yengeç dönencesi, 229  
Yermuk, 378  
Yesrib, 167, 172  
YESRİB b. Mehlâil, 647  
YESTAŞİB, 170  
YEŞU b. Şârih, 479  
Yeşil Deniz, 220  
Yeşil renk, 511  
YEZDÎCERD, 383  
Yezdicerd tarihi, 615  
YEZİD b. Abdülmelik, 514  
YEZİD b. Ebu Ziyad, 588  
YEZİD b. Muaviye, 443, 450, 452, 457-459, 640  
YEZİD b. Zurey, 585  
Yıldızlar, 956-962  
Yıldızların ruhâniyeti, 899  
Yol, 716  
Yol kesen, 551  
Yol kesme, 551  
Yubs, 224  
Yübûset, 936  
YUHANNA, 480  
Yunan, 161, 205, 250, 260, 386, 418, 478, 667, 705, 866, 872, 873, 883, 886, 1054  
Yunan ilimleri, 205  
Yunanlıların heykelleri, 648  
YUNUS b. Ebu İshak, 590  
YUSUF Hz. 167, 334, 866  
YUSUF b. Abdülmümin, 504  
YUSUF b. Haccac, 881  
YUSUF b. Ömer, 514  
YUSUF b. Taşşin, 474, 541  
YUSUF b. Yakub b. İshak, 347  
YUŞA Hz. 343, 477, 644
- Z**
- Zabulistan (Gazne), 615
- ZÂDÂN-Ferruh, 493  
Zafer, 399  
Zâhid, 272  
Zâhir, 846  
Zâhirîler, 803, 804  
ZÂİDE, 582  
Zakkum ağacı, 672  
Zamâir, 308  
Zarûrât ve tabiiyyât, 209  
Zarûrât-ı hams, 209, 551  
Zarurî ihtiyaç maddeleri, 656  
Zarurî ihtiyaçlar, 722  
Zarurî-i zâtî, 889  
Zat, 821  
Zat-ı eşya, 767  
Zat-ı müdrike, 297  
Zat-ı Nebî, 292  
Zâtî icab (İcab-ı zâtî, causality), 280  
Zâtü'l-ebvâb (Kapılı), 201  
Zâtü'l-imad, 172  
Zayıf hadis, 795  
Zayice, 316-320  
Zâyirçe, 915-932  
Zebani, 837  
ZECCAC, 759  
Zecel, 1066-1080  
Zecr, 301  
Zegave, 232  
ZEHEBÎ, 583, 584, 588-590, 592  
ZEHEYR, 1052  
ZEHRAVÎ, 879  
Zekât, 278, 539, 714, 715  
ZEMAHŞERÎ, 172, 788, 837, 1005, 1008, 1011, 1012, 1025  
Zemzem kuyusu, 643  
Zenaat erbabı, 365  
Zenâte, 161, 236, 325, 340, 351, 355, 358, 360, 375, 376, 379, 385, 388, 392, 406, 418, 446, 473, 475, 490, 505, 510, 511, 523, 556, 569, 607, 686  
ZENÂTÎ, 309  
Zenbil kıssası, 180  
Zenciler, 220, 262, 263, 266, 267, 363  
Zenginlik, 325, 661-663

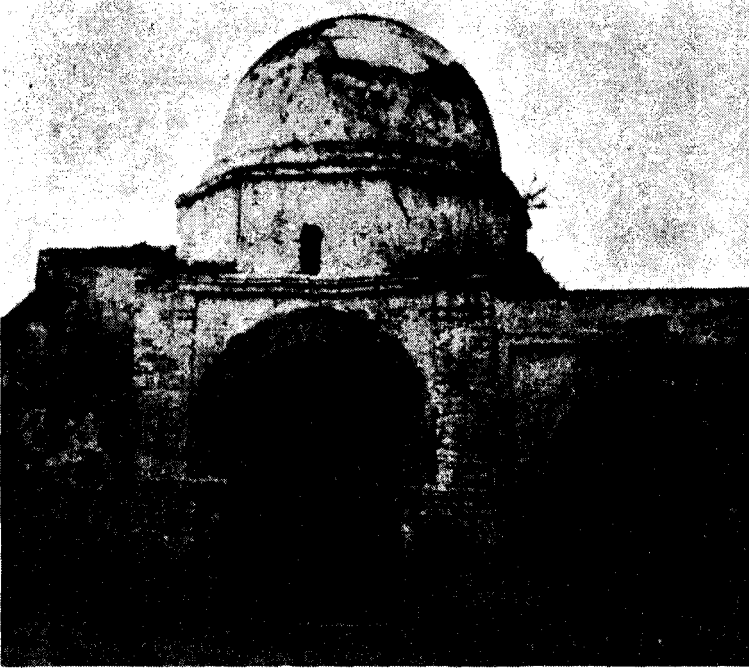
- Zenit noktası (müsamete), 223, 224, 228, 262  
 Zer-keş, 522  
 Zervân kuyusu, 900  
 Zevât-ı mahz, 767  
 Zevât-ı ruhâniye, 296, 771  
 ZEVAVÎ, 811, 812  
 Zevk, 327, 851, 1023  
 ZEYD b. Ali, 434, 437  
 ZEYD b. Erkam, 458  
 ZEYD b. Sabit, 442  
 ZEYD b. Ammî, 586  
 Zeydiler, 436  
 Zeydiye, 434, 611  
 ZEYNELABİDİN, 434  
 Zeyyanogulları, 340, 341  
 Zîc (Ezyâc) ilmi, 871, 884  
 Zihnî suret, 1035  
 Zikir, 298, 304, 306, 852  
 Zimam resmi, 924  
 Zina, 672, 673  
 Ziraat, 323, 542-544, 658, 698, 718, 893, 894  
 Ziraat âletleri, 714  
 Ziraî mahsul, 570, 637  
 Ziraî mücadele ilaçları, 658  
 Ziridîler, 557, 725  
 ZİRR b. Hubeyş, 582  
 Ziryab, 760  
 ZİYAD b. Ebu Süfyan, 419, 519  
 ZİYADETULLAH b. İbrahim b. Ağleb, 502  
 ZU RUMME, 1037, 1045  
 ZÜBAN, 615  
 Zu'be, 341  
 Zuğba, 340  
 Zulâmi, 755  
 Zûlar, 727  
 Zulüm, 215, 333, 549-553, 665, 715  
 Zurna, 755  
 ZÜBEYR b. Avvam, 442  
 Zühal, 157, 612, 613  
 Zühd, 849-865  
 Züheriyyîn, 312  
 ZÜHEYR, 1045, 1048  
 Zühre, 614, 643  
 ZÜHRE b. Havbe, 331  
 Zühre yıldızı, 312, 901  
 ZÜHRÎ, 167, 493, 643, 793  
 ZÜ'L-İZAR, 170, 171  
 ZÜ'L-KARNEYN, 598  
 Zü'l-vezâreteyn, 489

**FOTOKOPİLER**  
**Mukaddime'nin yazma**  
**basma ve tercümelerinden**  
**örnekler**





Tunus'ta İbn Haldun'un doğduğu ev



İbn Haldun'un Tunus'ta Kur'an okuduğu Dâru'l-Kur'an













كتاب البحر وديوان المبتدأ والخبر  
 في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم  
 من ذوى السطان الاكبر  
 تأليف الامام العبد المذنب الفاضل شيخ القدر  
 اصيل المجد المتقدم في الفنون العريقة  
 والتقية عبد الرحمن بن محمد بن محمد  
 الحسيني الحسيني الحسيني

٨٨٨

هذا الكتاب من كتب البحر وديوان المبتدأ والخبر  
 في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم  
 من ذوى السطان الاكبر  
 تأليف الامام العبد المذنب الفاضل شيخ القدر  
 اصيل المجد المتقدم في الفنون العريقة  
 والتقية عبد الرحمن بن محمد بن محمد  
 الحسيني الحسيني الحسيني

هذا الكتاب من كتب البحر وديوان المبتدأ والخبر  
 في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم  
 من ذوى السطان الاكبر  
 تأليف الامام العبد المذنب الفاضل شيخ القدر  
 اصيل المجد المتقدم في الفنون العريقة  
 والتقية عبد الرحمن بن محمد بن محمد  
 الحسيني الحسيني الحسيني

[illegible][illegible]



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۝ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ مَوْلَانَا وَالْأَعْيُنُ  
 عَلَى سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا الْعَبْدِ الْفَقِيرِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَبِالدِّينِ قَانِنِي الْمُسْلِمِينَ  
 ابْنِ زَيْدِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ خَلْدُونَ الْخَضِرِيِّ الْمَالِكِيِّ إِذَا مَرَّ بِهِ أَيْامُهُ وَأَعْرَاحُ كَامِهِ  
 وَسُدَّ دَقِيقُهُ وَإِبْرَامُهُ ۝ وَخَتَمَ بِالسَّحَابَاتِ أَعْمَالَهُ بِقَصْلِهِ وَلَا يَمُدُّهُ  
 إِلَّا هُوَ ذَلِكَ وَالْقَادِرُ عَلَيْهِ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ  
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ الْبَرَقُ وَالْجَبَرُوتُ وَبِيَدِهِ الْمُلْكُ وَالْمَلَكُوتُ وَالْأَلْسِنَةُ  
 الْحَسَنَةُ وَالنُّفُوتُ ۝ إِنَّ بَالَهُمْ فَلَا يُزْبَعُ عَنْهُ مَا تَطْلَعُ الْخُفُوتُ أَوْ تَغْفِيهِ السُّكُوتُ  
 الْقَادِرُ فَلَا يَجْمَعُ شَيْءٌ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا يَفُوتُ أَشْيَانًا مِنَ الْأَرْضِ  
 نَسْمًا ۝ وَاسْتَعْمَرْنَا فِيهَا الْجِبَالَ وَأَمَّا وَبَشَرْنَا مِنْهَا أَرْزَاقًا وَفَسَلْنَا بِكَفْوفِهَا  
 الْأَرْحَامُ وَالنُّفُوتُ وَبَكَّهْنَا الرِّزْقَ وَالْقُوتُ وَطَلَبْنَا الْإِيَامَ وَالْمَوْتَ  
 وَتَعَوَّرْنَا الْأَجَالَ الَّتِي خَطَبْنَا عَلَيْهَا كَائِنًا الْمَوْقُوتُ ۝ وَلَهُ الْفَقْدُ وَالشُّبُوتُ ۝ وَهُوَ  
 الْمَيِّتُ الَّذِي لَا يَمُوتُ ۝ وَالصَّلَوةُ وَالْإِيمَانُ عَلَى سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ الْأَعْرَبِيِّ الْمَكْتُوبِ  
 فِي الْبُورِ وَالْأَجَلِ الْمَقُوتِ ۝ الَّذِي تَحْفَظُ لِفَصَالِهِ الْجِبَالَ قِيلَ إِنَّ سَعَادَةَ الْأَحْيَادِ  
 وَالسُّبُوتُ ۝ وَيَبْأَنُ بَحْلُ الْبَهْمُوتِ ۝ وَيُهْدَى بَصْدَقُهُ لِلْهَامِ وَالْعُكُوتِ  
 وَعَلَى أَلَمِهِ وَأَصْحَابِهِ الَّذِينَ لَمْ يَمُوتُوا فِي حَيَاتِهِ وَاتَّاعَهُ الْأَثَرُ الْعَبِيدُ وَالصَّبِي ۝ وَالتَّمَلُّ  
 الْجَمِيعُ فِي مَظَاهِرِهِ وَلَعْدُ وَهُوَ الشَّحْلُ الشَّيْبُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمْ مَا تَصِلُ  
 إِلَّا سَلَامُ جَدِّهِ الْمَخُوتِ ۝ وَانْقَطَعَ بِالْكَفْرِ حَبْلُهُ الْمَبُوتُ ۝ وَسَلِمَ كَثْرَتُهُ  
 أَمَّا مَحْدُودُهُ فَازْفَرُّ اتَّارُخُ مِنَ الْقَوْلِ الَّتِي تَنْدِي بِهَا الْأَمْرُ وَالْإِحْيَاءُ وَتُسَدُّ إِلَيْهِ الرُّبَابُ  
 وَالرَّجَالُ وَتَسْمُو أَلَمُهُ السُّوقُ وَالْإِفْعَالُ وَتَبْتَاقُ فِيهِ الْمُلُوكُ وَالْأَقْبَالُ  
 وَتَسْلُكُ فِي هَذِهِ الْعِلْمَاءُ وَالْجُهَالُ ۝ إِذْ هُوَ فِي ظَاهِرِ الْأَيَّامِ وَالْأَيَّامُ فِي الدُّوَلِ  
 وَالسُّوَابِقُ مِنَ الْقُرُونِ الْأُولَى سَمَقَ لَهَا الْأَقْوَالُ وَنَصَفَ فِيهَا الْأَمْثَالُ  
 وَنَظَرَتْ بِهَا الْأَنْدِيَّةُ إِذَا غَضَّهَا الْأَحْقَالُ وَتَوَدَّى لِنَاسِ الْخَلِيقَةِ إِذَا غَضَّهَا  
 كَيْفَ تَقَابَتْ بِهَا الْأَحْوَالُ ۝ وَاسْتَعْلَدَ الدُّوَلُ فِيهَا الْبَطَاقُ وَالْجُهَالُ وَجَمَعُوا الْأَرْضَ حَتَّى  
 نَادَى بِهِمُ الْأَرْبَابُ وَحَازَ مِنْهُمْ الرُّوَالُ ۝ وَفِي بَاطِنِهِ نَظَرٌ وَتَحْقِيقٌ وَتَطْلِيلٌ لِلْكَائِنَاتِ  
 وَمَا دَبَّهَا دَقِيقٌ ۝ وَعَلِمَ بِكَيْفِيَّاتِ الْوَفَائِعِ وَأَسْبَابِهَا عَمِيقٌ ۝ فَعَوْلَ ذَلِكَ أَصِيلُ  
 فِي الْحِكْمَةِ صَبِيقٌ وَجَدَّ بِأَنْ يَمُدَّ فِي عَالَمِهَا وَخَلِيقٌ ۝ لِحَوْلِ الْمَوْجِخِ  
 الْأَسْلَامُ قَدْ اسْتَوْعَبُوا الْحَارَ الْأَيَّامُ وَجَمَعُوا هَاجِرَهَا وَسَطَرُهَا فِي مَجَافِهَا  
 الدَّفَائِرُ وَأَوْدَعُواهَا ۝ وَخَلَطَهَا الْمُتَطَفِّلُونَ بِدَسَائِسِ مِنَ الْبَاطِلِ وَهَمَّوْا فِيهَا أَوْ  
 اسْتَدْعَوْهَا ۝ وَزَحَفَ مِنَ الرُّوَايَاتِ الْمُضْغَعَةُ لَفَقْوَهَا وَوَسَّعَهَا وَأَتَمَّقَ بِهَا  
 الْأَنَارُ الْكَبِيرُ مَهْمُومٌ وَعَدَّهَا وَأَدْوَمَهَا الْيَمِينُ ۝ وَبَرَّهَا وَأَمَرَ بِالْأَحْطَاءِ أَسْبَابُهَا  
 إِلَهُ قَائِمٌ وَالْأَحْوَالُ وَلَمْ يَرَا عَوَهَا ۝ وَلَا رَفَعُوا أَسْرَافَهَا فِي الْأَحَادِيثِ وَلَا دَنَعُواهَا  
 فَالْحَقِيقُ قَلِيلٌ وَطَرَفُ الشَّقِيقِ فِي الْعَالِ كَلِيلٌ ۝ وَالْعِلْمُ وَالْوَهْمُ تَسْيِيتٌ لِلْأَحْيَارِ  
 وَخَبْلٌ وَالتَّقْلِيدُ عَيْبٌ فِي الْأَدْبَارِ وَسَلِيلٌ ۝ وَالتَّطَفُّلُ عَلَى السُّوَابِقِ غَرَضٌ لِمَوْلَانَا  
 وَمَرْغَى الْبَيْلِ مِنَ الْأَيَّامِ وَبَيْلٌ ۝ وَالْحَقُّ لَا يَتَّعَاظُمُ سُلْطَانُهُ وَالْبَاطِلُ يُقَدِّفُ نَشَا  
 التَّطَرُّفُ ۝ طَانَهُ ۝ النَّافِلُ نَاهُو بَيْلٌ وَنَقْلٌ ۝ وَالْبَصِيرَةُ تَقْدُ الصَّحِيحَ إِذَا تَمَقَّلَ  
 وَالْعِلْمُ









فرأید منظومہ محمد سعوده ولأی منضوده انبئ محمودہ نثار درگاه معالی کبریا به  
 حقیقی وشایان در کہ مرا بای عالمده ر و نما اولان صور کو نا کون حواد تک برغوی کریمه  
 کل یوم هوقی شأن مجملای غیبیدن صحیفه وجوده ظهور و پروزی شواهد  
 حکمت بالغه ودلائل قدرت باهره سی اولوب صحایف انفس وآفاقده مسطور اولان  
 آلتینات صور کائنات حج فاطمه الوهیتی ادله ساطعه ربوبیتدر اول مبدع  
 بدیع الصنع والایجاد در کہ افعال متقنه وآثار محکمہ سی عالم غیب وشهادت محاط  
 هم محیطی اولدینضه برهان مبین اولسوب وجوب وجوده افاضه جود ایلہ تفرد  
 وتوحدہ دلیل میندر افضل صلوات زاکات اشرف نجات طیات مرکز دائره  
 وجود صاحب الخوض المورود والمقام المحمود اولان خاتم الانبیاء رسول کبریا ابوالقاسم  
 (محمد المصطفی صلی الله علیه وسلم) حضرتلرینک خاکبای مشکساینه شایسته ابلاغ  
 واهدای ونیر اعظم ذات سعودی مطلع غیبیدن عالم شهودہ بر تو انداز ظہور  
 اولدقده بالجله آفاق ربع مسکون انوار اسلام ایلہ تابان ودرخشان وظلمات کفر و ضلال  
 بی نام ونشان اولوب ایم ناجید وقرون ماضیه به مبعوث اولان جمیع انبیاء ومرسلین  
 صلوات الله علیهم اجمعین حضرتانک افضل واشرفیدر ودخی جات دین مبین  
 وهده شہواتین اولان آل واصحابی واتباع واحزای اراحنه کہ هر بری قلہ رفیعہ  
 اسلامده هم نثار اولوب مناقب حسنه وسیر مستحسنه لری مثل سائر در رضوان الله تعالی  
 علیهم اجمعین اما بعد ارباب البابه سیر و خنی اولیسه کہ جوهر هم وکمال حلبه جمال  
 انسان اولوب تحصیل علومده فکر ونظر صیامده ومذاکره ومدارسه سی قیامده عادل  
 اولدینی صحایف کتب وآثارده مسطور در لکن دوحه ذات النضره علیک شعب

و اغصانی

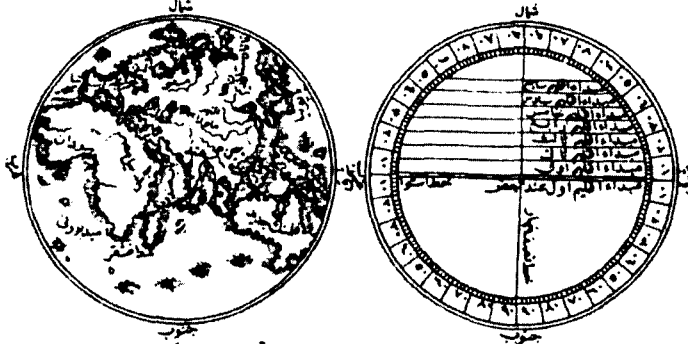


فصل ۵ کتاب اولک اوچن فی فصلک بکری بشقی فصلی احکام امامت و خلافتند  
طوائف شیعه مک مذاهب مختلفه لری یسانده در

معلوم اوله که شیعه لفظی لسان هریده مطلق بر شخصک اهوان و انصارینه و اتباع  
و اصحابه اطلاق اولوب بعده ائمه ففها و متکلمینک متقدمین و متأخرین قنده حامدن  
خاصه نقل طریقه امام علی کرم الله وجهه حضرت نعلری و اولاد کرامتی ساز خلفای  
راشدینه تفضیل و ترجیح ایدن قومه تخصیص اولندی و عامه فرق شیعه یتارنده اجاع  
و اتفاق اولتان عقاید زابغه و اقوال باطله دندر که بونلرک رای و مذاهبری اوزره امامت  
و خلافت امینک رای و اجتهد لرینه مفوض و انلرک تعینی ایله تعین اولان مصالح  
عامه دن اولوب بلکه صوم و صلا و حج و زکات کبی ارکان دین اسلامدن برکن قوم  
اولغه یغمبر علیه الصلا و السلام حضرت نعلری انک تعین و تخصیصی ترک و اهمال ایله ائمه  
نقویض و احاله یورملر بی نیجوز ایتمزل بلکه زعم فاسد لری اوزره عهد نبوت و زمان  
رسالتدن مسکره جالس مسند خلافت اولان ذالک تعینی بی علیه السلام اوزرینه واجب  
اولوب ترک و اهمال جائز دکلدردو اجاع و اتساق ایلدیلر و دخی شیعه قنده امامت  
و خلافتند ذنوب و آئامدن عصمت و طهارت شرط اولوب امام اهل اسلام صفایر و یکاردن  
معصوم اولق و اجیدر دیدیلر و امام علی کرم الله تعالی وجهه حضرت نعلری رسول الله  
صلی الله تعالی علیه وسلم حضرت نعلری کندیلردن مسکره امام و خلیفه تعین یور دیلر دیو ادعا  
ایندوب یو بایده مشکاة صدر نبوند ن صادر اولق اوزره نصوص و ادله نقل و روایت

و مذهب

احوالند و حدود و مسافت لرند ن خبر و روبرو ربع مكنوند . واقع ملكك نرك و شهر لك  
و جبال و نهرك و صحرالك احوالني و قوفلري مقدارني نخر و معموره ارضي يدي قسمه  
تقسيم ايلوب و اقليم سبعة اسمبله نسجه ايلديلر و بواقليلرك هر برينك طولني تعيين ايجون  
مفريدن مشرقه طولري و ر خط مستقيم فرض ايدوب هرايك خطسك ماينني براقليم  
عد ايلديلر و هراقليله بوايك خطسك اراستده اولان مسافه بر برينه برابر اولمسه  
اقليم سبعة نك عرضلري برابر لكن طوللري مختلف اولوب اقليم اول اقليم نائيدن اطول  
ثاني نائيدن ثالث رابعدن رابع خامس سادسدن سادس اقليم سابعدن اطول  
و يدني اقليم جله اقلبدن اصغر اولور سبي دني بودر كه جرم ارضك ربع مكنون  
اطلاق ايلديكري قطعه سي برمدور قبه شكلند . بگردن طشره چيقوب و دارا مادار  
جمله اطراف و جوانبي بمرحيط قوشاق كي احاطه ايلديكندن ناشي بهرحال اول قبه نك  
اور تاسه مورو ايدن خط مستدير بانه رينه طولري چقان سار خطلردن اطول و يانسه  
ز ياده قريب اولان خط جله دن اقصرا و لني اقتضا ايمكله اقليم اولك بطليوس قنده  
اولي كره ارضك وسطنده مفروض خط استوا اولمسه جله دن اكبر ايك نهي اقليمك اولي  
اولكي اقليمك آخري اولمسه طول قليل اولوب كند كجه هراقليمك طولی اوستنده كي  
اقلبدن قليل اوله رقي يدني اقليمك آخرونهايي جله سندن اقصرا اولور ننه كيم اشبو  
صورت مرسومه ني . مشاهده دن حقيقت حال ظاهر اولور



• و دني اصحاب فن جغرافيا اقليم سبعة دن هر براقليم طولنه كوره مفريدن مشرقه  
طولري برينه برابر و ر قسمة تقسيم ايله يدي اقليمني بخش قسم ايدوب و هراقليمك قسملرينك  
ايندالني جهت غربده سته بوغازي خارچنده واقع بمرحيط ساحلند فرض و تعيين  
ايلوب و نهاينني بمرحيط شرفي ساحلند اولان آخر معموره دن اعتبار ايلديلر و كذلك  
هراقليله اعتبار اولان اوز قسمة هر برينه موجود اولان ممالك و بلدانك احوالني و عمارت  
و خراب اولان محلك ياتي على التفصيل ذكر و نخر ايلديلر • و دني ذكر ايلديلر كه جهت  
هريده ددني اقليمده درباي محيطدن بحر روي كه آق دكدر سته بوغازدن خروجه  
باشلوب جهت شرقه طولري ممتد اولور و سته بوغازي برطار بوغازدن بحر محيطدن  
اول بوغازك بيجر وسنه كرلده صاغ طرفنده اولان ساحلده مغرب اولكه سنك نهاينده

\* (۵۰۰) \*

مع ذلک منرب زمین اها لیس کتاب تہذیبی سخن دوسلرندہ قرائت و شفا ہداید دلر و اہم ہدیہ کن پشادہ  
الصرطہ مستقیم

ما نررتبہ مشیت کبرا اولان علای کرام و ذوات معارف افساددن بیری زادہ محمد صاحب افندکنا محسوس  
مقدمہ ابن خلدون ترجمہ ستہ ششیر ساق اہتمام و بذل نبوی مالاکلام ایدرک چار سوی بلاغندہ عرض  
کلاسی فضل و عرفان و ابراز بدیضای فصاحت و بیان بیور مشلرا یہ دہ کتب خاتمہ خوش خراملری بوجہ  
زلزلہ و قنار و مرکز فراغتہ حلف عثمان اختیار ایدر یکدن اشبور ترجمہ نا فہمک مبالغہ ستہ دغیت بیورہ جن  
ذوات معارف سمات مقدمہ دن بلا ترجمہ باق فلان فصولک دخی مبالغہ ستہ خواہش کراولہ جملری  
درکار بولنوب حرمانت لری دراکورہ مدیہ کندن نتیجا لغائندہ فصول مذکورہ عری  
العادہ اولہ ورق اشبور ترجمہ نک ذلکہ تخریر و کتابت برلہ اکیال جملہ مطبوعہ بہ مبادرت اولندی

## \* (علم الفرائض) \*

وہو معرفۃ فروض الوراثۃ و تقصیم سهام الفریضۃ مما تقع باعتبار فروضها الاصول و مناسبتھا و ذلک اذا  
هلت احد الورثۃ و انکسرت سہامہ علی فروض و ذلک فانہ حیث یتحتاج الی حساب یصح الفریضۃ الاولی حیث  
یعمل اہل الفروض یجمعا فی الفریضین الی فروضہم من غیر تجزئۃ و قد یكون هذه المناجات اکثر من واحد و انین  
و شذوذ لان بعدد اکثر و بقدر ما یتعد یتحتاج الی الحساب و کذلک اذا کانت فریضۃ ذات وجہین مثل ان یقر  
بعض الورثۃ بوارث و بیکر الآخر فقص علی الوجہین حیث و یظہر مبلغ السہام ثم تقسم الزکۃ علی سہام  
الورثۃ من اصل الفریضۃ و کذلک یتحتاج الی الحساب و کان غالباً فیہ و یجملوہ فاما مفرداً و لکن سہامہ نا لیف  
کثیرۃ اشہرہا عند المالکین من متأخری الاندلس کتاب ابن ثابت و یختصر الفاضل فی القاسم الموقر فی الجعدی  
و من متأخری فریضۃ ابن الفریط الملقب و اما المہم و اما الشافعیہ و الحنفیہ و الحنابلہ فہم فیہ نا لیف کثیرۃ  
و اعمال عظیمۃ صعبۃ شادہ لہم با تسامح الباع فی الفقہ و الحساب و خصوصاً اما المالک رخی اہم شالیف  
و امثالہ من اہل الذہاب و ہون شریف لجمہ بین المعقول و المنقول و الوصول بہ الی الحق فی الوریات  
بوجہ صمیمۃ بقینۃ عندما یجمل الخلو و یسئل علی القاسمین و للعلماء من اہل الامصار ما عاہ و من  
المستغنی من یتحتاج فیہا الی الخلو و الحساب و فروض المسائل الی یتحتاج الی استخراج المہولات من فزون  
للسحاب کما یجوز و اللغالبۃ و التصرف فی الجذور و امثال ذلک فیملون بہا نا لیفہم و ہو و ان لم یکن متداولاً  
بین الناس لا یفید فیہا بدلولونہ من وراثتہم لغرائہ و غلۃ و قوہ فہو یفید المراد و یحصل المالکۃ و لذلک اول  
علی کل الوجوہ و قد یجئ الاکثر من اہل هذه الفرض علی فضلہ بالحدیث المنقول عن اہل ہریرۃ و رضا عنہ ان  
الفرائض نك العلم و انہا اول ما یجسی و قد وایہ نصف العلم خرجہ ابو نعیم الحافظ و اجمع بہ اہل الفرائض  
بناء علی ان المراد بالفرائض فروض الوراثۃ و الذی یظہر ان هذا الحصل بعید و ان المراد بالفرائض انما فی الفرائض  
التکلیفیۃ فی العبادات و العادات و الموارث و غیرہا و ہذا المعنی یصح فیہا النصفۃ و الثلثۃ و اما فروض  
الوراثۃ فہی اقل من ذلک کلہ بالنسبۃ الی علم الشرعیۃ کلہا و یبیین هذا المراد ان حمل لفظ الفرائض علی هذا  
الغرض المخصوص او تخصیصہ بفروض الوراثۃ انما ہو اصطلاح نا شئ للفقہاء عند حدوث الفنون و الاستصلاحات  
و لم یکن سدا لا سلام یطلق هذا علی عمومہ مشتقاً من الغرض الذی ہو لفظ التقدیر و التقطع و ما کانت  
المراد بہ فی اطلاقہ لا جمیع الفروض کا ظنا و ہو حقیقتہ الشرعیۃ فلا ینفیر ان یحمل الی ما کان یحمل  
فی عصرہم فہو الباق بمراد ہم منہ و اہم سببنا و تعالیٰ العلم و بہ التوفیق

## \* (اصول الفقہ و ما یعلق بہ من لیل و اللیل و فیات) \*

اعلم ان اصول الفقہ من اعظم العلوم الشرعیۃ واجلھا قدراً و اکثرھا فائدۃ و ہو انظر فی الاہلۃ الشرعیۃ



انواع علوم الیه طرق تعلیم و یونلر عارض اولان احوال یساننده اوله رق مقدمه  
ولوا حق عیدیه بی حاوی اولوب مقدمه شول فکر انسانی یساننده درکه انکله نوع  
بشر سائر حیواناتدن تمیز و معاشنی تحصیل و بو خصوصه انسانی جنسله تعاونه  
و معبودی و رسول کرام علیهم السلامک طرف باریدن تبلیغ ایشدیکي اموری تصدیق  
و اذعان مهتدی و موفق اولسبله کافه حیوانات انسانی مطیع و مسخر اولوب جناب حق  
نوع بشری بوجهله یک جوق مخلوقات، اوزرینه بفضل ایشدر

### فصل فکر انسانی یساننده در

معلوم اوله که حق سبحانه و تعالی حضرتلری نوع بشرک کانه مبدأ و هلت و کاشان  
اوزرینه فضل و رحیمانه قایت و نهایت ایش اولسدیغی فکر الیه بونوعی سائر  
حیواناتدن ممتاز ایشدر تفصیل حال بوضوال اوزره درکه مطلقا ادراک مدرکک دانندن  
خارج اولان اشباه بالذات شعور و اطلاعتدن عبارت اوله رق سائر کائنات و موجودات  
میانسندن بالکثر حیوانه مخصوص اولوب بوسورنده حیوانات کندولرینه جناب حق  
احسان بیورمش اولسدیغی سمع و بصر و شمع و ذوق و لمسدن عبارت اولان حواس  
طاهره الیه ذاتلرندن خارج اولان اشبابی درک و حس ایدرلر و انسانی بوندن بشقه  
برخاصه دخی وارد که دانندن خارج اولان اشبابی و رای حسده اولان فکر الیه ادراک ایدر  
شوبله که بطون دماغده مرکوز اولان قوی الیه صور محسوساتی انتزاع و ذهنی صور  
مذکوره ده احاله و اعمال ایدرک انلردن دیگر صورلر تجرید و اختراع ایدر اشته فکر  
دیدیکر و رای حسده اوله رق اول صورلر ده تصرف و ذهن انلرده انتزاع و ترکیب الیه

جو لان

IBN KHALDŪN

## THE MUQADDIMAH

*An Introduction to History*

TRANSLATED FROM THE ARABIC BY

FRANZ ROSENTHAL

IN THREE VOLUMES

1



BOLLINGEN SERIES XLIII

PRINCETON UNIVERSITY PRESS

**I**N THE NAME OF GOD, THE MERCIFUL,  
THE COMPASSIONATE. PRAY, O GOD,  
FOR OUR LORD MUHAMMAD AND HIS  
FAMILY AND THE MEN AROUND HIM. 30

THE SERVANT of God who needs the mercy of God who is so rich in His kindness, 'Abd-ar-Rahmān b. Muḥammad b. Khaldūn al-Ḥadramī—God give him success!—says: <sup>1</sup>

Praised be God! He is powerful and mighty. In His hand, He holds royal authority and kingship.<sup>2</sup> His are the most beautiful names and attributes. His knowledge is such that nothing, be it revealed in secret whispering or (even) left unsaid, remains strange to Him. His power is such that nothing in heaven and upon earth is too much for Him or escapes Him.

He created us from the earth as living, breathing creatures. He made us to settle <sup>3</sup> on it as races and nations. From it, He provided sustenance and provisions for us.

<sup>1</sup> These words are written in Maghribī script in B and C. MSS written later in Ibn Khaldūn's life are more effusive. A already has: "The *Shaykh*, jurist, imam, (religious) scholar, chief judge, Wall-ad-dīn 'Abd-ar-Rahmān b. Khaldūn—God lengthen his life—has said. . . ." C adds in the margin: "This is the Muslim Judge, Wall-ad-dīn Abū Zayd al-Mālikī." D reads: "Our Lord and Master, the servant of God who needs God, Wall-ad-dīn, the Muslim Judge, Abū Zayd 'Abd-ar-Rahmān b. Khaldūn al-Ḥadramī al-Mālikī—God lengthen his days and strengthen his judgments and repair all his powers [cf. n. 145, below] and seal his actions with good deeds in His excellence and and generosity, for He is likely and able to do that, and He 'has power over everything'—has said. . . ."

<sup>2</sup> These terms (*malik* and *malakūt*) are commonly used to refer to the natural and supernatural worlds, respectively.

<sup>3</sup> The root 'mr, from which 'umrān "civilization" is derived, is used here. It is the purpose of the *khawṣ* "invocation" of Arabic works to summarize

*Série Arabe*

IBN KHALDÛN

## DISCOURS SUR L'HISTOIRE UNIVERSELLE

*(Al-Muqaddima)*

*Traduction nouvelle, préface et notes*

PAR

VINCENT MONTEIL

*Tome premier*

COMMISSION INTERNATIONALE  
POUR LA TRADUCTION DES CHEFS-D'ŒUVRE  
BEYROUTH  
1967

## DOXOLOGIE

### INVOCATION

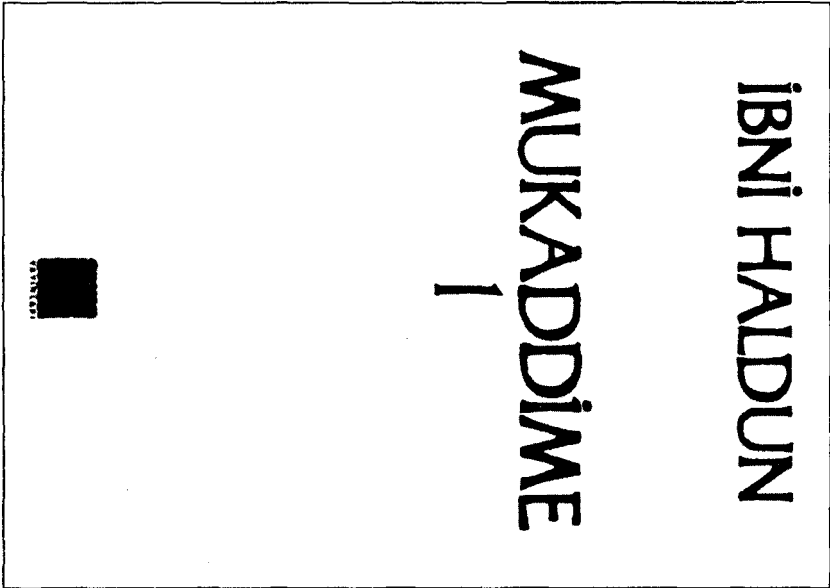
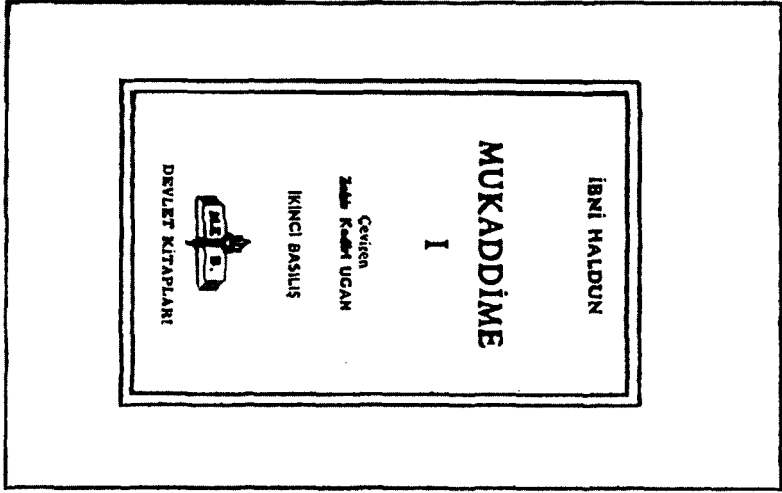
Au nom d'Allah, le Bienfaiteur miséricordieux ! Que Dieu prie sur Notre Seigneur Muhammad, sur sa famille et sur ses compagnons !

Ainsi parle le serviteur de Dieu, qui demande au Bienfaisant de le prendre en pitié: 'Abd-ar-Rahmân b. Muḥammad b. Khaldûn al-Ḥaḍramî (que Dieu l'aide!).

Dieu soit loué ! Il est tout-puissant. Il tient en Sa main l'empire du ciel et de la terre. Ses noms et Ses attributs sont les plus beaux. Rien ne Lui est étranger, fût-il secret ou ineffable. Rien ne Lui résiste, rien ne Lui échappe, sur la terre comme au ciel. C'est avec de la terre qu'Il nous a créés, qu'Il nous a donné souffle et vie. C'est sur la terre qu'Il nous a établis, comme races et nations. C'est d'elle qu'Il a tiré notre subsistance. Nous habitons les scins de nos mères, puis nos demeures. La nourriture et l'entretien nous font vivre. Le Temps nous use. Le Terme nous réclame, à l'heure fixée pour nous au Livre du Destin. Dieu seul dure et persiste. Il est le Dieu Vivant qui ne meurt pas.

Prière et bénédictions sur Notre Seigneur et Maître Muḥammad, le Prophète arabe, nommé et décrit dans la Bible et dans l'Évangile ; pour lui l'univers était en gésine, avant même qu'aux samedis ne succèdent les dimanches,







IRAN LIBRARY

*General Editor:*

S. YAR - SHAYR

# A IBN KHALDŪN

## THE PROLEGOMANA

(MUQADDAMAH)

*Translated into*

*Persian*

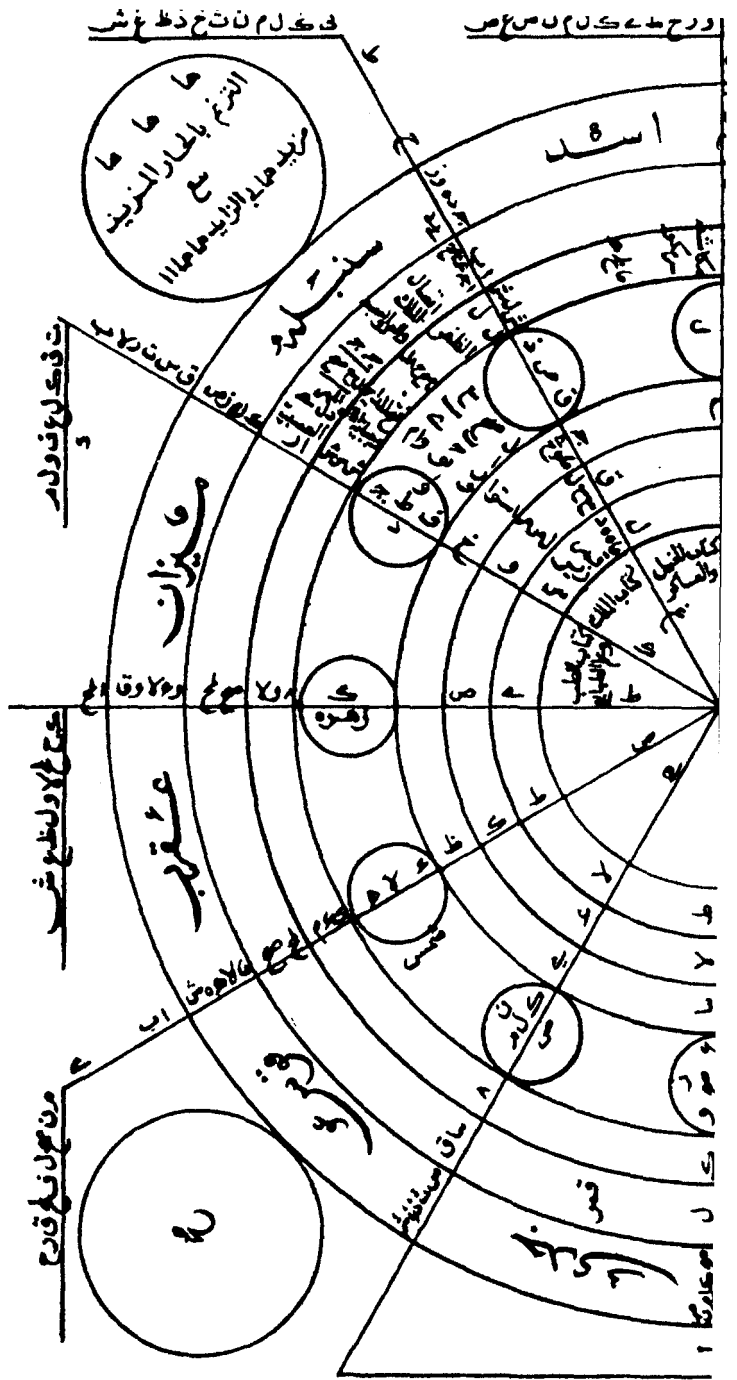
*by*

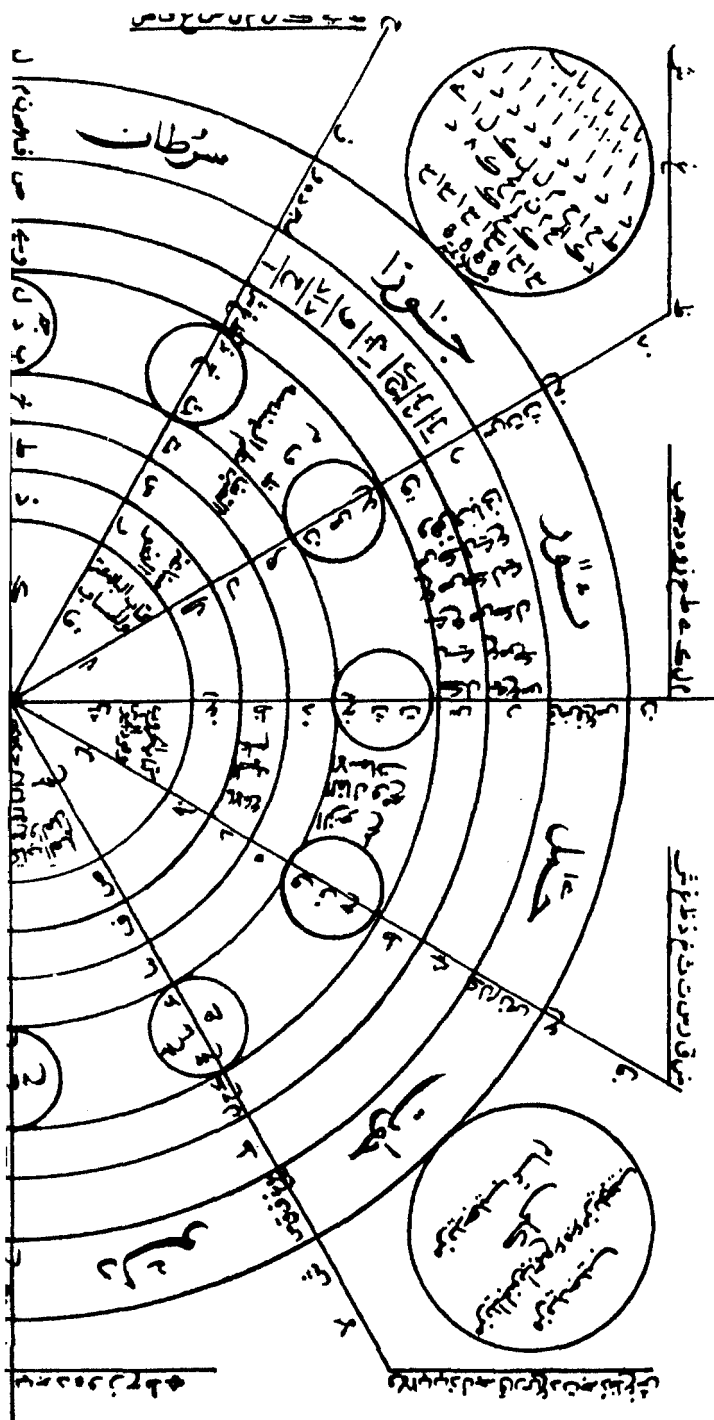
M. P. Gontābādi



IRAN LIBRARY

TEHRAN 1977





tercümesinde yer alan Zâirçe-i âlem'in açık ve kapalı şekli  
(Aslı Damad İbrahim Paşa yazmasıdır)

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100	101	102	103	104	105	106	107	108	109	110	111	112	113	114	115	116	117	118	119	120	121	122	123	124	125	126	127	128	129	130	131	132	133	134	135	136	137	138	139	140	141	142	143	144	145	146	147	148	149	150	151	152	153	154	155	156	157	158	159	160	161	162	163	164	165	166	167	168	169	170	171	172	173	174	175	176	177	178	179	180	181	182	183	184	185	186	187	188	189	190	191	192	193	194	195	196	197	198	199	200	201	202	203	204	205	206	207	208	209	210	211	212	213	214	215	216	217	218	219	220	221	222	223	224	225	226	227	228	229	230	231	232	233	234	235	236	237	238	239	240	241	242	243	244	245	246	247	248	249	250	251	252	253	254	255	256	257	258	259	260	261	262	263	264	265	266	267	268	269	270	271	272	273	274	275	276	277	278	279	280	281	282	283	284	285	286	287	288	289	290	291	292	293	294	295	296	297	298	299	300	301	302	303	304	305	306	307	308	309	310	311	312	313	314	315	316	317	318	319	320	321	322	323	324	325	326	327	328	329	330	331	332	333	334	335	336	337	338	339	340	341	342	343	344	345	346	347	348	349	350	351	352	353	354	355	356	357	358	359	360	361	362	363	364	365	366	367	368	369	370	371	372	373	374	375	376	377	378	379	380	381	382	383	384	385	386	387	388	389	390	391	392	393	394	395	396	397	398	399	400	401	402	403	404	405	406	407	408	409	410	411	412	413	414	415	416	417	418	419	420	421	422	423	424	425	426	427	428	429	430	431	432	433	434	435	436	437	438	439	440	441	442	443	444	445	446	447	448	449	450	451	452	453	454	455	456	457	458	459	460	461	462	463	464	465	466	467	468	469	470	471	472	473	474	475	476	477	478	479	480	481	482	483	484	485	486	487	488	489	490	491	492	493	494	495	496	497	498	499	500	501	502	503	504	505	506	507	508	509	510	511	512	513	514	515	516	517	518	519	520	521	522	523	524	525	526	527	528	529	530	531	532	533	534	535	536	537	538	539	540	541	542	543	544	545	546	547	548	549	550	551	552	553	554	555	556	557	558	559	560	561	562	563	564	565	566	567	568	569	570	571	572	573	574	575	576	577	578	579	580	581	582	583	584	585	586	587	588	589	590	591	592	593	594	595	596	597	598	599	600	601	602	603	604	605	606	607	608	609	610	611	612	613	614	615	616	617	618	619	620	621	622	623	624	625	626	627	628	629	630	631	632	633	634	635	636	637	638	639	640	641	642	643	644	645	646	647	648	649	650	651	652	653	654	655	656	657	658	659	660	661	662	663	664	665	666	667	668	669	670	671	672	673	674	675	676	677	678	679	680	681	682	683	684	685	686	687	688	689	690	691	692	693	694	695	696	697	698	699	700	701	702	703	704	705	706	707	708	709	710	711	712	713	714	715	716	717	718	719	720	721	722	723	724	725	726	727	728	729	730	731	732	733	734	735	736	737	738	739	740	741	742	743	744	745	746	747	748	749	750	751	752	753	754	755	756	757	758	759	760	761	762	763	764	765	766	767	768	769	770	771	772	773	774	775	776	777	778	779	780	781	782	783	784	785	786	787	788	789	790	791	792	793	794	795	796	797	798	799	800	801	802	803	804	805	806	807	808	809	810	811	812	813	814	815	816	817	818	819	820	821	822	823	824	825	826	827	828	829	830	831	832	833	834	835	836	837	838	839	840	841	842	843	844	845	846	847	848	849	850	851	852	853	854	855	856	857	858	859	860	861	862	863	864	865	866	867	868	869	870	871	872	873	874	875	876	877	878	879	880	881	882	883	884	885	886	887	888	889	890	891	892	893	894	895	896	897	898	899	900	901	902	903	904	905	906	907	908	909	910	911	912	913	914	915	916	917	918	919	920	921	922	923	924	925	926	927	928	929	930	931	932	933	934	935	936	937	938	939	940	941	942	943	944	945	946	947	948	949	950	951	952	953	954	955	956	957	958	959	960	961	962	963	964	965	966	967	968	969	970	971	972	973	974	975	976	977	978	979	980	981	982	983	984	985	986	987	988	989	990	991	992	993	994	995	996	997	998	999	1000
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	------

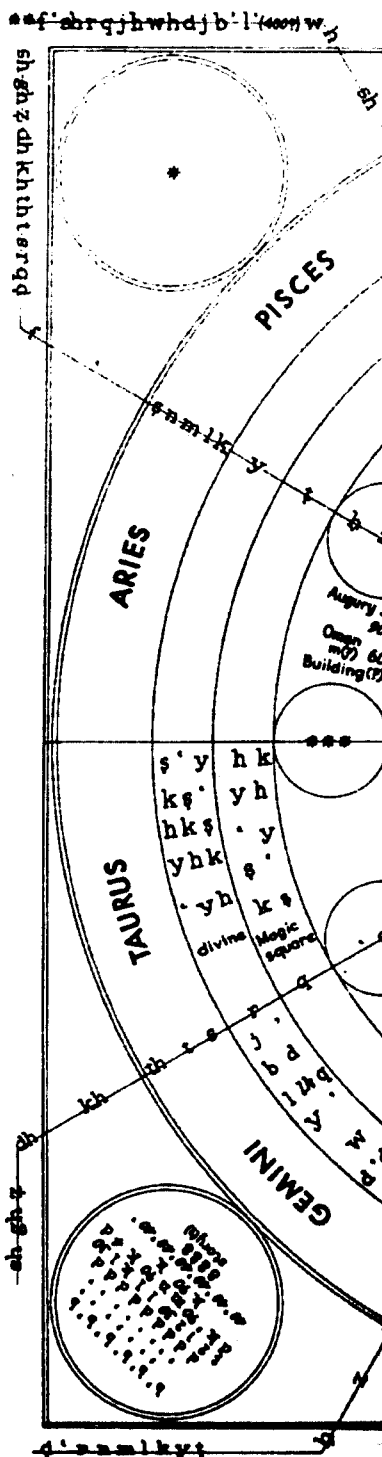
[illegible]

(see plate 1, following p. 209)

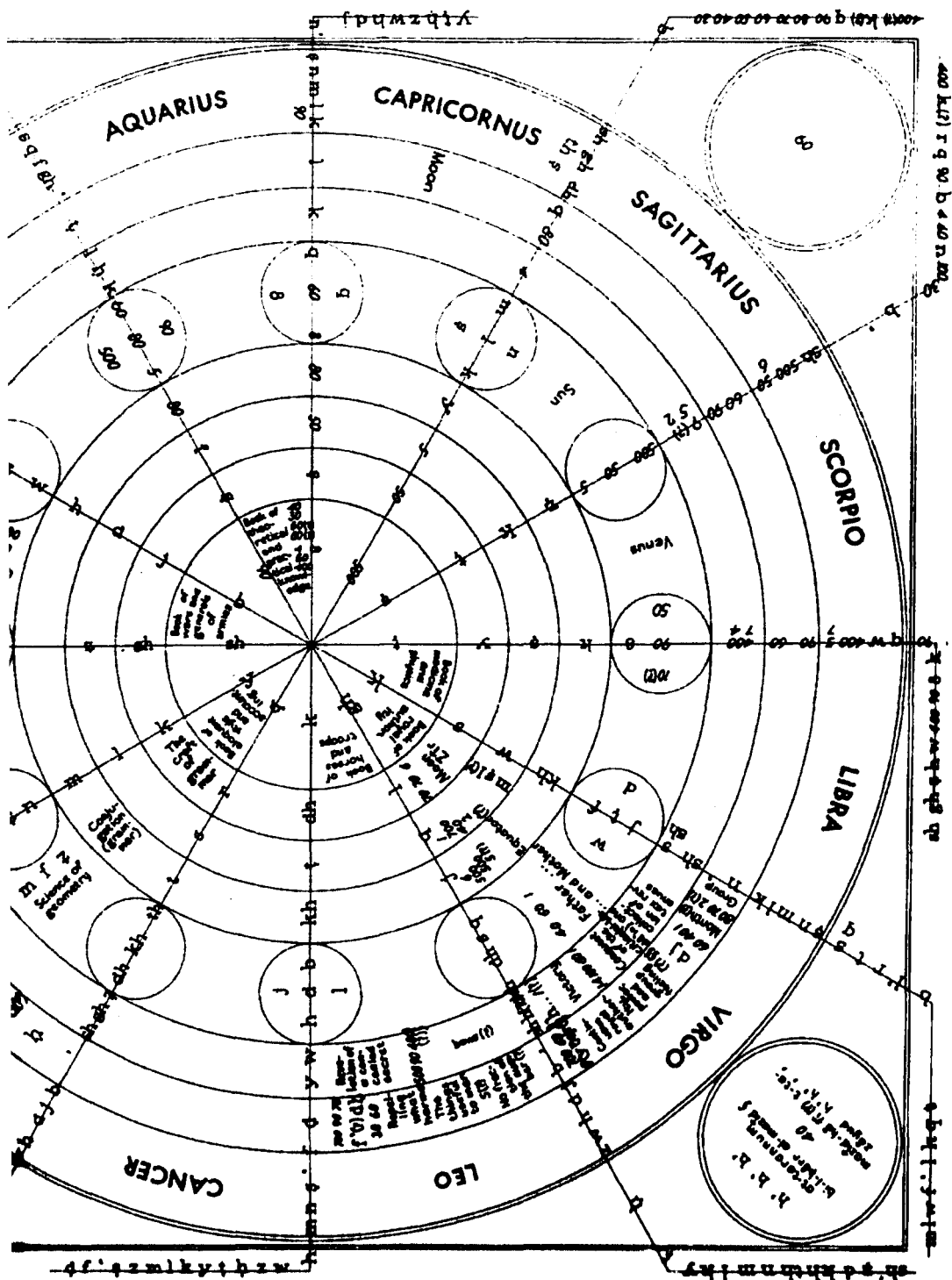
Since some of the signs are rather similar to each other, the transliteration is not always absolutely certain. Zimdán numerals are transcribed by italics, in order to distinguish them from *gushá* numerals. In both systems, 5 has the same form, and 7 nearly identical forms.

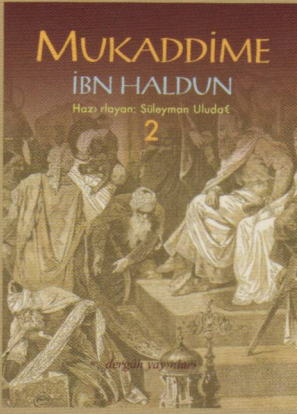
## NOTES

- The reverse side of the chart (see Plate II, following 3:204) is not translated as it can be deciphered easily with the help of note 882 to Chapter VI (3:197). The squares show letters of the Arabic alphabet as well as *ghabār* and *zīmām* numerals.









**M**ukaddime ünlü İslâm devlet adamı, âlim, tarihçisi İbn Haldun'un 1377'de kapsamlı bir dünya tarihine giriş olarak yazdığı abidevî eseridir. Kitap, tarih ve sosyoloji felsefesinin genel meselelerine ansiklopedik ayrıntılarıyla girmekle birlikte, kendi içinde bir bütün oluşturması özelliğiyle şimdiye dek bilinen en iyi çalışmadır. Çağın öteki eserleri arasında, çözümleyici yeteneğinin genişliği ve tazeliği, insanlığın toplu bir görünüşünü ve toplumsal örgütlenmenin biçimlerini vermeye çalışması bakımından eşsizdir. İslâm'ın

tarihî başarılarının özet bir çalışması olarak da Avrupa'da yazılmış benzeri çalışmaların çok ilerisinde bir eser sayılmaktadır.

*Mukaddime*'nin sözlük anlamı giriş demektir. İnsanın siyasî ve toplumsal örgütlenmesinde meydana gelen değişikliklerin bir modelini ortaya çıkarmak için bir tarihçinin giriştiği ilk çaba olarak kabul edilebilir. Yaklaşımında akılcı, yönteminde çözümleyici, ayrıntılarında ansiklopediktir. Geleneksel tarihçilikten tam bir kopmayı temsil eden *Mukaddime*, alışlagelmiş kavram ve kalıpları ortadan kaldırarak, yalnızca olayları sıralamanın ötesinde tarihin bir açıklamasını, tarihin felsefesini bulmaya çalışır.

ISBN 978-975-6611-74-6



9 789756 611746

